

«Pisteuomen eis henā Theon»
Ripensare l'Unità di Dio
alla luce della rivelazione trinitaria

275-277 Editorialis
Riccardo FERRI

STUDIA

I - Fondazione epistemologica

279-299 Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione.
Un percorso metodologico
Piero CODA

II - Modelli di pensiero

301-326 Unità e relazione: la *schesis* nella dottrina trinitaria
di Gregorio di Nissa
Giulio MASPERO

327-346 Unità e Trinità in Dio secondo Agostino d'Ippona
Pierluigi SGUAZZARDO

347-366 Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin
Gilles EMERY

367-396 *Theologia crucis* et doctrine trinitaire. Lecture critique
de la *vollendete Religion* de G.W.F. Hegel dans le contexte
de la théologie contemporaine de la croix
Vincent HOLZER

III - Orientamenti e prospettive attuali

- 397-416 Il *De Deo Uno* e il *De Deo Trino* oggi
Giuseppe Marco SALVATI
- 417-438 Il paradigma della *syn-taxis*. La riscoperta di un concetto chiave
per la teologia trinitaria
Jean Paul LIEGGI
- 439-464 Unità di Dio: *quaestio princeps* dell'ontologia trinitaria
Lubomir ŽAK
- 465-474 Lettura critica della categoria di *communio* nella teologia trinitaria
contemporanea
Riccardo FERRI
- 475-498 La «libera» monarchia del Padre e le sue ambiguità.
Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas
Basilio PETRÀ
- 499-519 Unità e Trinità nel dialogo interreligioso
Alberto COZZI
- 521-537 Unità e Trinità nei suoi riflessi ecclesiologici
Giacomo CANOBBIO
- 539-542 **VITA ACADEMIAE**
- 543-545 **ACADEMICORUM OPERA ANNO MMXI EDITA**

RECENSIONES

- 547-549 MATTEO ZOPPI, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo
d'Aosta* = Teologia 62, Città Nuova, Roma 2009, 264 pp.
(ISBN 9788831133678) (*Roberto NARDIN*)
- 551-553 **INDEX TOTIUS VOLUMINIS 11 (2012)**

EDITORIALIS

PATH 11 (2012) 275-277

Il primo articolo del simbolo niceno-costantinopolitano comincia (come ripreso nel titolo del presente fascicolo) con l'affermazione: «Noi crediamo in un solo Dio». La professione di fede monoteistica caratterizza il credo cristiano, in comunione con l'ebraismo e l'islamismo, ma nello stesso tempo si dischiude, grazie alla rivelazione che Dio ha fatto di se stesso in Cristo, a un'ulteriorità ineducibile al di fuori di tale rivelazione: Dio è uno ed essendo uno è Padre, Figlio e Spirito Santo.

La riflessione teologica ha cercato d'illustrare il senso di tale asserzione mostrando, attraverso l'opera della ragione illuminata dalla fede, l'Unità della Trinità e la Trinità dell'Unità. È tuttavia possibile rintracciare nella storia della teologia una pluralità di approcci nell'affrontare la questione. Molti dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali, sulla base dei presupposti della metafisica classica, cominciano la loro opera di elaborazione teologica partendo preferenzialmente dall'Unità (o dell'essenza divina o della persona del Padre) per poi giungere alla Trinità di Dio. I teologi contemporanei, sulla scorta dei rinnovati studi biblici e grazie alla più forte coscienza della centralità della storia della salvezza e – in particolare – dell'evento pasquale per indagare l'identità più intima di Dio, hanno dato maggiore rilevanza alla distinzione delle persone per poi, da qui, trovare rinnovate categorie per esprimere l'Unità divina.

Parecchi studi hanno recentemente messo in evidenza tale percorso: basti pensare alle opere di "bilancio" della teologia del XX secolo (cf. G. CANOBBIO - P. CODA [edd.], *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003) e, in special modo, ai due volumi curati da E. DURAND - V. HOLZER, *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2008 e *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2010, nonché alle sezioni sul *De Deo Trino* e *De*

Deo Uno nel recentissimo volume curato da N. BAUQUET - X. D'ARODES DE PEYRIAGUE - P. GILBERT, «*Nous avons vu sa gloire*». *Pour une phénoménologie du Credo*, Lessius, Bruxelles 2012.

Il presente fascicolo non intende riproporre un bilancio del genere, quanto affrontare speculativamente una questione ben precisa e di particolare attualità negli studi trinitari: dopo che la teologia del Novecento ha sottolineato la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, comunicatici nell'economia della salvezza, come è possibile ri-pensare la nostra fede in un solo Dio? L'Unità divina è un dato semplicemente presupposto alla distinzione delle persone e che rimane, in qualche modo, immutato rispetto alla rivelazione trinitaria, oppure proprio tale rivelazione spinge verso una ri-formulazione delle categorie utilizzate per esprimere la stessa Unità di Dio?

Nel tentativo di dare un contributo alla riflessione su tale questione, abbiamo pensato di articolare il cammino in tre tappe:

- In primo luogo offrire una fondazione epistemologica all'oggetto del nostro studio; P. CODA affronta il tema dell'Unità di Dio nelle tre tappe che caratterizzano il progresso del suo approfondimento: l'esperienza religiosa e la filosofia greca, la rivelazione veterotestamentaria e quella neotestamentaria (con la sua successiva interpretazione teologica).
- In secondo luogo, abbiamo proposto alcuni modelli, cioè alcune figure significative di teologi che, nel corso della storia, hanno dato un originale sviluppo al tema in esame, grazie a intuizioni che (sebbene non sempre esplorate fino in fondo) hanno dischiuso in ogni caso nuove prospettive al pensiero: tra le molte possibili, abbiamo scelto Gregorio di Nissa (G. MASPERO), Agostino d'Ippona (P. SGUAZZARDO), Tommaso d'Aquino (G. EMERY) e G.W.F. Hegel (V. HOLZER).
- Infine, come terzo e ultimo momento, abbiamo cercato di focalizzare alcuni orientamenti e prospettive attuali, che permettono di accostarci direttamente ad alcune proposte volte a ripensare l'Unità divina alla luce della rivelazione trinitaria. Da una lettura in chiave problematica dei due trattati *De Deo Uno* e *De Deo Trino* (G.M. SALVATI), al concetto di *syn-taxis*, rielaborazione del tema della sinergia di A. Ganoczy (J.P. LIEGGI), dagli sviluppi più recenti dell'ontologia trinitaria (L. ŽAK), alla categoria di *communio*, come espressione sintetica dell'unità di Dio (R. FERRI), per concludere con tre interventi a livello contestuale: Trinità e Unità di Dio nella teologia ortodossa contem-

poranea (B. PETRÀ), nel dialogo inter-religioso (A. COZZI) e nei suoi riflessi ecclesiologici (G. CANOBBIO).

Questi ultimi articoli aprono l'orizzonte a ulteriori approfondimenti, quali i risvolti antropologici, sociali, etici di una riconsiderazione dell'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria. Un aspetto che andrebbe considerato è costituito dal linguaggio e dall'esperienza liturgica. I testi racchiusi nei libri liturgici, a cominciare dal *Missale*, sono espressione della fede in Dio Uno e Trino. E tale espressione è formulata con una pluralità di forme che nel loro insieme riconducono l'attenzione a quella *circulatio* che è sintetizzata nell'*a Patre, per Christum, in Spiritu, ad Patrem*. Una simile considerazione, mentre rinvia a tutto il lavoro di approfondimento che la scienza teologica deve svolgere, permette di cogliere la grande e vitale sintesi che il linguaggio cultuale può assicurare, in vista di quella divinizzazione del credente cui contribuiscono con modalità diversificate sia la ricerca teologica che l'esperienza cultuale (cf. *Optatam totius* 16 e tutto ciò che è stato formulato nel precedente numero di «Path» di quest'anno).

Nell'augurarci che tali aspetti possano costituire l'oggetto di future ricerche, all'interno della Pontificia Accademia di Teologia e altrove, offriamo il contributo del presente fascicolo come primo spunto di riflessione all'inizio dell'anno della fede (2012-2013), indetto da papa Benedetto XVI, il quale, all'inizio della Lettera Apostolica *Porta fidei*, afferma esplicitamente: «Professare la fede nella Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo – equivale a credere in un solo Dio che è Amore (1Gv 4,8)» (n. 1).

RICCARDO FERRI

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA
DI UN *OUTSIDER*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RIPENSARE L'UNITÀ DI DIO NELLA LUCE DELLA RIVELAZIONE. UN PERCORSO METODOLOGICO

PIERO CODA

PATH 11 (2012) 279-299

1. L'intelligenza progressiva dell'unità di/in Dio

La teologia trinitaria è il realistico e straordinario – eppure fragilissimo, perché pur sempre umano e in definitiva solo prolettico, in desiderante attesa della *visio beatifica* – *cantus firmus* dell'ormai bimillenaria storia dell'intelligenza credente della rivelazione di Dio in Cristo Gesù. Guadagni memorabili, e del tutto imperdibili, essa via via ha acquisito e tramandato nel corso dei secoli penetrando con sicurezza e organizzando con sapienza, in virtù dell'assistenza della grazia dello Spirito Santo accolta e fatta fruttificare dallo slancio dell'amore e dall'audacia dell'esercizio della *ratio fide illustrata* e della *fides donis illustrata*, il *depositum* di cui vive e si nutre la coscienza credente. Con ripercussioni e conseguenze difficilmente valutabili sulla configurazione concreta – in teoria e in pratica – dell'identità antropologica nel suo storico prender forma a livello personale e sociale. In pregnante sintesi, la *Gaudium et spes* rimarca, in proposito, che Gesù il Cristo «rivelando il mistero del Padre e del suo amore rivela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22).

Di quanto l'umana coscienza penetra, nella luce della contemplazione della fede, nell'abisso di luce del Dio vivente e santo che a noi per grazia s'è rivelato, di tanto si dischiude e fiorisce il destino di vita e santità di chi è stato creato e ricreato, in Cristo Gesù, «a immagine e somiglianza» di

Dio. Questa linea di luce e di speranza che abita e spinge innanzi la storia dell'umanità e del cosmo trova la sua chiave di volta nella partecipazione, per grazia, all'esser-uno di Dio stesso, come attesta la preghiera di Gesù: «Come tu, Padre, sei in me, e io in te, anch'essi siano uno in noi perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). L'esser-uno di Dio in quanto Dio, dunque, è la dimora in cui si realizza il desiderio di verità e di felicità – *gaudium de veritate* – dell'uomo e, proprio per questo, la penetrazione vitale e intellettuale del suo Mistero, che tale resta, e cioè Mistero infinitamente per sé trascendente l'umana intelligenza e libertà, non è tuttavia condannata a permanere ad esse ineluttabilmente estranea o irraggiungibile. Tutt'altro. Basti appena ricordare, come appunto attesta la preghiera di Gesù al Padre dispiegata nella sua intenzionalità ed efficacia dall'evento tutto intero della sua missione, che l'esser-uno di Dio, del Dio che è *agape* (cf. 1Gv 4,8.16), è l'origine, la forma e la meta agognata della vocazione dell'essere umano.

Non è pertanto sorprendente il fatto che nella storia della mistica e della teologia cristiana questo tema – il tema dell'unità di Dio – sia stato sempre al centro del *quaerere veritatem et beatitudinem in Christo*. Come, del resto, questo stesso tema è stato al cuore, e al vertice, delle grandi ricerche di sapienza di tutte le antiche civiltà. Ma la rivelazione di Dio in Cristo immette in questa universale ricerca, così compiendola seppure con una virata decisiva in direzione del tutto impreveduta, un formidabile ed eccedente dato di novità: l'unità di Dio, del Dio unico e vero, è per sé attraversata dalla Trinità (di Padre, Figlio e Spirito Santo) che si fa dimora accogliente, per grazia, della molteplicità della creazione, una Trinità che, essendo di/in Dio, non è perciò estranea o addirittura estrinseca all'esser-uno di Dio ma, essendone ontologicamente interiore, ne è l'inesauribile esplicazione, vita e bellezza. Per guardare con occhio il più possibile puro e penetrante, in fedeltà alla rivelazione, a questo Mistero, può esser utile in questa sede distinguere, in forma euristica, ma poggiando la riflessione sui documenti provati della storia della salvezza, tre tappe fondamentali nell'intelligenza progressiva dell'unità di Dio: la prima descrivente il cammino dell'esperienza religiosa e poi della filosofia greca “prima” della rivelazione; la seconda coincidente con la rivelazione attestata dall'Antico Testamento; la terza, infine, descritta dalla rivelazione di e in Gesù Cristo in quanto attestata dal Nuovo Testamento.

A partire di qui, e tenendo conto, nella luce risolutiva della rivelazione cristiana, delle prime due tappe, si sviluppa l'intelligenza credente normata nel e dal dogma della Chiesa, la quale, a sua volta, può agevolmente esser vista come esprimendosi in due direzioni o con due intenzionalità complementari, sempre presenti e tuttavia distintamente accentuate a seconda del procedere dei tempi lungo i quali lo Spirito Paraclito guida i discepoli di Gesù «verso/dentro la verità tutta intera» (cf. Gv 16,13): la prima volta a esprimere, in coerenza con la rivelazione, la reale e definitiva distinzione personale di Padre, Figlio e Spirito Santo senza con ciò contraddire l'unità dell'essere di Dio in quanto Dio; la seconda volta a pensare tale unità precisamente in riferimento alla Trinità così affermata. Semplificando alquanto le cose – ma solo al fine di propiziare l'arduo e delicato impegno dell'intelligenza della fede – potremmo dire che la prima direzione o intenzionalità (quella senz'altro più immediatamente apprezzabile al fine di una corretta recezione e intelligenza della rivelazione di Dio in Cristo) si rivolge a pensare la Trinità a partire dal dato inoppugnabile (per la ragione e per la rivelazione) dell'esser-uno di Dio, mentre la seconda (alla prima successiva, ma anch'essa senz'altro insieme ad essa imprescindibile) si rivolge a pensare l'unità di Dio una volta affermatane con sicurezza la sua Trinità. Dunque, se così possiamo dire, l'unità di Dio “prima” (*in via inventionis*) della sua Trinità, ma al tempo stesso anche “dopo” (sempre *in via inventionis*) di essa. In modo tale da poterle pensare (e percepire e fruire, nella vita della fede, della carità e della speranza), in desiderante e paziente attesa della *visio facies ad faciem*, rigorosamente e nella loro inesausta fecondità l'una insieme con l'altra.

In questa prospettiva, penso sia giustificato il titolo che è stato assegnato alla presente riflessione: *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione*. Nella sua formulazione – come io almeno la leggo e la intendo – è sottinteso infatti un preciso presupposto ermeneutico: la coscienza credente, e teologica, è oggi chiamata a pensare a fondo e in modo rinnovato, muovendosi con assoluta fedeltà nello spazio di luce dischiuso dalla rivelazione e insieme tenendo conto del dato acquisito dalla tradizione nel dogma e illustrato dalla *ratio teologica*, la verità dell'unità di Dio in intrinseca correlazione col dato della sua Trinità. Di ciò la coscienza teologica, e prima la coscienza credente, hanno oggi imprescindibile necessità, perché, da un lato, è stata talmente spinta innanzi l'intelligenza della Trinità di

Dio e, dall'altro, e per ciò stesso, è talmente avvertito come insufficiente il concetto di unità di/in Dio fatto valere "prima" della coerente affermazione della sua Trinità, che è giunto il tempo di porre mano a una definizione dell'unità di Dio "dopo" la chiara e definitiva assunzione della sua Trinità. Pena l'estenuazione irrimediabile della verità e della felicità promesse dalla rivelazione di Dio in Cristo Gesù. In questo compito è dato ravvisare oggi, con buona probabilità, la frontiera più significativa – a livello speculativo, ma insieme pratico – della teologia trinitaria anche in grazia della straordinaria rinascita, e delle importanti acquisizioni, che essa ha conosciuto nel XX secolo ormai alle nostre spalle.

Al fine non già d'eseguire con pertinenza questo formidabile compito, ma di mostrarne almeno la plausibilità e l'attualità, insieme con ciò descrivendo le coordinate metodologiche di una sua praticabile esecuzione, riprendiamo, ad una ad una, le tre tappe e le due intenzionalità più sopra richiamate, per offrire così uno sguardo ponderato e prospettico sui dati di cui è necessario tener conto per eseguire il proposito così proposto all'intelligenza credente.

2. L'unità di Dio "prima" della rivelazione

La prima tappa, come preannunciato, concerne l'approssimarsi alla percezione e alla raffigurazione (simbolica e concettuale) dell'unità di Dio "prima" della rivelazione (vetero e neotestamentaria). La tratteggio qui nei pochi, essenziali caratteri che la configurano, con un approccio evidentemente più sincronico che diacronico, più teoretico che fenomenologico. Tre dati mi sembrano identificanti e qualificanti questa tappa.

Innanzitutto, a proposito di essa è più corretto e pertinente parlare del divino o sacro piuttosto che di Dio in senso proprio. Di Dio, in effetti, nella sua trascendente e insieme prossima alterità personale, si può parlare solo là e quando egli liberamente e graziosamente instaura una relazione personale con l'uomo, sua creatura, con ciò stesso appunto rivelandosi (misteriosamente) come l'«Io sono» che campeggia maestoso nell'attestazione veterotestamentaria. Il divino o sacro, invece, propriamente configura l'oggetto della percezione/venerazione religiosa, in quanto sfera e dimensione radicalmente altra dal mondano o profano. Esso designa, dunque, quel principio che, essendo appunto altro dal mondo in cui qui e ora vive la creatura, ne è insieme l'origine, la norma e il destino. In questa prospet-

va, il divino o sacro gode senz'altro di un'unità, e di un'unità risolutiva e ultimativa della molteplicità di tutto ciò che è: ma come unità, per dir così, indistinta, sciolta com'è dall'identità personologicamente intesa, e perciò cangiante e multiforme, poliedrica e inafferrabile, abissale a un tempo e squadernantesi nella varietà innumerevole delle sue forme e immagini simbolicamente epifaniche nel cosmo creato. Il mistero di tale unità, in cui si risolve la natura del divino, è in effetti ultimativamente presentito e implicitamente esigito dall'affidamento desiderante e sincero ad esso (in quanto risolutivo del mondano) che abita e indirizza ogni autentica, benché anche solo aurorale, *pietas* religiosa. La figura della dialogica personale, in fin dei conti, anche se appena abbozzata, è quella che sin dall'inizio, e al di sotto di tutte le sue svariate forme d'espressione simbolica, indirizza l'uomo al divino come dimora una e definitiva del destino di tutto ciò che è.

In fondo – ed ecco il secondo dato – l'esercizio dell'intelligenza e della razionalità filosofica greca altro non intende se non liberare, a partire da questo universale contesto antropologico e nella luce decidente del *logos*, il significato ultimo di verità dell'unità del divino nella forma e nella misura della sua accessibilità allo slancio conoscitivo e desiderante dell'uomo. Quale altro significato è possibile intuire, ad esempio, nella ricerca dell'*arché* da parte dei fisiologi prima di Socrate? Successivamente, l'esercizio anagogico della dialettica e dell'*eros* in Platone a che cosa in fin dei conti attinge, al di là di sé, se non all'*Agathón* e, perciò, all'*En*? E il *prótos kinoûn akíneton* di Aristotele a che cosa risponde, in paradossale tensione, se non, da un lato, alla necessità del ritrovamento del primo principio che fonda, regola e muove la gran macchina del cosmo, e, dall'altro, alla necessità di garantirne l'inconcussa unità come autarchia e indipendenza da ogni altro da sé, che invece proprio in esso, nel motore immobile, trova il fondamento e la garanzia e l'ordine del suo movimento? Anzi, come magistralmente illustra Plotino portando alle estreme conseguenze l'immortale lezione di Platone, il divino, *tò Theîon*, è soltanto definibile, al di là però di ogni possibile definizione che significherebbe di fatto irreparabilmente determinarlo catturandolo in ciò che esso non è, come l'uno che la mistica dell'apofasi senz'altro attinge ma senza poter tradurlo nell'al di qua di ciò che l'uno non è, benché nell'uno soltanto abbia radice e consistenza (sia pure ineluttabilmente derivata e fugace).

Di qui il terzo dato su cui occorre fissare l'attenzione: l'esito rigorosamente e insuperabilmente apofatico della determinazione metafisica

dell'unità del divino come principio e fondamento risolutivo di tutto ciò che è. In Aristotele tale esito può apparire, a prima vista, meno evidente: ma, quando si badi, nelle sue intrinseche implicazioni, al fatto che il divino, nella sua espressione principe (non unica) nel primo motore immobile, è per lo Stagirita *nóesis noéseos*, pensiero cioè che unicamente pensa e può pensare se stesso, è chiaro che esso è così descritto nella sfera impartecipabile (e dunque a rigore inaccessibile) della sua assoluta identità con se stesso, come conferma la determinazione per cui esso, sì, muove tutto ciò che gli è altro e subordinato, ma solo come oggetto di *eros*, senza dunque essere in alcun modo intaccato dal divenire e dalla molteplicità di ciò che gli è altro.

Tale esito apofatico della ricerca e della dottrina dell'esser-uno del divino, come ciò che è altro dal mondano, è ricco di un imperdibile insegnamento. Verifica infatti, dal punto di vista della logica – come soprattutto dimostra il Platone del *Parmenide* e del *Sofista* –, che rigorosamente non si può dare intelligenza dell'unità del principio quand'essa sia affermata e concepita come la qualità identificante e insuperabile del divino rinviando così, appunto, all'uno che non conosce in sé né alterità né, tanto meno, molteplicità, all'uno, anzi, che, coerentemente con tale assunto, è precisamente al di là dell'essere e, pertanto, di ogni predicazione che come tale esprime e connota ciò che è. L'unità che non conosce alterità, in altri termini, per definizione non può essere intesa né detta come unità: quando lo fosse, con ciò stesso, abdicerebbe a ciò per cui è unità. Ma, insieme, l'esito apofatico della ricerca e della dottrina dell'esser-uno del divino conosce anche, correlativamente, una verifica dal punto di vista della mistica, intesa a questo punto del cammino dell'umanità nel suo significato etimologico originario di invalicabilità del buio e del silenzio nell'accesso al divino che per natura ci è dato. Si tratta, a ben vedere, del risvolto esistenziale ed esperienziale dell'impossibilità logica prima richiamata. La testimonianza di Plotino nelle *Enneadi* è in ciò definitiva, come lo è, per altra via, ma con destino alla fine del tutto convergente, l'attingimento del *nirvana* come spegnimento del desiderio e della conoscenza da parte del Buddha a fronte di ciò che, per principio, è al di là di ogni essere e di ogni pensare, in un nulla e in un vuoto che – se possibile – sono ancor più abissali di quelli attinti da Plotino. L'esser-uno, in ogni caso, s'annuncia, maestoso e misterioso, dal segreto nascosto del divino e, in esso, del mondano.

3. La rivelazione dell'unicità-unità di YHWH nell'Antico Testamento

Sulla linea tracciata, in Occidente, da Plotino e, in Oriente, dal Buddha, non si può andar oltre il risultato da loro raggiunto e trasmesso, non a caso, con intensa e struggente *pietas* religiosa. Tale risultato infatti, a ben guardare le cose con intelletto d'amore nella luce del Cristo, è punto d'arrivo culminante della ricerca religiosa e intellettuale che, proprio attestando all'estremo la vocazione che fa l'uomo uomo, e cioè *capax Dei*, con ciò inscindibilmente ne attesta l'invalidabile attesa desiderante il comunicarsi di Dio che solo varrebbe a squarciare l'impenetrabile tenebra (promessa silenziosa di luce irradiante) cui l'uomo con le sue forze alfine perviene e s'arresta. Ed è precisamente questo evento che, graziosamente *a parte Dei* e imprevedutamente *a parte hominis*, l'Antico Testamento attesta essere storicamente accaduto, col suo principio in Abramo, nella rivelazione di sé che Dio ha via via elargito a Israele. Anche qui – in estrema sintesi – sono tre i dati che vanno raccolti tenendo conto del nostro precipuo interesse.

Innanzitutto, ciò che cattura la coscienza credente d'Israele, in risposta alla rivelazione del Dio vivente, è, appunto, il suo mostrarsi come l'infallibile e onnipotente garante della liberazione e promozione del popolo da lui scelto e costituito. È in questo libero e gratuito agire salvifico di alleanza – che progressivamente e drammaticamente viene percepito e confessato come promessa del suo stesso compimento nella storia e, in definitiva, nella consumazione escatologica di essa – che si staglia l'identità di YHWH come il Dio santo e misericordioso, i due attributi che ne dicono la maestà e signoria propriamente divine. Ne viene che non è, in prima istanza, l'unità come risoluzione dell'alterità/molteplicità a specificare la singolarità del Dio d'Israele, ma piuttosto, originariamente, la sua unicità: il fatto, cioè, che egli (e non più esso) in sé personalmente concentra tutto ciò che l'uomo aspira a conoscere ed esperire di Dio in quanto Dio e che YHWH esibisce appunto di sé nel suo rapporto con Israele e, mediante esso, con tutte le genti di cui è creatore e signore. L'unicità di YHWH, dunque, non dice soltanto la singolarità gelosa del rapporto d'elezione e d'alleanza che egli stringe con Israele, e che Israele nella fede percepisce e vive come tale; ma dice, proprio così, nella certezza sempre da rinnovare dell'affidamento a lui e nella venerazione del suo mistero, la singolarità di chi egli è. Tanto che YHWH, nella confessione di fede che Israele con timore e tremore gli tributa, è appunto l'unico: «Tu sei l'unico Dio» – ecco la confessione

nel linguaggio della preghiera – e «Dio è uno solo» – ecco la confessione nel linguaggio della consapevolezza e comunicazione razionale –. L'essere YHWH «l'unico» (*mónos*), in prima istanza, nella fede d'Israele, e proprio per questo «uno» (*én*), specifica in modo determinante la prospettiva da cui, entro lo spazio di fede e intelligenza dischiuso dalla rivelazione, si configura per Israele il «volto» dell'unità di Dio in quanto Dio. L'unità del Dio d'Israele, infatti, è ciò che qualifica l'esser-Dio di Dio, e cioè appunto la sua unicità: essa è tutt'uno con la sua santità e gloria che egli custodisce in sé e di cui egli solo possiede e gestisce il segreto e la proprietà. Dio in sé, la sua unità, è velato dunque nel Mistero, ma il libero e grazioso approssimarsi di YHWH a Israele nell'alleanza ne promette l'accesso: l'unicità di YHWH è infatti la garanzia della liberazione/identità d'Israele, perché la sua santità si manifesta e comunica nella misericordia e nell'amore. Addirittura assumendo, alla fine, per esprimersi all'uomo nel linguaggio dell'uomo, la dialogica interpersonale della sponsalità. L'unicità di YHWH, in una parola, è il fondamento del monoteismo monogamico d'Israele. La sua unicità (e unità) è la garanzia di una relazione vera e giusta e definitiva di alleanza e di reciprocità sponsale per pura grazia donata.

Questa medesima grammatica è quella che, con perentoria e straordinaria plasticità, è inscritta nella rivelazione del nome a Mosè (cf. Es 3,14). Nell'icastica formula dell'«Io sono» (partiamo da questa traduzione più usuale dell'originale ebraico) sono per lo meno due i dati rilevanti che ci vengono consegnati in ordine al nostro interesse e che, in qualche modo, esplicitano quanto sinora siamo venuti dicendo. Si tratta, in prima battuta, dell'enfasi espressa dall'«io» in cui è autoattestata l'identità personale e dialogante del Dio d'Israele. Entrambi gli aspetti sono importanti: personalità e dialogicità, né si possono dare l'uno senza l'altro. L'«io» di YHWH, in effetti, esprime l'identità/unità di Dio come quella di una trascendente, misteriosa e invitante egoità: sì che il suo esser-uno è identico col suo esser-sé. Che tale è, appunto, nell'esibirsi come un io che dialoga con un tu, in questo caso quello personale di Mosè e quello collettivo d'Israele. Il che viene a dire, in buona sostanza, che Dio è Dio essendo un «io», un centro vivente e personale per sé aperto (ma in quale senso, e sino a quale punto?) al dialogo, eppure – come attesta la rivelazione – in sé stesso del tutto compiuto, in quanto egli è il Dio unico e vero, e, tale essendo, il suo «io» ontologicamente precede il dialogo col tu dell'uomo e lo fa possibile.

L'esser-uno di Dio, in fin dei conti, coincide col suo essere «l'io» che interpellava Israele, ma non si costituisce, bensì soltanto si rivela come tale nel dialogo con il suo popolo. Certo, l'identità/unità dell'io di YHWH resta così avvolta nel più fondo Mistero. Non presupporrebbe, infatti, e di necessità, un «tu» l'autoattestazione dell'io, sia pure esso l'io di YHWH, che come tale non può invece assolutamente riconoscere un tale originario «tu» nel «tu» d'Israele e, in definitiva, dell'essere da lui liberamente creato? Tutto ciò che, nell'Antico Testamento, con allusione antropomorfa (ad esempio, il plurale di deliberazione con cui YHWH assume ed esprime le sue decisioni) o con linguaggio metaforico (ad esempio, il lessico, così centrale e virtualmente pregnante, della rivelazione di Dio mediante la Sapienza e lo Spirito) fa intuire qualcosa della ricchezza, del dinamismo e addirittura di una certa articolazione interna della vita di YHWH, in fondo non fa che preparare l'inattesa risposta – da Dio stesso – a questa insopprimibile questione.

L'altro dato su cui occorre ancora riflettere – senza peraltro vivisezionare astrattamente la formula di rivelazione – è quello espresso dal verbo «essere» (vivere, farsi presente, essere-per e con), con tutta la gamma di sfumature temporali che esso in sé contiene e che il *targum* palestinese, ripreso dall'*Apocalisse*, rende in modo articolato e pregnante: «Colui che è, che era e che viene» (Ap 1,4; 4,8). Il nome rivelato di YHWH, in altri termini, esprime una promessa che scaturisce dalla più intima identità di Dio stesso. L'«io» di YHWH, essendo egli da sempre chi egli è, si comunicherà come tale nello svolgimento della storia della salvezza sino all'ora prefissata nell'insondabile disegno concepito nel suo cuore: «Allora saprete che io sono» (cf. Ez 20,42.44). Paradossalmente (rispetto a una concezione greca dell'essere immutabile come metafisicamente sottratto alla contaminazione del divenire temporale), l'essere di YHWH con cui qui si ha a che fare, proprio in virtù della sua trascendente alterità e stabilità, è in grado di promettere all'accoglienza della fede la rivelazione progressiva di sé nell'adempirsi della storia dell'alleanza. Il segreto dell'unità di e con Dio che, «prima» della rivelazione, come si è veduto, resta celato nel buio e nel silenzio cui definitivamente deve arrendersi la ricerca dell'uomo, ora è oggetto promesso di rivelazione e comunicazione escatologica che si attua nella storia della salvezza e che si compie alla sua consumazione.

4. La rivelazione dell'unità di/in Dio in Cristo Gesù

Non è questo il luogo per dar conto della fondatezza e del significato della sicura attestazione, nelle pagine del Nuovo Testamento, della figura trinitaria del Dio unico e uno che aveva promesso a Israele la compiuta ed eccedente comunicazione di sé e che in Gesù di Nazaret, il Messia crocifisso e risorto, ha adempiuto tale promessa. Il nostro intento è soltanto quello di fissare i dati fondamentali della percezione, nella fede, e della conseguente dottrina circa l'unità di Dio che in tal modo ci viene consegnata dalla rivelazione. Possiamo a tal fine concentrarci – senza esclusivismi – sulla testimonianza giovannea, che ne è senza meno il documento più pregnante, come del resto con sicuro intuito concordemente intenderà la successiva tradizione teologica e dogmatica.

Ora, il primo e incontrovertibile dato che da tale testimonianza si evince, e dal quale scaturisce ogni ulteriore sviluppo di vita e di pensiero, consiste nel fatto che Gesù si rivela e si espone come l'avvento promesso e la presenza escatologica al mondo dell'«io sono» di YHWH. E pertanto, come la coscienza credente con indomita certezza di qui innanzi confessa, quale Dio egli stesso: non come se in sé egli esaurisse la divinità di Dio, bensì piuttosto – indubitabilmente e insuperabilmente – in quanto egli si manifesta come il Figlio e la Parola fatta carne di Dio, anzi de «il» Dio che è il Padre, dal principio sussistendo presso/verso di lui quale Dio egli stesso, come scultoreamente annuncia l'*incipit* del quarto vangelo (cf. Gv 1,1). Questa straordinaria attestazione di fede, che è insieme inesauribile affermazione teo-logica, nel senso originario del *logos* comunicante realmente il mistero di Dio, non fa che tradurre, nella coscienza credente, la verità testimoniata dalla rivelazione personale, e dunque definitiva (nel tempo) di Dio accaduta in Gesù. Senza dimenticare che essa si compie, come limpidamente testimoniano i «detti del Paraclito», nella rivelazione che anche lo Spirito Santo è da sempre presso il Padre (cf. Gv 15,26), e che dal Padre come tale è comunicato al Figlio e dal Figlio venuto nella carne ai credenti. Così che essi, i credenti, in virtù dello Spirito del Padre e del Figlio così ricevuto, possono, nel Figlio e con lui, rivolgere all'*Abbà* lo stesso grido di affidamento e di gioia con cui il Figlio si rivolge con tutto se stesso al Padre nello slancio di vita dello Spirito (cf. Rm 8,15-16). Ovviamente, questa certa e inesauribile verità, che è comunicata dalla rivelazione e accolta e vissuta nella fede, attende il cammino dei secoli e la guida dello Spirito Santo

per essere penetrata, contemplata ed espressa di più in più nell'esistenza e nell'intelligenza della Chiesa. Ma in essa tutto è già detto, «una volta per sempre». La fede cristologica e la fede trinitaria, infatti, vi sono, dall'inizio e per sempre, inscindibilmente connesse.

Senza dunque, per ora, ripercorrere il significato e l'espressione di quanto di questa verità sarà via via sviscerato nella *traditio vivens Ecclesiae*, cerchiamo di fissare lo sguardo, partendo da una semplice rilettura fenomenologica del dato di fede che emerge luminoso dal Nuovo Testamento, sul significato ontologico che ne deriva per l'intelligenza dell'unità di Dio. Mi pare si possa dire che esso si accredita sotto almeno due profili.

Il primo, e fondante, concerne la reale distinzione, nell'inscindibile unità, di Padre, Figlio e Spirito Santo. Ciò infatti che risalta a tutto tondo dalle pagine del Nuovo Testamento è che il Dio unico e uno della fede d'Israele, l'«io sono», in Gesù Cristo e nello Spirito Santo rivela se stesso come un «noi siamo» (cf. Gv 10,30): «Io e il Padre siamo uno». La coesistenza, nelle pagine del quarto vangelo, di entrambe queste formule di autoattestazione dell'esser-Dio di Dio, in Gesù Cristo, dichiara, a un tempo, l'insuperabile unicità/unità di Dio in quanto Dio e l'altrettanto insuperabile alterità in cui tale unicità/unità in se stessa si esprime. In altri termini, secondo la rivelazione di Dio in Gesù Cristo attestata dal Nuovo Testamento, Dio e solo lui è Dio («io sono»), ma egli, Dio, è come tale unità di Padre, Figlio e Spirito Santo realmente distinti. Il fatto decisivo è, appunto, che il registro dell'unità dell'essere di Dio, che nell'Antico Testamento era autoattestato nella formula personologica dell'«io sono», in Gesù Cristo si apre e si manifesta, dall'interno, nella formula personologica del «noi siamo». Così che l'intrinseco riferimento del «noi siamo», che nella voce del Figlio fatto carne dichiara il co-appartenersi divino di Padre e Figlio e Spirito Santo, all'«io sono» di Dio, anch'esso risuonante nella voce del Figlio stesso, determina l'appartenenza indiscutibile della distinzione/alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo alla sfera dell'esser-Dio di Dio. Ciò è coerentemente espresso, a livello simbolico, dal fatto che il quarto vangelo, riprendendo e risignificando il grande tema veterotestamentario della «gloria» di YHWH (*kabód, dóxa*), che connota a un tempo la manifestazione e l'esclusività dell'essere e dell'agire di Dio, attesti la volontà di una reciproca «glorificazione» del Figlio da parte del Padre, e del Padre da parte del Figlio, mentre lo Spirito Paraclito viene identificato con l'evento stesso di questa

reciproca glorificazione. In ogni caso, il registro dell'unità dell'essere di Dio così come quello della Trinità di Padre, Figlio e Spirito Santo, pertengono per sé al linguaggio personologico, e come tali vanno accolti, compresi ed espressi anche a livello teoretico. Sarà questa – e giustamente – la croce che l'intelligenza cristiana del mistero dell'unitrinità di Dio rivelata in Cristo dovrà prendersi sulle spalle per accedere alla luce trasfigurante del vivere in Dio e del pensare Dio secondo il pensiero di Cristo Gesù (cf. 1Cor 2,16). Ma ciò non sarà pertinente, né viabile, se non tenendo conto di due altri dati che ulteriormente sviscerano dall'interno la dinamica personologica del «noi siamo». Il primo concerne il fatto che la nominazione stessa del Dio unico e uno come Padre, Figlio e Spirito Santo importa una precisa e ordinata relazione (*tàxis*) tra essi. Sì che il loro originario coappartenere alla sfera dell'esistenza di Dio in sé medesimo se importa, da un lato, la loro eguaglianza appunto nell'essere Dio, importa insieme, d'altro lato, la loro determinata identità: per cui, appunto, l'uno è Padre, l'altro Figlio, l'altro ancora Spirito Santo, così che l'uno – come esplicherà l'intelligenza teologica – «non è» l'altro. Anche per questa ragione ontologica – oltre che per quella dell'originaria coappartenenza di essi all'«io sono» dell'unico Dio – non è possibile pensare l'unità del «noi siamo» semplicemente come la *koinonia* risultante dalla convergenza di tre originariamente e senza ulteriore determinazione distinti. No! Il Padre è Padre, il Figlio è Figlio, lo Spirito Santo è Spirito Santo, l'uno non essendo l'altro ma ciascuno essendo l'unico vero Dio con gli altri. E *così* e *perciò* essi sono il Dio uno.

Il secondo irrefragabile dato concerne la qualità e la dinamica personologica di tale ordinata relazione. Essa è illuminata e descritta dal linguaggio dell'*agápe*, che, con crescente e impressionante creatività linguistica normata dalla fedeltà all'evento di Gesù Cristo nella sua risoluzione pasquale, è decisamente attestato nel Nuovo Testamento, da Paolo a Giovanni. La dedizione di sé, *usque ad finem*, e cioè sino all'espropriazione di sé senza residui nella libera consegna (*parádosis*), descrive, dunque, a partire da Gesù Cristo, il mistero più intimo di Dio. Sì che la prima Lettera di Giovanni può attestare l'eccedente confessione di fede corrispondente all'eccesso della rivelazione di Dio in Cristo Gesù: «Dio è *agápe*» (1Gv 4,8.16). Il che significa che l'*agápe*, quale è testimoniata dal Cristo, è l'evidenza esibita dell'unicità e *insieme* (questo è il punto!) dell'unità di Dio quale escatologicamente si rivela appunto in Cristo Gesù. Unicità: perché è l'«io sono» di

YHWH che in tal modo si dice e si dona al mondo per chi egli è in se stesso. Unità: perché in tal modo, nell'*agápe*, si dice e si dona al mondo il segreto del «noi siamo» in cui Gesù il Cristo, comunicandoci lo Spirito Santo, ha aperto alla libertà e all'intelligenza dell'uomo il Mistero di Dio per coinvolgerci graziosamente la sua creatura.

È proprio a partire da questo coinvolgimento, per la fede, nella rivelazione stessa dell'esser-uno nell'*agápe* di Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, che si evince un secondo, discriminante profilo dell'intelligenza dell'unità di *questo* Dio. Essa può soltanto avvenire, con pertinenza e frutto, accedendo, per la fede operante nell'*agápe* (cf. Gal 5,6), all'interiorità dispiegata e aperta dell'unità di Dio stesso nella sua sussistenza trinitaria. Ecco la preghiera di Gesù al Padre: «Come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi uno in noi». L'unità *di* Dio (che è Trinità) è attinta in virtù dell'unità *in* Dio (tra i fratelli in Cristo). Giunge così a compimento, in perfetta dialettica col movimento verso l'uno e l'estinzione (di libertà e conoscenza) in esso descritti dalla ricerca e dall'accesso al Divino "prima" della rivelazione, il movimento dello squadernarsi irruente e accogliente dell'«io sono» promesso nella rivelazione di Dio a Israele. In realtà, il «noi siamo» autoattestato da Gesù, essendo egli il Figlio/Parola fatto uomo, non è soltanto l'epifania, di fronte agli uomini, dell'unità nell'*agápe* del Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo, ma, in virtù di ciò, ne è la partecipazione reale nello Spirito Santo: così che tutti, appunto, sono abilitati per la grazia a vivere del mistero stesso dell'unità di Dio come figli nel Figlio. Questa partecipazione è senz'altro un fatto ontologico e come tale chiede di essere assunto nella libertà, esplicito nell'esistenza, illuminato nell'intelligenza, per quanto questo è possibile sin d'ora: nella situazione di escatologia già realizzata nella storia per l'evento di Gesù Cristo, ma proprio per questo in tensione verso il suo compimento alla fine dei tempi, ove Dio sarà «tutto in tutti» (cf. 1Cor 15,28). Tale dono/impegno, e la coscienza di fede che lo fa suo, sono d'incalcolabile importanza: perché testimoniano la consistenza piena del creaturale non nonostante o semplicemente in parallelo con il Dio della rivelazione, ma con lui, in lui, per lui e precisamente nella partecipazione di grazia all'unità della Santissima Trinità. È su questo saldissimo fondamento che poggia e ha da dispiegarsi nella trama dell'esistere, e nelle opere anche del pensare, ogni autentica forma dell'umanesimo che nasce da Cristo e si abbevera al suo Spirito. Ed è questo, in particolare, a proposito di quanto qui più da vicino c'interessa, il

formidabile compito affidato dalla rivelazione allo sviluppo dell'*intelligentia fidei* dell'unità *di e in* Dio Trinità.

5. Le due complementari intenzionalità della storia del dogma trinitario

La *traditio vivens Ecclesiae* documenta l'assunzione e la perseverante esecuzione di questo prioritario compito, cui sono appese l'esplicazione, la giustificazione e la proposizione intellettualmente rigorosa e praticamente responsabile della singolarità originale della rivelazione di Dio in Cristo. Come preannunciato, una volta che si abbraccino, con uno sguardo sintetico e insieme rispettoso dei suoi diversi momenti e delle sue diverse sfaccettature, lo scavo esercitato e le acquisizioni guadagnate dalla *traditio* circa l'unità del Dio trino, è agevole evidenziare due movimenti di pensiero o meglio due prevalenti intenzionalità, entrambi coessenziali all'illustrazione della verità rivelata nella loro necessaria convergenza, la cui individuazione e il cui raffronto può essere di grande interesse in ordine al nostro assunto.

Il primo movimento è quello che senz'altro prevale – ed è evidente, oltre che provvidenziale, che così sia stato – nei primi, decisivi secoli dello sviluppo della tradizione cristiana, cui dobbiamo, con infinita gratitudine e sempre nuovo stupore, la definizione dei dogmi trinitario e cristologico. Si tratta dell'intenzionalità che muovendo, con granitica certezza, dal dato dell'unità di Dio ricevuto dalla rivelazione veterotestamentaria e confermato da quella neoestamentaria (nonché dalla ragione filosofica, ma riletta e interiormente sostenuta e vivificata dalla fede: si pensi a sant'Agostino), accoglie e pensa l'inedito dato, ricevuto dal Nuovo Testamento, della distinta e insieme codivina alterità di Padre, Figlio e Spirito Santo. Lo straordinario risultato di questa poderosa e impegnativa operazione maturata dall'esercizio ecclesiale dell'*intelligentia fidei* nello spazio dei primi cinque secoli, essenzialmente si concentra nella confessione della perfetta *omoousía* delle tre distinte *hypostáseis* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La correlativa confessione dell'eguaglianza della divina *ousía* e della distinta sussistenza delle tre ipostasi o persone disloca infatti, implicitamente, l'affermazione dell'unità di Dio su almeno tre livelli che indissolubilmente si tengono insieme e vicendevolmente s'illuminano: l'*ousía* divina, e cioè l'esser-Dio di Dio, la sua divinità, è una e una soltanto (primo livello); essa sussiste diversamente in ciascuna delle divine persone (secondo livello); senza con ciò potersi dare nell'una a prescindere dalle altre (terzo livello). Ciò che,

nel registro metafisico, viene affermato attraverso l'unicità (in sé diversificata) dell'*ousía*, viene confermato, nel registro personologico, attraverso la dinamica trinitaria (per sé unificante nella distinzione) della *pericorese* delle divine persone. È chiaro, pertanto, a motivo dell'intenzionalità prevalente che guida in questa direzione l'intelligenza della fede, che il movimento del pensiero va dall'unità dell'essenza alla Trinità delle persone, come attesta la teologia dei Padri della Chiesa: sia quando (diciamolo con una certa semplificazione, da prendersi con la dovuta cautela e da verificarsi sul campo caso per caso), come in Oriente, si tenderà a vedere nel Padre la pienezza fontale e ricapitolativa dell'*ousía* divina realmente in tutto (eccetto la paternità) comunicata al Figlio e allo Spirito Santo; sia quando, come in Occidente, si tenderà a vedere l'*ousía* divina stessa *principaliter* esercitata nella sussistenza del Padre e insieme, cooriginariamente, espressa nella sussistenza del Figlio (il Verbo del Padre) e dello Spirito Santo (l'amore del Padre e del Figlio). La differenza, alla fine, è meno accentuata di quanto si potrebbe pensare. Ma la logica e la forma concettuale assunta dall'*intelligentia fidei* per attestare l'unitrinità di Dio in Occidente renderà più agevole, perché esigito dall'interno stesso di quest'impostazione, lo sviluppo di una dottrina articolata delle processioni e, da essa dipendente, delle relazioni. La dottrina delle processioni, in realtà, articola l'unità dinamica dell'*ousía* divina secondo il registro personologico delle missioni, dal Padre, del Figlio/Parola e dello Spirito Santo e, proprio per questo, onora ed esplicita la dinamica partecipativa per grazia del mistero dell'unità divina agli uomini. La dottrina delle relazioni, dal canto suo, nello straordinario sviluppo conosciuto (per restare in Occidente) a partire da sant'Agostino sino giungere a san Tommaso d'Aquino, formalizza, a livello ontologico, il guadagno così acquisito a proposito dell'articolazione tra unità dell'*essentia Dei* e Trinità delle persone. Tanto che Tommaso stesso, come noto, con stupefacente e arditissima penetrazione teologica, può affermare che «in Deo abstracta relatione nihil manet» (*In Sent.* I, 26, 2) e che ognuna delle tre divine persone è «relatio subsistens» (*S.Th.* I, 29, 4). Ne deriva che, metafisicamente, Dio sussiste in quanto è relazione, e per questo sussiste nelle tre persone attestate dalla rivelazione in cui, appunto, egli è se stesso: relazione di sé (il Padre) a sé (nel Verbo) in e per sé (nello Spirito Santo). Tanto che risulta assai difficile, e forse persino impossibile, spingere più in là questo movimento dell'*intelligentia fidei* che prende le mosse dall'unità

dell'*essentia Dei* articolandola nella triplice sussistenza personale così com'è attestata dalla rivelazione. Tant'è che, dopo la grandiosa sintesi tommasiana non vi son state, in fondo, che delle chiose o, più raramente, al massimo delle rigorose esplicazioni (penso a Rosmini) del vertice attinto dalla speculazione dell'Aquinate.

Ma, a questo punto, non si fa necessario – per continuare e approfondire, da un'altra prospettiva, il discorso trinitario – mettere in moto l'altro e correlativo movimento, quello, per intenderci, che riguadagna (e non semplicemente guadagna, perché da esso pur sempre parte come presupposto) l'unità di Dio, una volta che sia chiaramente e indubitabilmente affermata la Trinità delle persone? Una spia della pertinenza e fecondità, appena intuita, di questa complementare intenzionalità dell'*intelligentia fidei*, a mio avviso, è già riscontrabile in Tommaso stesso. Il quale, in più di un luogo, facendo riferimento al *proprium* della rivelazione cristica a proposito di Dio, menziona prima il dato secondo cui Dio è trino e solo in secondo luogo quello secondo cui egli è uno (cf., per tutti, *S.Th.* I, 12, 13): sembrando con ciò prudentemente e discretamente invitarci a riflettere sul fatto che l'unità di Dio può e va compresa, nella luce della rivelazione, solo a partire dalla contemplazione delle processioni/relazioni trinitarie. Del resto, l'impianto stesso della *Summa Theologiae* – come in altro luogo ho cercato di mostrare – in realtà non premette un *De Deo Uno* a un successivo *De Deo Trino*, ma semplicemente attesta con estremo vigore l'esito apofatico di un'intelligenza rigorosa e pura dell'*esse* divino nella sua immacolata semplicità che per grazia si rivela, appunto, nella missione del Figlio e dello Spirito coinvolgendo la creatura, di qui, nella grazia, alla partecipazione alla vita del Dio trino... e uno!

Ma questa che nella teologia di Tommaso d'Aquino è una suggestione appena, sia pure estremamente significativa e forse persino decisiva per la messa in opera di un prosieguo del cammino dell'*intelligentia fidei* dell'unità del Dio che è Trinità, di fatto non sarà raccolta dopo di lui. Tanto che bisogna attendere la teologia del '900, con la sequela ben nota dei precedenti che l'hanno (in un modo o nell'altro, direttamente o indirettamente) in fin dei conti preparato, per vedere riaffiorare questa istanza. A conclusione, ormai, della vivace e sostanziosa *renaissance* dell'interesse trinitario che ha segnato il '900, che cosa, infatti, risulta? In estrema sintesi, direi che senz'altro risulta la definitiva accentuazione del registro personologico

nell'illustrazione teologica del mistero della Trinità, ma con la perigliosa messa sullo sfondo (quando non addirittura con un pratico oblio) del registro ontologico dell'unità di Dio o, meglio detto, del Dio uno. Il che è stato propiziato, da un lato, dall'affermarsi del pensiero personalista e dialogico e dal ritorno *sic et simpliciter* al Nuovo Testamento senza talvolta adeguatamente tener conto della mediazione ermeneutica della *traditio*, e, dall'altro, dalla critica, spesso preconcepita e indiscriminata, al pensiero metafisico. Ciò ha portato, mi sembra, a un duplice esito. Per un verso, un consistente, e forse addirittura prevalente filone della teologia trinitaria contemporanea, ha finito col ridurre di fatto il pensiero dell'unità di Dio alla *koinonia* o *pericorese* dinamica delle tre divine persone: troppo facilmente così archiviando la lezione metafisica della grande tradizione, ma insieme non riuscendo a dar ragione di quel principio dell'unicità/unità di Dio che segna la rivelazione – come s'è visto – non solo dell'Antico, ma anche del Nuovo Testamento, e così, in definitiva, mancando al compito imprescindibile di riguadagnare e ripensare l'unità ontologica di Dio “dopo” l'affermazione della sua Trinità personale. Lasciando con ciò anzi intravedere all'orizzonte il pericolo di un, almeno inconsapevole e larvato, triteismo. Per un altro verso, ma assai più raramente, s'è tentato in verità di compiere il passo in avanti oggi richiesto, avvertito, ormai, come ineludibile, ma con risultati in fin dei conti non del tutto soddisfacenti: sia nella linea di chi (da K. Barth a K. Rahner) ha voluto garantire l'unità di Dio parlando di un unico soggetto assoluto che si rivela e comunica in tre distinte sussistenze (ma così non si sfiora il modalismo, cedendo alla suggestione dell'enfasi moderna del soggetto, e, in ogni caso, non si ritorna a una forma di unità previa alla distinzione e quindi non attraversata dall'alterità/diversità personologica attestata dalla rivelazione?); sia nella linea di chi (H.U. von Balthasar), per onorare la distinzione personale ed esprimere al tempo stesso l'esser-uno di Dio secondo la logica dell'*agápe* attestata dal Nuovo Testamento, ha proposto di ripensare l'*essentia Dei* come l'evento agapico che accade nel processo triipostatico delle processioni. Il che è senz'altro vero, dal punto di vista della descrizione fenomenologica: senza però che ne venga con ciò con pertinenza dischiuso il significato ontologico.

6. Una conclusione prospettica: l'esse agapico della *relatio*

A mio avviso – e con questa considerazione mi avvio alla conclusione semplicemente prospettica che avevo in esordio promessa – la via più pertinente e propizia è quella di riprendere con determinazione e vigore il discorso là dove l'ha lasciato la teologia di Tommaso d'Aquino, peraltro offrendo la preziosa suggestione che s'è detto, tenendo insieme adeguatamente conto delle acquisizioni, ma più ancora delle suggestioni, offerte dal pensiero personalista e dialogico moderno e contemporaneo, e soprattutto cercando d'immergere il tutto – come auspicato dal titolo suggerito alla nostra riflessione – nella luce della rivelazione, e cioè nell'assunzione consapevole e riflessa della logica inedita e peculiare del comunicarsi di Dio a noi, in Gesù Cristo, per chi egli è, al fine di coinvolgerci nella sua stessa vita: «Che tutti siano uno come io e te siamo uno». In concreto, mi pare d'intuire che vada a tal fine ripreso e spinto sino in fondo il discorso della relazione *in divinis* alla luce del Nuovo Testamento e del culmine pasquale della missione di Gesù Cristo, per penetrare così, dal di dentro dell'evento della dedizione di sé reciproca e trinitaria delle tre divine persone, nella logica dell'unità essenziale di Dio espressa in un linguaggio personologicamente adeguato al *novum*, sempre eccedente e ulteriore, della rivelazione di Dio stesso a noi, sue creature.

La definizione tommasiana della persona divina come *relatio subsistens*, in verità, dice due cose in uno: dice, da un lato, che Dio in quanto Dio sussiste sempre e solo nel modo della relazione, e cioè nella paradossale coincidenza di *esse-in* ed *esse-ad*; e con ciò, correlativamente, dice che ciascuna delle persone divine sussiste come relazione (alle altre). In questo modo la *relatio qua talis* dice l'essenza di Dio, e dunque ciò che le persone sono in quanto sono Dio. Dio (e ognuna delle persone divine che è l'unico Dio) è relazione. Ma, per sé, la definizione dell'*essentia Dei secundum relationem*, se formalmente dice la Trinità dell'unico Dio, non dice invece formalmente l'unità di Dio in quanto essa è intrinsecamente espressa dalla Trinità delle persone come *relationes subsistentes*. Si comprende, di qui, come la dottrina di Tommaso stesso indirizzi lo sguardo verso *questa* unità che, essendo senz'altro presupposto (apofaticamente raggiunto dall'intelligenza umana nel suo esercizio puramente razionale) dell'essere di Dio in quanto Dio, si rivela per ciò che è in e mediante la rivelazione, nel Figlio/Parola fatto carne, del suo esser-uno col Padre nello Spirito: proprio così liberamente e

graziosamente coinvolgendoci nel ritmo della vita del Dio Unitrino. Di qui la necessità – e, prima, l'impagabile dono – di contemplare, nell'attestazione della rivelazione trinitaria offerta dal Nuovo Testamento, lo spessore e la dinamica personologico-dialogale della relazione che il Figlio/Parola fatto carne vive, anzi è, nei confronti del Padre, la quale relazione, a sua volta, è icona della relazione che il Padre stesso vive, anzi è, nei confronti del Figlio/Parola, relazioni entrambe (quella del Padre e quella del Figlio) che si compiono (e si partecipano ciascuna per la sua parte) nella relazione che nello Spirito Santo vive, che lo Spirito Santo anzi egli stesso è quale soffio della vita di Dio. Ciò viene a dire due cose. Innanzi tutto che la relazione in Dio, essendo Dio per sé relazione e dunque Trinità, dice l'esser-uno di Dio quando essa sia intesa, in conformità con la rivelazione neotestamentaria, come relazione esprimendosi al tempo stesso nella reciprocità (Padre/Figlio) e nella terzietà (Spirito Santo). *Lesse* della *relatio*, essendo in Dio sostanziale, infatti, lo è perché alla relazione del Padre al Figlio perfettamente corrisponde la relazione del Figlio al Padre così che, in virtù di questa perfetta reciprocità, il Padre e il Figlio sono uno in quel terzo da loro distinto che è lo Spirito Santo essendo, proprio così, ciascuno dei tre uno con gli altri. L'esser-uno di Dio, dunque, si esprime (ecco il "prima", se così possiamo dire) e al tempo stesso è espresso (ecco il "dopo") dalle relazioni delle tre divine persone in virtù della *táxis* ordinata delle processioni, da intendersi – in conformità all'attestazione neotestamentaria – secondo la logica rigorosa della reciprocità e della terzietà. In fondo, è quanto Tommaso d'Aquino intuiva a proposito della duplice unità di Dio: quella detta *essentialiter* e quella detta *personaliter* (In Jo. 17, 26), ma con in più la giustificazione ontologica di ciò scaturente dalla logica personologica stessa della rivelazione.

Di qui, infatti, si evince la seconda cosa che scaturisce dall'ascolto della rivelazione. E cioè che una tale relazione è propriamente quella che il Nuovo Testamento esprime nella semantica dell'*agápe*, essendo l'*agápe* non già una relazione univoca e unidirezionale, ma riassumendo essa nella pregnanza del suo concetto, normato dall'inedito dell'evento cristico, la gratuità: del dono di sé, della reciprocità e della terzietà, e cioè il ritmo trinitario dell'amare, dell'essere amati e dell'essere così uno (essendo distinti e sempre aperti all'altro e al nuovo) nell'amore. L'*agápe*, infatti, è per definizione, secondo la logica della rivelazione, l'unità che sgorga dalla gratuità infinita del dono di sé che gratuitamente evoca il dono infinito di sé in risposta e

che si consuma nella gratuità della *koinonia* infinitamente aperta e libera dei distinti che reciprocamente donano se stessi l'uno all'altro. L'esser-uno di Dio che – come Tommaso d'Aquino limpidamente mostra – è nascosto nel segreto della sua assoluta semplicità, si squaderna così, *per revelationem*, nel ritmo trinitario della gratuità dell'*agápe* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Gratuità che significa – ecco la dedizione di sé del Figlio fatto carne sulla croce e sino all'abbandono (*kenosi*) – espropriazione esautiva di sé sino all'annichilamento nell'amore, da parte di ciascuno dei tre, perché l'altro sia: così il Padre genera il Figlio, così il Figlio riconosce Padre il Padre, così il Padre e il Figlio si ritrovano nello Spirito Santo. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, dunque, sono ciascuno il Dio uno nella gratuità della dedizione piena di sé agli altri e nella risposta gratuita della dedizione piena di essi a ciascun altro. Così che, contemplando l'esser-uno di Dio in ciascuno, si è con ciò stesso e al tempo stesso rinviati a contemplare l'esser-uno di Dio negli altri. Senza che mai si possa del tutto e definitivamente afferrare il Mistero inesauribile così rivelato, vero «rovetto ardente» in cui brucia, senza consumarsi, l'esser-uno di Dio e in Dio di tutto ciò che è. Anche e soprattutto in questo caso vale l'inderogabile principio: *si comprehendis non est Deus*. Eppure, a partire di qui, tutto è trasfigurato di luce nuova.

Si può arguire da ciò come la formula che, nel Nuovo Testamento, confessa che «Dio è *agápe*» vada intesa rigorosamente in senso ontologico. Nella luce della rivelazione, infatti, Dio «è» in quanto gratuitamente dà se stesso nel ritmo trinitario della dedizione kenotica delle tre divine persone, in se stesso e al di là di se stesso, nella creazione. Egli, perciò, è uno essendo *agápe*. Così che anche noi, sue creature, possiamo – secondo la preghiera di Gesù e nella partecipazione di questa stessa *agápe* – esser fatti per grazia uno nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, diventando così ciascuno pienamente se stesso secondo Dio.

Sommario

L'unità di Dio, secondo la rivelazione cristiana, è per sé attraversata dalla Trinità (di Padre, Figlio e Spirito Santo) che si fa dimora accogliente, per grazia, della molteplicità della creazione, una Trinità che, essendo di/in Dio, non è perciò estranea ed estrinseca all'esser-uno di Dio ma, ontologicamente interiore, ne è l'esplicazione, la vita e la bellezza. Per guardare con pertinenza a questo Mistero, è utile distinguere tre tappe fondamentali nell'intelligenza progressiva dell'unità di Dio: la prima descrivente il cammino dell'esperienza religiosa e poi della filosofia greca "prima" della rivelazione; la seconda coincidente con la rivelazione attestata dall'Antico Testamento; la terza descritta dalla rivelazione di e in Gesù Cristo in quanto attestata dal Nuovo Testamento. A partire di qui, e tenendo conto, nella luce risolutiva della rivelazione cristiana, delle prime due tappe, si sviluppa l'intelligenza credente normata nel e dal dogma della Chiesa, la quale, a sua volta, può esser vista come esprimendosi in due direzioni o con due intenzionalità complementari: la prima rivolta a esprimere, in coerenza con la rivelazione, la reale e definitiva distinzione personale di Padre, Figlio e Spirito Santo senza con ciò contraddire l'unità dell'essere di Dio in quanto Dio; la seconda – oggi di singolare attualità – rivolta a ripensare tale unità precisamente in riferimento alla Trinità così affermata. L'unità di Dio, dunque, "prima" (in via inventionis) della sua Trinità, ma al tempo stesso anche "dopo" (sempre in via inventionis) di essa. In modo tale da poterle pensare e percepire e fruire, in desiderante e paziente attesa della visio facies ad faciem, rigorosamente insieme.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

MARIA LA THEOTOKOS

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

UNITÀ E RELAZIONE: LA *SCHESIS* NELLA DOTTRINA TRINITARIA DI GREGORIO DI NISSA

GIULIO MASPERO

PATH 11 (2012) 301-326

1. Introduzione

Una chiara linea di sviluppo della teologia contemporanea è lo sforzo di comprendere in modo più approfondito la dimensione ontologica della dottrina trinitaria, accompagnato dalla ricerca di quei riflessi che la novità riconosciuta grazie alla rivelazione di Dio uno e trino permette di cogliere a livello creaturale, in particolare nell'uomo.¹ In questo contesto svolgono un ruolo fondamentale le categorie di persona, relazione e comunione.² In alcuni casi, esse vengono proposte in alternativa rispetto alla sostanza: da tali prospettive, l'unità divina non sarebbe connessa a quest'ultima, ma alla comunione personale. Tale opposizione ha suscitato reazioni critiche.³

¹ Si veda il contributo di L. ŽAK, *Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria*, in questo stesso fascicolo alle pp. 439-464. Cf. anche ID., *Premessa: Verso un'ontologia trinitaria*, in L. ŽAK - P. CODA, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-25.

² Si vedano i contributi di L. Ayres, A. Cordovilla Pérez e K. Tanner, in R. WOZNIAK - G. MASPERO (a cura), *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012.

³ Cf. M. LEVERING, *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian theology*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 202-210.

Lewis Ayres è stato particolarmente severo nel giudizio sulle ontologie relazionali caratterizzate da un simile approccio.⁴

Uno degli esempi più illustri di questa dialettica tra comunione personale e unità sostanziale è la teologia di John Zizioulas. Egli ripercorre la storia del dogma trinitario per mostrare il ruolo essenziale del riconoscimento della persona del Padre come fondamento dell'unità divina. Questo passaggio segna, secondo il Metropolita di Pergamo, il superamento della concezione filosofica che poneva la ragione dell'unità divina nella sostanza piuttosto che nella persona del Padre.⁵ Per questo egli è decisamente critico rispetto al pensiero trinitario di Agostino, accusato di affermare *in divinis* la priorità della sostanza sulla dimensione personale, appoggiandosi a una concezione di relazione di marca neoplatonica.⁶

Agostino è chiaramente la fonte di Joseph Ratzinger, che in *Introduzione al Cristianesimo*, già nel 1968, metteva in particolare evidenza la portata rivoluzionaria della concezione metafisica della relazione introdotta dal pensiero trinitario.⁷ Sembra, allora, interessante studiare lo sviluppo del concetto di relazione e la sua applicazione alla riflessione trinitaria in particolare da parte di Gregorio di Nissa. Si cercherà di verificare se nel pensiero di questo Padre greco si osservi opposizione tra relazione e sostanza, e fino a che punto l'intenzione della sua riflessione sia ontologica. Il metodo della ricerca si fonda sull'analisi terminologica, a partire dallo studio delle ricorrenze di *σχέσις* nelle opere trinitarie del Nisseno, lette sullo sfondo dello sviluppo di questa categoria dall'ambito filosofico iniziale a quello propriamente trinitario.⁸ Si cercherà, così, di approfondire la comprensione

⁴ Cf. L. AYRES, *(Mis)Adventures in Trinitarian Ontologies*, in J. POLKINGHORNE, *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Cambridge 2010, pp. 130-145.

⁵ «If otherness is to be ontologically primary, the one in God has to be a person and not a substance, for substance is a *monistic* category by definition (there can only be one substance and no other in God), while a person, such as the Father, is inconceivable without relationship to other persons» (J. ZIZIOULAS, *Communion & otherness: further studies in personhood and the church*, T&T Clark, London 2006, pp. 33-34).

⁶ Cf. J. ZIZIOULAS, *Relational Ontology: Insights from Patristic Thought*, in J. POLKINGHORNE, *The Trinity and an Entangled World*, Eerdmans, Cambridge 2010, p. 147. La concezione relazionale di Agostino è qui identificata con quella di PLOTINO in *Enneadi* VI, 1, 8-9 e con la dottrina di Porfirio.

⁷ Cf. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 140-141. La prima edizione tedesca è dell'anno precedente.

⁸ Si ringrazia in modo particolare Riccardo Chiaradonna, dell'Università degli Studi di Roma Tre, i cui preziosi suggerimenti sono stati essenziali per la parte filosofica del presente

del rapporto tra l'unità della Trinità e le categorie di relazione, natura e sostanza, in uno dei momenti più importanti della tradizione patristica greca e dello sviluppo del dogma trinitario.

2. Gli esordi

Il termine *σχέσις* deriva dalla radice indoeuropea *segh*, a cui risale il verbo *ἔχω*. Il significato fondamentale è quello di *condizione* posseduta, da cui discendono la *posizione* e la *relazione*, in ogni senso, sia grammaticale, sia fisico, sia ontologico. Da un punto di vista dell'evoluzione filosofico-teologica questa connessione con il verbo *avere* risulta fondamentale.

Le ricorrenze più antiche del termine sono quelle del composto *ἐπίσχεσις*, presente nel linguaggio omerico, dove il prefisso fa emergere, dal senso fondamentale del tenere, l'accezione del ritardo e della riluttanza.⁹

In Eschilo compare *σχέσις* nei *Sette contro Tebe*, indicando l'equipaggiamento del guerriero e l'armatura.¹⁰ In Platone il termine fa la sua comparsa tre volte: con un significato simile a quello di Eschilo nella *Repubblica* (452.c.2); nel *Timeo* (24.b.4), ancora in riferimento all'armatura; nel senso di *trattenere* quando *σχέσις* appare nell'analisi del linguaggio nel *Cratilo* (424.a.9).

In Aristotele si trova una ricorrenza di *σχέσις* nella *Historia animalium* (638b.17) in riferimento al ritardo delle mestruazioni. Il termine appare anche nei frammenti, nel senso delle relazioni familiari, come quella tra marito e moglie (*σχέσιν ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα*),¹¹ ma la terminologia può essere qui fortemente influenzata dagli autori che ne riportano il pensiero. Non consta che Aristotele abbia usato questo vocabolo per riferirsi alla relazione in ambito metafisico. Nel VII libro delle *Categorie*¹² si fa ricorso, invece, al *πρός τι* per indicare il relativo, esemplificato come doppio, mezzo

lavoro. Si ringraziano anche Iñaki Yarza, della Pontificia Università della S. Croce di Roma, e, per la parte teologica, Lucas Francisco Mateo-Seco, dell'Università di Navarra, e Manuel Mira, della Pontificia Università della S. Croce.

⁹ OMERO, *Odyssea*, 17, 451

¹⁰ ESCHILO, *Septem contra Thebas*, 507,

¹¹ ARISTOTELE, *Fragmenta varia* IV, 182, 4.10.19.30.

¹² Cf. M. MIGNUCCI, *Aristotle's Definitions of Relatives in Cat. 7*, in «Phronesis» 31 (1986) 101-127.

o maggiore, nell'elenco delle dieci categorie.¹³ Nella trattazione dedicata alla relazione, si dà la seguente prima definizione:

Si dicono relative (πρὸς τι) tutte quelle realtà che sono dette essere ciò che sono a partire da altre realtà (ἐτέρων) o, come sia altrimenti, in riferimento (πρὸς ἕτερον) ad un altro.¹⁴

In questa categoria rientrano l'abito (ἔξις), la disposizione (διάθεσις) e la scienza (ἐπιστήμη).¹⁵ Il contesto e gli esempi chiariscono che il termine relativo è espresso sia dal genitivo sia dalla preposizione πρὸς. Una connessione etimologica con la σχέσις può essere intravista nell'accostamento di πρὸς τι al πῶς ἔχει, come avviene nell'ulteriore definizione:

Sono relazionali (τὰ πρὸς τι) quelle realtà per le quali l'essere si identifica con l'essere in una certa relazione a qualcosa (πρὸς τί πῶς ἔχειν).¹⁶

Da questa seconda definizione il ragionamento di Aristotele conclude che nessuna sostanza può essere annoverata tra i relativi (οὐδεμία οὐσία τῶν πρὸς τί ἐστίν).¹⁷ L'affermazione è ribadita nella *Metafisica*, laddove si sostiene che le realtà relazionali sono minime (ἥμιστα) rispetto alle altre realtà dal punto di vista della densità ontologica.¹⁸ La relazione è definita, per questo, una specie di escrescenza (παρὰφυάδι) dell'essere.¹⁹

Un ulteriore uso notevole del termine è in Euclide, negli *Elementi*, dove si introduce la seguente definizione:

Un rapporto (λόγος) è una sorta di relazione (σχέσις) rispetto alla misura tra due grandezze dello stesso genere.²⁰

Da un punto di vista della storia del termine è rilevante l'accostamento di λόγος e σχέσις, qui ricondotti evidentemente all'ambito del rapporto necessario. Il testo continua definendo il rapporto reciproco (λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα) fra le stesse grandezze. Ciò rende questa ricorrenza ancor più interessante per lo studio dell'evoluzione teologica dell'espressione, in

¹³ ARISTOTELE, *Categoriae*, 1b 29-2a 1.

¹⁴ *Ibid.*, 6a 36-37.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 6b 2-3.

¹⁶ *Ibid.*, 8a 31-32.

¹⁷ *Ibid.*, 8b 21.

¹⁸ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1088a 23-24.

¹⁹ Cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

²⁰ EUCLIDE, *Elementa*, V, 3,2.

quanto la disputa ariana nel sec. IV verterà proprio sulla subordinazione del *Logos* divino fondata, come si vedrà, sulla sua relazione reciproca al Padre (πρὸς ἄλληλα σχέσις).

Ma prima di analizzare l'uso propriamente teologico del termine, è necessario soffermarsi sulla sua evoluzione in ambito filosofico, particolarmente per quanto riguarda lo stoicismo (a), la storia dell'interpretazione delle categorie aristoteliche (b) e la sua rilettura nel neoplatonismo (c).

3. L'evoluzione filosofica

Un contributo essenziale alla riflessione sul relativo è apportato dagli Stoici, i quali più che di categorie parlavano di una suddivisione in quattro generi, tradizionalmente ricondotta all'autorità di Crisippo.²¹ Secondo la testimonianza di Plotino²² questi generi sono: i sostrati (ὑποκείμενα), le qualità (ποιά), l'essere in un certa condizione (πὼς ἔχοντα) e l'essere in una certa condizione in relazione a qualcosa (πρὸς τι πὼς ἔχοντα). Quest'ultima suddivisione si rivelerà particolarmente rilevante in ambito sia filosofico che teologico. Si tenga presente che non si ha sufficiente conoscenza diretta della teoria stoica dei relativi. A parte alcune testimonianze indirette, uno dei testi più rilevanti si trova nel commento alle categorie di Simplicio (165,32-166,29).²³

Gli Stoici²⁴ sembrano negare esistenza (ὑπάρχει) reale ai relativi,²⁵ relegandoli a livello logico e concettuale (ἐν ἐπινοίᾳ), anche se inseparabilmente connessi al mondo fisico, per la concezione stessa delle categorie e della cosmovisione stoica.²⁶

Nell'ambito della tradizione platonico-aristotelica, si intersecheranno due tendenze principali: da una parte la tradizione platonica considererà i

²¹ Per una sintesi e per la più recente bibliografia, si veda R.W. SHARPLES, *Peripatetic Philosophy, 200 BC to AD 200*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 62-63.

²² Cf. PLOTINO, *Enneades*, VI, 1, 25.

²³ Cf. M. MIGNUCCI, *The Stoic notion of relatives*, in J. BARNES - M. MIGNUCCI (edd.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum (Pontignano, August 21-28, 1986)*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 132.

²⁴ Si veda, ad es., la testimonianza di Sesto Empirico, in SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, VIII, 453,1-454,1.

²⁵ Cf. A. GRAESER, *Plotinus and the Stoics: a preliminary study*, Brill, Leiden 1972, p. 99.

²⁶ Cf. M.L. COLISH, *The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages*, I, Brill, Leiden 1985, pp. 55-56.

relativi come una sovracategoria che raccoglie tutto l'ambito non sostanziale, dall'altra li si collocherà al gradino più basso degli accidenti.

Il primo approccio cerca di far convergere l'analisi categoriale di Aristotele con il pensiero platonico, riconducendo tutte le categorie non sostanziali al *πρός τι* e riportando la distinzione fondamentale a quella tra assoluto e relativo, che aveva caratterizzato l'Antica Accademia.²⁷ Il rapporto tra la concezione platonica e aristotelica del *πρός τι*, insieme alla possibilità che esistesse l'idea del relativo, sembra fossero diventati temi classici nella tradizione dei commentatori del pensiero dello Stagirita.²⁸ Ciò è chiaro nell'opera di Alessandro di Afrodisia, vissuto ad Atene a cavallo tra il II e il III sec. dell'era cristiana. Egli ha svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo del termine *σχέσις*: tra gli autori precedenti al V sec. d.C. è quello che presenta il numero massimo di ricorrenze del termine, utilizzato più di 160 volte.

La ragione sembra essere proprio la discussione sulle categorie aristoteliche e il tentativo di armonizzarle con la tradizione platonica. Rifacendosi al rapporto profondo tra Platone e i Pitagorici, rapporto che sarebbe stato riconosciuto anche da Aristotele, Alessandro spiega che nella concezione platonica le realtà sensibili non possono essere definite, ma che sia il loro essere sia le loro definizioni dipendono dalle idee sovrasensibili.²⁹ La molteplicità delle realtà sensibili esisterebbe per partecipazione, ma, secondo Aristotele, i Platonici

dicevano che non ci sono idee di tutti gli enti sensibili. Infatti, sostenevano che non ci fossero idee di quegli enti tra i relativi (*ἐν τοῖς πρὸς τι*) che sono per relazione (*κατὰ σχέσιν*), ma nemmeno di quelle realtà che sono contro natura, né in genere di quelle che sono cattive.³⁰

Il testo mostra come la terminologia della *σχέσις* inizi a giocare un ruolo fondamentale nell'analisi dei *πρός τι*. Alessandro rifiuta la tesi che ci possano essere idee anche dei relativi, affermando che nemmeno i Platonici lo sostenessero, poiché:

²⁷ Cf. J. DILLON, *The Middle Platonists*, Duckworth, Bristol 1977, p. 279.

²⁸ Si trova l'uso di *σχέσις* nell'analisi dei *πρός τι* anche in ambito scettico: cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus logicos*, II, 161-165. Si veda anche D.C. BALTZLY, *Porphyry and Plotinus on the reality of relations*, in «Journal of Neoplatonic Studies» 6 (1998) 58.

²⁹ Cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 50, 12-16.

³⁰ *Ibid.*, 50,24-51,2.

Le idee sussistono di per sé in quanto sono sostanze, mentre i relativi (τὰ δὲ πρὸς τι) hanno l'essere nella relazione reciproca (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει).³¹

Entra qui in gioco una categoria che sarà essenziale per lo sviluppo teologico, la πρὸς ἄλληλα σχέσις, che, per quanto visto, è legata proprio alla dimensione accidentale del relativo. Questa espressione, che si è già vista in Euclide in riferimento al rapporto reciproco, appare altre dodici volte negli scritti di Alessandro³² ed è presente anche nella terminologia di Galeno.³³

Fondamentale è poi il pensiero di Plotino. In *Enneadi* VI, 1, 2 si afferma chiaramente che non ci può essere genere comune che abbracci sia la dimensione intellegibile sia quella sensibile. Solo quest'ultima è caratterizzata dai πρὸς τι, la cui discussione viene svolta con estrema attenzione e profondità, indagando se in essi si dia una comunanza di genere e se la relazione abbia una sussistenza propria (εἰ ὑπόστασις τις ἢ σχέσις ἐστὶν αὐτῇ).³⁴ Tra gli esempi si trovano i classici, con le coppie destro-sinistro, padre-figlio, servo-padrone, insieme alle posizioni, come seduto o in piedi.

Sembra notevole, nella prospettiva del pensiero teologico dei Cappadoci, l'affermazione che la scienza (ἐπιστήμη), per la sua relazione con lo scibile (ἐπιστητόν), può avere un'esistenza attuale (τινὰ κατ' ἐνέργειαν ὑπόστασιν) attraverso la forma dello scibile stesso.³⁵ La terminologia ha un'evidente rilevanza per le discussioni trinitarie, nelle quali ἐνέργεια e ὑπόστασις sono elementi essenziali, lo stesso si può dire dell'affermazione che le relazioni possono essere viste solo come frutto nel nostro giudizio quando riguardano confronti e posizioni, ma non nel caso delle relazioni mutue (πρὸς ἄλληλα) che hanno una valenza ontologica particolare.³⁶

Plotino mostra così una distinzione tra la σχέσις e i πρὸς τι, riconoscendo che è la prima a porre in essere i secondi in quanto distinti dalla

³¹ *Ibid.*, 83,23-26.

³² Un'altra volta in ID., *In Aristotelis metaphysica commentaria* 397,31; e poi in *De mixtione* 223,13; *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* 380,20 e 406,12; *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria* 407,3; *In librum de sensu commentarium* 65,19; 112,22; 127,6.9.13.16; *In Aristotelis meteorologicorum libros commentaria* 39,18.

³³ Per es. a proposito delle parti dell'anima in GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis* IX, 9, 16,4, e anche nell'*Institutio logica* XIII, 12,5 e nell'*In Hippocratis librum de officina medici commentarii* III 18b, 690,15.

³⁴ Cf. PLOTINO, *Enneadi* VI, 1, 6,1-3.

³⁵ Cf. *ibid.*, VI, 1, 6,13-15.

³⁶ Cf. *ibid.*, VI, 1, 6,28-30.

natura dei sostrati (τὰ ὑποκείμενα) nei quali vengono ad essere. Si riconosce in questo modo che la σχέσις ha ὑπόστασις, che esiste.³⁷

La domanda successiva, che si pone Plotino, è quale sia questo essere che consiste nella reciprocità (τὸ εἶναι τοῦτο τὸ παρ' ἀλλήλων), quale esistenza comune (κοινήν τὴν ὑπόστασιν) esso possieda. Non può trattarsi di qualcosa di corporeo, ma deve essere una realtà incorporea che stia nei soggetti o fuori di essi (ἐν αὐτοῖς ἢ ἔξωθεν).³⁸ La risposta sembra di sommo interesse per la teologia trinitaria nel suo confronto con il neoarrianesimo. Plotino scrive, infatti:

Dunque, per i casi sopra menzionati, cioè l'agente e la scienza, si deve porre una relazione che agisce (ἐνεργή τὴν σχέσιν) secondo l'azione (κατὰ τὴν ἐνέργειαν) e il principio formale (λόγον) nell'azione, mentre negli altri casi la relazione è una partecipazione della forma e del principio formale (εἶδους καὶ λόγου).³⁹

Quindi i relativi sono fondati ontologicamente dalla σχέσις, che è ricondotta ai principi formali e alla partecipazione alle forme.⁴⁰ Si noti che, come esempio di agente, Plotino cita proprio il padre. La conclusione della trattazione plotiniana è che i relativi non possono essere ricondotti a un unico genere, perché sono troppo diversi e finirebbero per essere contati nella stessa categoria con i propri contrari. Sarebbe come se il vivente venisse unito al non vivente.⁴¹

La σχέσις viene letta dalla prospettiva della partecipazione ed è accostata al λόγος come principio formale. Ad essa è riconosciuta autentica esistenza (ὑπόστασις), in particolare per quanto riguarda il rapporto reciproco (πρὸς ἀλλήλα σχέσις), che sarà fondamentale nella trattazione teologica. Questo collegamento con la struttura partecipativa sarà essenziale per comprendere lo specifico della concezione cappadoce della σχέσις, in quanto questa connessione necessaria con la partecipazione dovrà essere superata per applicare la relazione alla Trinità. Evidente controprova dell'impossibilità di applicare la costruzione plotiniana alla relazione reciproca ed eterna del Padre e del Figlio è l'affermazione che l'Uno deve

³⁷ Cf. *ibid.*, VI, 1, 7,11-18.

³⁸ Cf. *ibid.*, VI, 1, 8,2-5.

³⁹ *Ibid.*, VI, 1, 9,1-4.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, VI, 1, 9,7-8.

⁴¹ Cf. *ibid.*, VI, 1, 9,25-38.

trascendere il pensiero, proprio perché quest'ultimo presuppone identità e alterità (ἐτερότητα καὶ ταυτότητα), alterità che è legata alla relazione con ciò che è altro (τῇ πρὸς αὐτὸ ἐτέρου σχέσει). Ma, afferma Plotino, chi pensa se stesso non può essere semplice (οὐχ ἀπλοῦς γίνεται νοῶν ἑαυτόν).⁴²

Questo notevole progresso nella comprensione ontologica della teoria della relazione nei commentatori neoplatonici di Aristotele è confermato dall'analisi svolta da Alessandro Conti. A suo avviso, mentre lo Stagirita conosceva solo la nozione di relativo (πρὸς τι), i neoplatonici sviluppano lo strumento concettuale della relazione (σχέσις). Per questo è essenziale il valore ontologico e non meramente concettuale o logico da loro assegnato alle dieci categorie, così come il fatto che considerassero la distinzione tra di esse come reale e non solo di ragione. Gli accidenti erano considerati forme inerenti alle sostanze, in modo tale che la realtà *padre* fosse composta di una sostanza e di una certa forma accidentale, cioè il rapporto al figlio.⁴³

La trattazione delle categorie da parte di Plotino fu criticata e sviluppata dal suo discepolo Porfirio. Molti autori sottolineano le differenze nella loro posizione, anche se altri hanno cercato di dimostrare il contrario.⁴⁴ Un'evidente differenza nella dottrina porfiriana, rispetto a Plotino, è l'affermazione che il relativo non può essere mai considerato sostanza,⁴⁵ nemmeno nel caso della parte di una sostanza come per la mano.⁴⁶ Secondo Porfirio, non si può neppure parlare di relativo al singolare, ma sempre e solo al plurale,⁴⁷ perché i πρὸς τι non possono essere degli assoluti, ma consistono in una relazione a qualcosa d'altro (οὐκ ἔστιν ἀπόλυτα τὰ πρὸς τι ἀλλ' ἐν σχέσει τινὸς πρὸς ἄλλο τι).⁴⁸ Porfirio spiega che l'essere dei relativi (πρὸς τι) consiste nell'avere relazione (σχέσις) a un altro ente correlativo, il cui essere a sua volta consiste nella relazione al primo. Citando

⁴² Cf. *ibid.*, VI, 7, 39,5-12.

⁴³ Cf. A. CONTI, *La teoria della relazione nei commentatori neoplatonici delle Categorie di Aristotele*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 38 (1983) 259-283, specialmente le pp. 260-262.

⁴⁴ Cf. F.A.J. DE HAAS, *Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's Categories?*, in «Phronesis» 46 (2001) 492-526.

⁴⁵ Cf. C. EVANGELIOU, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Brill, Leiden 1988, p. 170.

⁴⁶ Cf. PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem*, 126,10-23.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 111,22-25.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 112,1-2.

come esempio il caso del quattro e del due, che sono reciprocamente in rapporto (ἐν λόγῳ) di doppio e di metà,⁴⁹ Porfirio scrive:

Dunque, i relativi (πρὸς τι) consistono nella relazione mutua (σχέσις πρὸς ἄλληλα) dei soggetti (ὑποκειμένων) e non nei soggetti stessi che sono in relazione, il cui essere non è lo stesso della relazione mutua. Ma la relazione mutua dei relativi consiste nell'essere disposti in un certo modo in rapporto ad un'altra realtà (τὸ πρὸς τί πως ἔχειν), in modo tale che i relativi sono quelle realtà il cui essere consiste nell'avere un rapporto reciproco (τῷ πως ἔχειν πρὸς ἄλληλα).⁵⁰

Si nota nel testo il convergere delle diverse definizioni presenti nella tradizione aristotelica verso una concezione di relazione che ha nella reciprocità l'elemento fondante. Alla πρὸς ἄλληλα σχέσις è riconosciuto così uno statuto ontologico reale e ben preciso, distinto rispetto a quello dei soggetti cui la relazione inerisce e in dipendenza da esso.⁵¹ Si ha così una netta distinzione tra la sostanzialità dei soggetti e l'essere della relazione. Questa aggiunge realmente qualcosa ai soggetti stessi, e questo qualcosa è identificato, come già in Plotino, con il termine λόγος. Infatti, il quattro è qualcosa di più se si considera che è il doppio del due, così come avviene per quest'ultimo se ci si rende conto che è la metà del quattro.⁵²

Essi sono dei relativi (πρὸς τι) perché partecipano del rapporto (λόγου) di doppio e metà. E il rapporto (λόγος) si osserva proprio nel caso di due realtà in relazione reciproca (σχέσιν πρὸς ἄλληλα).⁵³

L'importanza dal punto di vista del pensiero teologico di questo collegamento tra il λόγος e la πρὸς ἄλληλα σχέσις è evidente. La formula euclidea è qui sullo sfondo, ma essa viene riletta in termini metafisici. Porfirio, nella sua precisione, mette in evidenza come la convergenza di σχέσις e λόγος implica che essi siano associati a un termine intermedio, che connette ontologicamente due sostanze o due enti diversi. L'espressione usata, μέσον, è molto significativa:

⁴⁹ Cf. *ibid.*, 124,17-21.

⁵⁰ *Ibid.*, 124,21-25.

⁵¹ Cf. *ibid.*, 124,27-28.

⁵² Cf. *ibid.*, 124,30-125,3.

⁵³ *Ibid.*, 125,3-5.

La relazione (σχέσις) è come un termine intermedio (μέσον) tra i soggetti, per il quale i termini relativi (τὰ πρὸς τι) sussistono, acquisendo qualcosa in più oltre ai soggetti, che non è altro che l'indicare un certo legame (συνάφειαν) osservato tra di essi, in forza del quale sono chiamati così, [cioè relativi].⁵⁴

Significativo per la prospettiva trinitaria è anche l'uso di συνάφεια. La relazione implica, dunque, un guadagno ontologico, ma essa rimane esterna all'ente, anzi essa per definizione si dà *tra* enti diversi. Questo essere reale rimane comunque minimo.⁵⁵ In questo senso i relativi sono degli accidenti esterni al soggetto e così tenui che nel soggetto non cambia nulla quando vengono meno. Questo sembra essenziale anche per preservare l'asimmetria nella struttura partecipativa: nella scala gerarchica degli esseri le realtà superiori non debbono essere legate a quelle inferiori, anche se esiste tra di esse una relazione. Ne è chiaro esempio l'affermazione che il Primo Principio è privo di relazioni (ἄσχετος), mentre tutti coloro che hanno origine da lui, nello sforzo di ritornare, credono reciproche le relazioni con lui.⁵⁶

4. Precedenti teologici

La terminologia in esame entra nella riflessione trinitaria fin dalle opere di Clemente di Alessandria, che era contemporaneo di Alessandro di Afrodisia e di Galeno. Nei suoi scritti il vocabolo ricorre sedici volte e da subito è riferito all'analisi ontologica nell'ambito intratrinitario. Si dice nel *Paedagogus*:

Colui che *pone gli uni alla destra e gli altri alla sinistra* (Mt 20,21), quando è pensato come Padre, essendo buono, coll'essere chiamato buono è chiamato solamente ciò che è. Ma se si considera che il suo *Logos*, essendo Figlio, è nel (ἐν) Padre, è detto giusto a partire dalla relazione reciproca di amore (ἐκ τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως ἀγάπης), poiché il nome è determinato dall'uguaglianza di potenza.⁵⁷

⁵⁴ *Ibid.*, 125,16-19.

⁵⁵ *Ibid.*, 125,25-28.

⁵⁶ Cf. PORFIRIO, *In Platonis Parmenidem commentaria* III, 35- IV, 4.

⁵⁷ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 8, 71, 3, 3-7: SC 70, p. 236.

Lo sfondo dell'affermazione è la risposta agli gnostici che oppongono un Dio buono del Nuovo Testamento e un Dio giusto e severo del Vecchio Testamento. Dal punto di vista dello sviluppo teologico successivo è essenziale la chiarezza con la quale si afferma che il *Logos* è *nel* Padre. Ciò sembra già connesso alla relazionalità dei nomi delle persone divine. Così bontà e giustizia sono legate proprio dalla relazione, che è reciproca e d'amore. Si noti come la *πρὸς ἄλληλα σχέσις* avesse un valore necessario e geometrico, che l'Alessandrino conosce e usa.⁵⁸ La specificazione mediante l'amore corregge questo elemento nella linea della bontà e, potremmo dire, della libertà. L'accostamento tra *σχέσις* e *ἀγάπη* non si dà prima di Clemente e ritorna solo con Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, come si vedrà in seguito. Si tratta quindi di un unico *fil rouge* che risulta essenziale per la comprensione della rielaborazione trinitaria della categoria in studio.

Oltre all'applicazione di *σχέσις* alla relazione tra il Padre e il Figlio emerge anche l'uso economico del termine stesso, per indicare il rapporto tra Dio e il mondo. Anche in questo contesto è fondamentale l'accostamento di *σχέσις* e *ἀγάπη*, che elimina la possibile comprensione in chiave di necessità. Nel *Paedagogus* si dice, infatti:

Infatti, prima della creazione, era Dio, era buono, e per ciò ha voluto anche essere Creatore e Padre. E la disposizione di quell'amore (ἡ τῆς ἀγάπης ἐκείνης σχέσις) è divenuta principio di giustizia, dell'aver acceso il suo Sole e dell'aver inviato il suo Figlio.⁵⁹

Nel brano citato *σχέσις* è riferita all'essere stesso di Dio, in quanto disposizione benevolente. Si tratta, quindi, di una disposizione al dono, alla relazione. Amore e giustizia sono legati nella divinità: sia la creazione che la redenzione e l'invio del Figlio hanno origine nell'amore. Le formulazioni di Clemente sono ancora esposte a un possibile fraintendimento,⁶⁰ in assenza delle categorie di economia e immanenza, sviluppate nel sec. IV, con la loro conseguente chiara distinzione. Per questo egli specifica che Dio è naturalmente buono, ma che non ha relazione naturale (*φυσικὴν σχέσιν*)

⁵⁸ Cf CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, X, 80,2,3: SC 446, p. 220.

⁵⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* I, 9, 88, 2, 4-8.

⁶⁰ Si veda l'interessante discussione in M.J. EDWARDS, *Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos*, in «Vigiliae Christianae» 54 (2000) 159-177.

con gli uomini.⁶¹ La linea di sviluppo è quella che poi fiorirà nella teologia cappadoce.

L'ambiguità è legata al fatto che *σχέσις* nella concezione filosofica era connessa alla partecipazione: essere in relazione implicava inferiorità rispetto alla totale autonomia ontologica. Così in ambito teologico questa categoria assume una doppia valenza in riferimento all'immanenza e all'economia, che devono però essere ben distinte per evitare ogni possibile concezione subordinazionista della seconda persona rispetto alla prima.

La distinzione tra l'ambito propriamente intratrinitario dell'essere divino e quello del suo agire si ritrova nell'opera di Origene, che sembra però non seguire il maestro negli accostamenti terminologici. Sono assenti nei suoi scritti a noi pervenuti in greco usi di *σχέσις* accompagnati da *ἀγάπη* o da *φυσική*, né appare in ambito trinitario la *πρὸς ἄλληλα σχέσις*. Ma si avverte lo stesso sforzo di distinguere il rapporto eterno tra il Padre e il Figlio, nell'immanenza divina, dalla relazione economica.⁶² La connessione tra Dio e il mondo non è necessaria, ma è frutto dell'amore e della condiscendenza divini.⁶³

Nel corso del sec. IV il numero delle ricorrenze del termine *σχέσις* s'innalza notevolmente e ciò avviene proprio in ambito teologico. La terminologia è poco presente in Atanasio, mentre è molto diffusa negli scritti dei Cappadoci e in particolare in Gregorio di Nissa, nelle cui opere l'espressione appare circa 140 volte. In questo modo il Vescovo di Nissa risulta essere l'autore in lingua greca precedente al sec. V d.C. che in assoluto più fa ricorso a *σχέσις* dopo Alessandro di Afrodisia. Ciò sembra poter essere connesso alla polemica con Eunomio, nella quale, come si vedrà, il termine diventa oggetto di discussione a proposito della concezione del rapporto reciproco fra le tre ipostasi divine.

Sembra interessante notare che la categoria di relazione doveva già essere presente nelle dispute trinitarie agli inizi del secolo. Ario, infatti, nella sua lettera ad Alessandro d'Alessandria, dove confessa la sua fede nelle tre

⁶¹ Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, XVI, 73,4,1-74,1,2: SC 38, p. 92.

⁶² Si vedano, ad es., ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis* II, 130,1-9: SC 120, pp. 292-294.

⁶³ Nel *Contra Celsum* si ha proprio un accostamento di provvidenza e relazione tra gli uomini e Dio (*τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοίαν καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θεοῦ*), entrambe negate dagli aristotelici: cf. Id., *Contra Celsum* III, 75,22-24: SC 137, p. 170.

ipostasi divine ma nega che il Figlio sia eterno come il Padre, scrive del Figlio:

Infatti non è eterno, né coeterno, né ingenerato insieme al Padre, né ha l'essere con il Padre, che alcuni dicono essere relativi (τὰ πρὸς τι), introducendo due principi (ἀρχάς) ingenerati.⁶⁴

L'uso di *σχέσις* sembra acquisire, invece, un certo rilievo in ambito *omeusiano*, probabilmente per l'eredità di Eusebio.⁶⁵ I documenti riportati da Epifanio nel *Panarion*, infatti, sono testimoni di una discussione che verte proprio su questa categoria.⁶⁶ La terminologia della relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσις) è utilizzata per indicare l'inseparabilità della natura del Figlio rispetto a quella del Padre, alla quale però è solo simile e non numericamente identica.⁶⁷

Questa concezione può aver avuto un influsso su Basilio di Cesarea, i cui rapporti con gli *omeusiani* sono noti: la prossimità con Eustazio di Sebaste lo portò a contatto diretto con le posizioni di Basilio di Ancira e Giorgio di Laodicea, in particolar modo nella reazione di fronte al rinforzarsi della posizione anomea di Aezio e Eunomio.⁶⁸

Basilio di Cesarea⁶⁹ ricorre al termine *σχέσις* circa venticinque volte, la metà delle quali in ambito trinitario, specialmente nel *De Spiritu Sancto* e negli scritti contro Eunomio. Sembra logico partire nell'analisi da questi

⁶⁴ ARIÒ, *Lettera ad Alessandro di Alessandria*, in ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: *Atanasius Werke*, II/7, p. 244, 11.

⁶⁵ Eusebio parlava della *relazione naturale* del Figlio al Padre (πρὸς τὸν πατέρα φυσικὴν σχέσιν) per indicare la connessione naturale che legava la natura divina della seconda persona alla natura della prima, numericamente distinte. Cf. EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia* I, 10, 3, 5: GCS 14, 69, 1.

⁶⁶ Cf. EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 7,2: GCS 40, p. 277, 1-4.

⁶⁷ Si vedano i passi delle lettere di Basilio di Ancira e di Giorgio di Laodicea in EPIFANIO, *Panarion*, III, 73, 7,2 e 73, 19,3-20,1: GCS 40, p. 277, 1-4 e p. 292, 4-21.

⁶⁸ Cf. PH. ROUSSEAU, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley 1998, pp. 95-101. Per Basilio di Ancira, si veda anche J.N. STEENSON, *Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy*, Ph.D. Thesis, Oxford 1983 e ID., *Basil of Ancyra on the meaning of homoousios*, in R.C. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Wipf & Stock Publishers, Cambridge MA 1985, pp. 267-279. Sul ruolo di raccordo di Giorgio di Laodicea tra la teologia eusebiana e la posizione ortodossa successivamente sviluppata da Basilio e dai Cappadoci, si veda M. DELCOGLIANO, *The significance of George of Laodicea in the fourth-century trinitarian debates*, in «*Studia Patristica*» 46 (2010) 307-311.

⁶⁹ Una valida sintesi dell'uso della categoria di relativo da Aristotele fino a Basilio si può trovare in M. DELCOGLIANO, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian*

ultimi. Balza subito agli occhi la riformulazione della relazionalità dei nomi delle persone divine in termini di σχέσις, passaggio assente in Atanasio:

Il termine Padre ha lo stesso significato di ingenerato, al quale aggiunge anche la nozione di Figlio, essendo ad essa unito per la relazione (διὰ τῆς σχέσεως).⁷⁰

Questo principio è fondamentale, perché esprime la relazione immanente in termini di σχέσις. Ovviamente Basilio utilizza anche il valore economico del termine. Per esempio, afferma che i nomi che si danno a Cristo nella Scrittura sono formati a partire dalla relazione di benevolenza che lui ha con noi, e in particolare al bene che realizza per noi (τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν).⁷¹ Ma è essenziale che l'approfondimento del rapporto e della distinzione senza separazione tra economia e immanenza permetta ora di sviluppare una dottrina coerente che rende possibile passare dall'agire all'essere di Dio.

Eunomio, nella sua *Apologia*, non fa uso del termine σχέσις, che è invece introdotto da Basilio, il quale riconduce l'ordine intratrinitario esclusivamente alla distinzione relazionale, senza che si possa pensare una differenza di sostanza, che violerebbe il senso autentico dei nomi delle persone divine.⁷² Si nota come l'introduzione della causa nell'ambito dei relativi, già presente in Clemente, svolga qui un ruolo fondamentale. La rielaborazione dell'ontologia è chiaramente in atto, con il superamento di alcune distinzioni categoriali che valgono solo a livello creaturale.

Il riferimento alla terminologia metafisica è evidente nell'argomentazione di Basilio, che sposta l'attenzione dalla differenza sostanziale alla relazione di origine, indicandola con un'espressione che sarà ripresa e sviluppata da Gregorio di Nissa:

E ragionando giungiamo alla conclusione che la nozione di ingenerato non ci arriva dall'analisi del *cosa è* (τί ἐστίν), ma piuttosto, dirò la parola come costretto, nell'analisi del *come è* (ὅπως ἐστίν).⁷³

Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy, Brill, Leiden 2010, pp. 222-260.

⁷⁰ BASILIO, *Adversus Eunomium*, I, 5, 67-69: SC 299, p. 176.

⁷¹ Cf. *ibid.*, I, 7, 16: SC 299, p. 190.

⁷² La stessa dottrina è presente in BASILIO, *De spiritu sancto* 6, 14: SC 17, p. 127.

⁷³ BASILIO, *Adversus Eunomium* I, 15. SC 299, p. 224.

Al livello della sostanza è affiancata una dimensione *nuova*, tanto che Basilio deve trovare un termine per indicarla modificando la formula che nella filosofia stoica indicava il relativo, cioè il *πως ἔχειν*, non avendo altro modo per esprimere la dimensione immanente della relazione di origine. La categoria dell'ὅπως ἐστίν sarà ripresa dal fratello minore, il quale inserirà il *πως εἶναι* nella sua trattazione della *σχέσις* intratrinitaria.

Tutta la dottrina enunciata e il lavoro teologico realizzato per sviluppare una nuova concezione ontologica della relazione che eviti il subordinazionismo convergono in un testo particolarmente importante, che riprende il primo passo di Basilio citato. In *Adversus Eunomium* I, 5, aveva espresso in termini di *σχέσις* la proprietà correlativa dei nomi delle prime due persone divine. Ora ripropone l'insegnamento con una piccola aggiunta, che sembra però importante per le successive discussioni. Scrive infatti il Vescovo di Cesarea:

Infatti è chiaro per l'analisi che questi nomi, intendo quelli di Padre e di Figlio, non mirano a evocare propriamente e in primo luogo l'idea di passioni corporali, ma intesi in se stessi, indicano la sola relazione reciproca (*πρὸς ἄλληλα σχέσιν*).⁷⁴

La *πρὸς ἄλληλα σχέσις* passa in questo modo al centro della discussione con Eunomio, come si vedrà nell'analisi degli scritti di Gregorio di Nissa contro il neoariano. Con questa formulazione sembra sia stata compiuta la purificazione del concetto di relazione per poterlo introdurre nell'ambito immanente. Ma ciò costituisce una chiara novità a livello ontologico, come mostra la reazione di Eunomio.

5. La rilettura di Gregorio di Nissa

Infatti, ciò che balza subito agli occhi esaminando le ricorrenze di *σχέσις* negli scritti di Gregorio di Nissa, oltre alla notevole frequenza del termine, è il fatto che 85 delle circa 140 ricorrenze sono contenute nelle opere contro Eunomio stesso. Questo dato sembra suggerire immediatamente che la categoria della relazione fosse un elemento chiave della discussione. Ciò è confermato dal fatto che la *relazione reciproca* (ἡ *σχέσις πρὸς ἄλληλα*) appare ben tredici volte, sempre nelle opere contro Eunomio,

⁷⁴ *Ibid.*, II, 22,45-48: SC 305, 92.

e che in sei casi si tratta di citazioni letterali del neoariano riportate dal Vescovo di Nissa. Evidentemente l'uso dell'espressione da parte di Basilio ha spinto Eunomio a reinterpretarla in termini di rapporto necessario che distinguerebbe, nella scala ontologica, la seconda e la terza sostanza dalla prima sostanza, vertice della gerarchia dei gradi dell'essere.⁷⁵ La differenza di prospettiva è evidente fin dal primo testo di Eunomio contenente *σχέσις* e citato da Gregorio:

Tutto il nostro discorso dottrinale si appresta a partire dalla sostanza somma e per eccellenza; e a partire dalla sostanza che deriva da essa e con essa è al di sopra di ogni cosa; e a partire dalla terza sostanza che non è coordinata (*συνταττομένης*) a nessuna delle prime due, ma è subordinata (*ὑποταττομένης*) alla prima per la causa e alla seconda per l'azione (*ἐνέργειαν*) mediante la quale viene all'essere. È chiaro che per la completezza di tutto il discorso dobbiamo considerare anche le azioni che corrispondono alle sostanze e i nomi che naturalmente ne conseguono.⁷⁶

Il testo mostra chiaramente la prospettiva derivativa dell'ontologia di Eunomio, che concepisce le persone divine come tre sostanze diverse:⁷⁷ il Figlio è tale proprio perché ha come causa il Padre, mentre lo Spirito si differenzia da entrambi, essendo frutto dell'operazione del Figlio. La confusione tra economia e immanenza è qui evidente.

Il finale dell'ultimo testo citato mostra anche il risvolto linguistico della questione, perché Eunomio ritiene essenziale per il suo pensiero la connessione necessaria che lega azioni, sostanze e nomi. La corrispondenza uno a uno di questi tre livelli implicherebbe che solo il Padre è la sostanza

⁷⁵ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154,2: GNO I, p. 73,4; 406,1: GNO I, p. 145,10-11; 411,8: GNO I, p. 146,21-22; 412, 3.6: GNO I, p. 146, 25-26 e 28-29; III, 1, 7,7: GNO II, p. 6,8-9.

⁷⁶ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, I, 151,1-152,1: GNO I, 71,28-72,10.

⁷⁷ Rimane non chiaro se Eunomio avesse una concezione emanazionista di questa struttura ontologica graduata. J. Daniélou colloca il sistema di Eunomio nell'ambito neoplatonico, in particolare in connessione a Giamblico, il cui influsso già si faceva sentire presso la corte di Giuliano (cf. J. DANIELOU, *Eunome l'Arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle*, in «Revue des Études Grecques» 69 [1956] 412-432). J. Rist nega in modo netto questa conclusione (cf. J.M. RIST, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, in P.J. FEDWICK [ed.], *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, pp. 185-188), rifacendosi a L.R. WICKHAM, *The Syntagmation of Aetius the Anomean*, in «Journal of Theological Studies» 19 (1968) 532-569, a p. 558, n. 1, ma da nessuno dei due vengono citati testi di Eunomio a supporto di questa affermazione.

suprema, in quanto solo a lui corrisponde il nome di ingenerato, e così il Figlio e lo Spirito sarebbero sostanze diverse per la differenza dei nomi e delle operazioni. La differenza sia di grado sia di tempo nelle operazioni corrisponderebbe alla differenza sostanziale. La struttura derivativa è così espressa in termini di rapporti fissi e necessari tra i diversi ordini ontologici, secondo la scala graduata che caratterizzava la metafisica classica, rapporti che corrispondono alla gerarchia delle tre prime sostanze. Questi rapporti necessari sono definiti da Eunomio *immutabile concatenazione nella relazione reciproca* (τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμὸν ἀπαράβατον).⁷⁸ È qui evidente che l'espressione πρὸς ἄλληλα σχέσις usata da Basilio è inserita nel contesto della metafisica neoplatonizzante, nelle sue componenti sia neopitagoriche che aristoteliche, ed è letta nel senso di rapporto di necessità e subordinazione.

Per questo, nella risposta, Gregorio definisce l'argomentazione di Eunomio *tecnologia della bestemmia* (τεχνολογία τῆς βλασφημίας),⁷⁹ con riferimento proprio alla tradizione aristotelica,⁸⁰ e accusa il neoariano di omettere volutamente il riferimento ai nomi rivelati delle persone divine, perché essi indicano immediatamente l'identità di natura, infatti:

tutti gli uomini, sentendo la denominazione *padre* e *figlio* immediatamente riconoscono dagli stessi nomi la loro mutua relazione (πρὸς ἄλληλα σχέσιν) di parentela (οἰκείαν) e di natura (φυσικὴν).⁸¹

I testi citati evidenziano come il nodo teologico dipenda proprio da una differente interpretazione della πρὸς ἄλληλα σχέσις: da una parte Eunomio ricorre alla relazione mutua tra le persone, intese come sostanze diverse gerarchicamente ordinate, per indicare il loro rapporto necessario, che si riflette nella connessione tra nomi, operazioni e sostanze; dall'altra Gregorio si appoggia alla connessione tra identità di natura e relazione che unisce ogni padre e ogni figlio. Alla base di questa scelta c'è la teologia della creazione e la convinzione che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, in modo tale che il rapporto tra la Trinità e l'uomo è concepito in senso analogico.

⁷⁸ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 154, 2-3: GNO I, p. 73,4-5.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 155, 1: GNO I, p. 73,16.

⁸⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 5, 6,7: GNO II, p. 162, 11.

⁸¹ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 159, 3-5: GNO I, p. 75,3-5.

Ovviamente tutta la discussione dovrà chiarire anche la differenza tra la generazione divina e quella creaturale, nella quale la natura del padre e del figlio non è numericamente la stessa, ma solo specificamente. Eppure, se Dio si è rivelato mediante i nomi di Padre e Figlio, la comunione di natura dovrà sempre mantenersi, anche se in modo infinitamente più perfetto, tanto da giungere all'assoluta identità numerica. Per questo Gregorio, appellandosi alla semplicità della sostanza divina, specifica:

Ma in quelle [sostanze] la cui natura non ammette (ἀνεπίδεκτός) il peggio, non si concepisce limite alla bontà: l'infinito non è tale in relazione a qualcosa d'altro (πρὸς ἕτερον σχέσει), ma, inteso in sé e per sé, sfugge al limite.⁸²

La *σχέσις* non va dunque collocata all'esterno della sostanza, ma l'infinità e la semplicità divina implicano che la relazione di cui si parla sia immanente. Infatti, la *σχέσις* non può essere intesa qui come rapporto ad altro, ad un'altra natura o sostanza. Ciò cambia lo statuto ontologico della relazione stessa. Il punto essenziale è che *nella Trinità non si ammette il più e il meno* (ἐπὶ τῆς ἀγίας τριάδος τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον οὐκ ἐπιδέχεται).⁸³ Questa espressione riporta la discussione proprio alla tradizione interpretativa delle *Categorie* di Aristotele,⁸⁴ passando da Alessandro di Afrodisia,⁸⁵ per arrivare a Porfirio, che nelle *Isagoge* identifica gli accidenti con l'ambito dove si ammette il più e il meno (τὰ δὲ συμβεβηκότα τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον ἐπιδέχεται).⁸⁶ È dunque evidente che l'argomentazione e l'intenzione del Nisseno sono esplicitamente ontologiche.

Nello stesso tempo, questo approccio non si pone in alternativa rispetto allo studio delle Scritture, ma nasce proprio dallo sforzo di aderire al dato rivelato. Gregorio sta interpretando i titoli messianici *Figlio dell'uomo* e *Figlio di Dio*:

⁸² *Ibid.*, 236, 1-4; GNO I, 95,25-96,2.

⁸³ *Ibid.*, 232, 5-6; GNO I, 94,27-95,1.

⁸⁴ Nelle *Categorie* di Aristotele espressioni simili a ἐπιδέχεται τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον appaiono 7 volte: 6a 25; 6b 25; 10b 26; 11a 3.14; 11b 4.7.

⁸⁵ Nel *Commento ai Topici* di Alessandro si trovano 11 ricorrenze della stessa formula: 212,2; 213,13.15; 362,10.12.19; 460,22.27; 461,1.4; 508,23.

⁸⁶ PORFIRIO, *Isagoge*, 20,5. L'espressione appare altre 11 volte nel suo *Commento alle Categorie*: 97,26; 110,19.24; 114,31-32; 115,1.13; 137,17-18; 139,5.9.

Infatti, come per indicare la sua comunione con la natura umana secondo la carne [Cristo] chiamò *Figlio dell'uomo* la sua realtà visibile, mostrando la comunanza secondo natura della sua carne con quella da cui ebbe origine, così anche manifesta con la denominazione *Figlio* la relazione vera e autentica (ἀληθὴ καὶ γνησίαν σχέσιν) con il Dio dell'universo, indicando con il termine *Figlio* l'affinità secondo natura.⁸⁷

Questo testo mostra con chiarezza come la *σχέσις* è intesa in senso proprio a livello immanente. Nella sua perfetta umanità il Cristo è unito a tutti gli uomini, ma nella sua perfetta divinità Egli è indissolubilmente unito al Padre.

Questa estensione della metafisica classica è particolarmente evidente nel brano che segna la fine della lunga confutazione della citazione di Eunomio dalla quale si è partiti nel presentare il pensiero del Nisseno:

Ritengo folle dire cose simili o ascoltare chi le dice senza sottoporlo a esame critico, cose come il fatto che realtà che sono reciprocamente separate dalla differenza di natura siano governate da una certa concatenazione per la relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσεως). Infatti, o sono unite nella sostanza (διὰ τῆς οὐσίας), secondo il nostro ragionamento, e così la concatenazione è mantenuta inalterabile dalla relazione reciproca (πρὸς ἄλληλα σχέσει), oppure sono separate l'una dall'altra per la differenza della natura, come pensa costui. E quale relazione nella concatenazione (καθ' εἰρμὸν σχέσις), relazione che rimane immutabile, si può trovare in realtà che sono estranee fra loro⁸⁸?

Appare qui evidente che la *σχέσις* è intesa in un senso diverso rispetto alla lettura metafisica nella tradizione platonico-aristotelica. La relazione era elemento fondamentale della concezione derivativa e graduata dell'ontologia classica, in quanto rapporto necessario che connetteva i diversi gradi dell'essere. Essa implicava, dunque, differenza sostanziale. Qui, però, Eunomio viene messo alle strette: l'unico modo perché il Padre, il Figlio e lo Spirito siano veramente connessi è che si trovino in una relazione naturale, cioè che si identifichino con un'unica sostanza eterna e immutabile, nella quale la distinzione è operata solo dalla relazione stessa. Se, invece, le tre Persone divine avessero nature diverse, non sarebbe possibile spiegare come la loro relazione potrebbe rimanere immutabile, cioè eterna, quando solo il Padre è da sempre.

⁸⁷ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 298, 1-7: GNO I, p. 114,11-17.

⁸⁸ *Ibid.*, 412, 1-11: GNO I, pp. 146,23-147,3.

6. Ontologia della relazione

Come si vede, la riflessione sulla rivelazione trinitaria obbliga a un ripensamento della categoria di relazione e a un approfondimento del suo statuto ontologico. La *σχέσις* viene introdotta *nella* sostanza divina, in quella dimensione che ne costituisce l'immanenza, e non sta solo *tra* le sostanze, in quell'ambito che costituisce l'economia.

Elemento essenziale di questo progresso ontologico è la *πρὸς ἄλληλα σχέσις*. Per Eunomio essa è ancora legata al *λόγος* inteso come rapporto necessario, analogamente alla concezione presentata nei testi di Plotino e Porfirio precedentemente citati. La *σχέσις* è un *μέσον*, che collega come proporzione due sostanze tra loro relative. Significativamente Gregorio fa precedere l'ultimo testo citato dall'affermazione che le tre Persone divine non hanno rapporti quantitativi e necessari tra loro, perché non sono come vasi più grandi e più piccoli messi reciprocamente (*ἀλλήλοις*) uno nell'altro. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, invece, senza limite e confine (*πέρατι καὶ ὄρω*),⁸⁹ cosicché la loro distinzione relazionale riguarda le ipostasi e mantiene l'identità sostanziale (*κοινωνεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ διηρησθαι κατὰ τὸν τῆς ὑποστάσεως*).⁹⁰ L'ontologia è qui diversa rispetto a quanto si osserva in natura: la specificazione della reciprocità viene a implicare, nel caso di Dio eterno e increato, l'identità di natura, perché solo il Primo Principio è eterno e increato.

La distinzione relazionale viene ricondotta alla differente origine, senza che questo implichi necessariamente diversità di sostanza, come rivela il caso di Adamo e Abele.⁹¹ Ma tale individuazione, che non si fonda sulla distinzione di sostanza, richiede il passaggio a un nuovo piano ontologico originario come l'essenza, ma distinto da esso, che il Nisseno chiama il *πῶς εἶναι*. Così, nel *Contra Eunomium* III, egli scrive:

Esistere in modo non generato (*ἀγεννήτως*) è uno degli attributi di Colui che è, ma la definizione dell'Essere è una cosa, la definizione del modo di essere (*πῶς εἶναι*) un'altra.⁹²

⁸⁹ Cf. *ibid.*, 410,4-411,1: GNO I, p. 146,10-20.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 413,5-6: GNO I, p. 147,10-11.

⁹¹ *Ibid.*, 497,1-499,1: GNO I, p. 170, 5-17.

⁹² GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, 5,60,8-10: GNO II, 182,11-13.

L'unione dell'avverbio all'εἶναι è parallelo all'accostamento delle preposizione sempre al verbo essere, per indicare l'origine e quindi la relazione, secondo la logica del *Dio da Dio* e del *Luce da Luce* di Nicea. Ci si riferisce, così, al piano della distinzione ipostatica, che deve essere chiaramente differenziato rispetto alla contrapposizione tra creato e increato:

Noi troviamo il non generato per mezzo dell'opposizione (πρὸς) con il generato e l'incorruttibile si conosce se lo si pone di fronte (πρὸς) al corruttibile e si vede la sostanza con la diversità rispetto (πρὸς) all'insostanziale. [...] Dunque la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa (ἐν τῷ εἶναι τι), mentre il corruttibile o l'incorruttibile si intendono nell'essere di una certa qualità (ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι), il generato e l'ingenerato nell'essere in un certo modo (ἐν τῷ πῶς εἶναι).⁹³

L'uso ripetuto del πρὸς mostra la forma di pensiero relazionale di Gregorio, il quale distingue in modo progressivo i diversi piani ontologici, differenziando il livello sostanziale del εἶναι τι rispetto all'accidente e quello dell'increato rispetto al creato, cioè dell'incorruttibile rispetto al corruttibile, in base al ποδαπὸν εἶναι. In questo modo, si può individuare un'ulteriore distinzione che si ha nell'immanenza divina, e che riguarda la relazione di origine, indicata con il πῶς εἶναι. La relazione permette sia di distinguere i diversi livelli, sia di unire all'interno dell'unico livello.

Un testo della maturità di Gregorio mostra in modo compiuto questa capacità della σχέσις. Nell'*Ad Ablabium*,⁹⁴ infatti, egli introduce la distinzione tra il Padre come causa-principio assoluto (τὸ αἷτιον), da una parte, e il Figlio e lo Spirito intratrinitariamente distinti come *causati* (αἰτιατὸν), dall'altra. Il testo pone l'attenzione sulla terza Persona, esplicitando la sua relazione naturale al Padre.⁹⁵ Essere della stessa natura significa essere uniti mediante una relazione che non distingue i termini per natura ma piuttosto li identifica con la natura stessa. Questa identità di natura nella distinzione non è realizzata solo dalla generazione, che per definizione unisce soggetti della stessa natura, in base all'argomento ripetutamente usato contro Eunomio. Ma anche la processione della terza persona è semplicemente relazionale. Così il Figlio e lo Spirito sono distinti nell'immanenza divina

⁹³ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11: GNO I, 338, 27-30; 339, 3-5.

⁹⁴ Cf. G. MASPERO, *Ad Ablabium, quod non sint tres dii*, in L.F. MATEO-SECO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 27-29.

⁹⁵ GREGORIO DI NISSA, *Ad Ablabium*: GNO III/1, 56, 4-10.

in base alla loro origine, espressa dal gioco degli avverbi e delle preposizioni. Si può dire che l'ontologia trinitaria di Gregorio equivale a porre le relazioni all'essere. Il procedere, l'essere da un'altra persona divina non implica separazione né differenza di sostanza, poiché la distinzione avviene a livello puramente relazionale nell'immanenza dell'unica sostanza divina infinita ed eterna.

Il seguito del testo ripresenta questa distinzione operata dalla *σχέσις* in termini di *πὼς εἶναι*, segnando un punto di arrivo nella rilettura teologica della categoria classica di relazione:

E dicendo «causa» (αἴτιον) e «dalla causa» (ἐξ αἰτίου), non denotiamo con questi nomi una natura (οὐχὶ φύσιν) – infatti, non si potrebbe addurre la stessa spiegazione per una causa e per una natura – ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere (τὴν κατὰ τὸ πὼς εἶναι διαφορὰν). Difatti, dicendo che l'uno è in modo causato, mentre l'altro è senza causa, non dividiamo la natura in ragione della causa, ma solo dimostriamo che né il Figlio è senza generazione, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è (εἶναι τι), e [solo] poi indaghiamo come è (πὼς ἐστὶ) ciò in cui abbiamo creduto. Diverso, dunque, è dire «cos'è» (τί ἐστὶ) dal dire «com'è» (πὼς ἐστὶ). Allora, dicendo che qualcosa è senza generazione, si espone com'è, ma, con tali parole, non si spiega anche cos'è. E, infatti, se a proposito di un albero tu domandassi al contadino se è stato piantato o se è spuntato da solo, e quello rispondesse o che l'albero non è stato piantato o che è derivato da piantagione, forse che con la risposta te ne ha spiegato la natura?⁹⁶

Il discorso sulle persone divine e le loro distinzioni relazionali non viola l'apofatismo, caposaldo ontologico della concezione cappadoce, che sempre afferma l'eccedenza dell'essere rispetto al linguaggio. La rivelazione, però, permette di riconoscere la relazione intratrinitaria mediante i nomi e l'origine diversa delle persone divine. In questo modo il *πρὸς τί πὼς ἔχειν* aristotelico, rivisto poi dagli Stoici e sottoposto alla critica neoplatonica, viene modificato sostanzialmente e tradotto nel *πὼς εἶναι*. Una volta inserita nell'immanenza dell'unica sostanza divina, la *σχέσις*, che etimologicamente è connessa proprio all'*ἔχειν*, non può più essere interpretata in termini di *avere*, ma deve essere tradotta in termini di puro *essere*. L'intuizione di Basilio, che aveva modificato la relazione stoica nel senso

⁹⁶ *Ibid.*, GNO III/1, 56,13-57,2.

dell'ὅπως ἐστίν, viene sviluppata dal fratello in una formulazione compiuta. Sembra qui importante l'evoluzione subita dalle categorie risalenti a Eusebio e agli *omeusiani*, che diventano oggetto della disputa con Eunomio e sono rielaborate e raffinate secondo una nuova concezione ontologica, che evita ogni pericolo subordinazionista. Ma sembra notevole anche come l'origine più remota di questa terminologia fosse già Clemente.

Nucleo di questa discussione ed elemento centrale della costruzione nissena sembra essere la *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, con il suo riferimento all'identità di natura. E che proprio la relazione mutua sia l'arma fondamentale che ha permesso di vincere la battaglia e realizzare l'estensione dell'ontologia classica, è suggerito anche dall'analisi delle opere di Gregorio di Nazianzo, il quale ricorre in modo estremamente coerente alla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, rivelando una situazione chiara e definita.⁹⁷

7. Conclusione

Al termine di questo percorso sembra si possa concludere che l'elaborazione teologica della rivelazione trinitaria sia stata condotta dagli stessi dati scritturistici verso l'approfondimento in chiave ontologica della categoria di relazione. I nomi del Padre e del Figlio, infatti, implicavano identità di natura e distinzione relazionale. L'applicazione a Dio della *σχέσις* richiese una purificazione e una trasformazione della concezione ontologica. La perfezione divina, insieme alla spiritualità e all'eternità, richiedevano che la relazione non si collocasse al di fuori della sostanza divina, come vincolo di unione tra le persone concepite come nature diverse, ma che la *σχέσις* fosse inserita nella sostanza stessa, nell'immanenza.

⁹⁷ Nei suoi scritti si trovano poco più di una decina di ricorrenze di *σχέσις*, delle quali circa la metà sono in ambito trinitario. La *πρὸς ἄλληλα σχέσις* appare in sette occasioni. I testi trinitari dove si parla della *σχέσις* si trovano nei suoi cinque *Discorsi teologici* (*Orationes* 27-31) e nell'*Orazione* 23 (*De pace*), la cui data di composizione è generalmente posta nella seconda metà del 380 (cf. SC 250, pp.13-14 e SC 270, p. 271). I *Contra Eunomium* I e II di Gregorio di Nissa sono stati probabilmente dettati, almeno in forma di appunti (*τὰ σχιῶματα*), nel 379, poco dopo la morte di Basilio alla fine del 378, come si può dedurre, secondo P. Maraval, dalle affermazioni di Gregorio stesso nell'*Epistula* 29 (cf. SC 363, p. 310,3 e p. 309, n. 9). Ciò è confermato dal fatto che essi assunsero la forma definitiva nel 380, dopo il ritorno a Nissa dal viaggio in Armenia, in soli 17 giorni, come racconta Gregorio al fratello Pietro nella lettera stessa (cf. GREGORIO DI NISSA, *Epistula* 29, 2: SC 363, p. 310,11). A questo proposito si veda quanto dice R. Winling in SC 521, p. 54.

Per questo si è rivelato fondamentale il ruolo giocato dalla *πρὸς ἄλληλα σχέσις*, già diventata centro di interesse in Alessandro di Afrodisia, Galeno, Plotino e Porfirio. Con Clemente di Alessandria la riflessione trinitaria era entrata chiaramente in dialogo con l'esegesi delle categorie sviluppata nella tradizione aristotelica. Nei Cappadoci questo confronto con la riflessione metafisica diventa centrale nel dibattito con Eunomio. In particolare l'interpretazione della relazione reciproca diventa essenziale per una formulazione ortodossa della fede trinitaria. È evidente che Gregorio di Nissa ha una chiara intenzione ontologica nelle sue argomentazioni, condivisa da Basilio e Gregorio di Nazianzo. Non solo ricorrono alla terminologia tecnica, ma la elaborano in modo originale. Ne fa fede la trasformazione del *πὼς ἔχειν* nel *πὼς εἶναι*. E a questo sviluppo della *σχέσις* non corrisponde evidentemente un abbandono della sostanza, in quanto la relazione è posta nell'immanenza, cioè all'interno della sostanza stessa.

In questo senso si può dire che essi hanno sviluppato la metafisica classica in una nuova ontologia, che riconosce valore non meramente accidentale alla relazione. La prospettiva di J. Zizioulas andrebbe, per questo, sfumata: storicamente si verifica nella stessa teologia cappadoce che l'attenzione alla categoria relazionale e il riconoscimento della monarchia del Padre, principio personale di unità, non possono andare a discapito della sostanza.⁹⁸

Quest'analisi suggerisce, dunque, che, parlando dell'unità del Dio uno e trino, non si possa opporre la dimensione personale a quella sostanziale. E ciò diventa particolarmente chiaro se si assume la prospettiva della relazione, in quanto essa non è un altro principio rispetto alla sostanza, ma ne è la dimensione immanente. I Padri Cappadoci non solo non hanno rinunciato alla metafisica, ma l'hanno sviluppata in una nuova ontologia, che è preziosa eredità per i cristiani di ogni tempo e che meriterebbe davvero di essere approfondita, per dare risposta anche alle urgenti domande dell'uomo contemporaneo, ormai perso nella dialettica tra sostanzialismo ed esistenzialismo.

⁹⁸ La stessa critica ad Agostino, accusato di rifarsi a una concezione della relazione di marca neoplatonica, dovrebbe essere rivista, in quanto, come si è dimostrato, per Plotino e Porfirio la relazione è un semplice accidente, e l'Ipponate è ben lungi da una simile affermazione (si veda, come es. fra i tanti, AGOSTINO, *De Trinitate*, 5, 5, 6).

Sommario

Lo studio analizza le ricorrenze principali del termine schesis negli scritti trinitari di Gregorio di Nissa. Si mostra come la riflessione dogmatica abbia portato a una ricomprensione teologica della relazione, che non è più considerata in divinis come mero accidente, ma viene inserita nell'immanenza dell'unica sostanza di Dio. L'intenzione del Nisseno sembra esplicitamente ontologica e si muove sullo sfondo della tradizione interpretativa delle categorie aristoteliche, da Alessandro di Afrodisia fino a Plotino e Porfirio. Ciò non è stato notato da alcuni autori contemporanei, come John Zizioulas, i quali interpretano la teologia cappadoce opponendo il principio sostanziale e quello personale. Nell'ontologia trinitaria sviluppata dai Padri, invece, è proprio la relazione a raccordare l'unità e la divinità in Dio.

UNITÀ E TRINITÀ IN DIO SECONDO AGOSTINO D'IPPONA

PIERLUIGI SGUAZZARDO

PATH 11 (2012) 327-346

Volendo affrontare lo studio della dottrina trinitaria, è fuori di dubbio che non si possa in alcun modo prescindere dal magistrale contributo offerto dal genio di Agostino d'Ippona. Egli, infatti, consegnando alla storia del pensiero teologico il suo monumentale capolavoro del *De Trinitate*, si può sicuramente ritenere il «primo» teologo sistematico che ha elaborato una compiuta riflessione sul mistero di Dio Uni-Trino nell'Occidente latino.¹

Certamente, se si considera il percorso della teologia trinitaria precedente il contributo dell'Ipponate, si può constatare come altri Padri e scrittori latini avessero già scritto delle opere che si prefiggevano il compito di illustrare ma, soprattutto, di difendere questo mistero,² opere che lo

¹ Non è questo il contesto entro cui segnalare studi specifici sul *De Trinitate* agostiniano. Tuttavia, per un inquadramento generale del capolavoro del Vescovo d'Ippona ci si può sempre riferire al fondamentale contributo di A. TRAPÈ - M.F. SCIACCA, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *La Trinità*, a cura di A. TRAPÈ - M.F. SCIACCA - G. BESCHIN, Città Nuova, Roma 1987², pp. VII-CXXVII. Cf. anche i lavori di: B. STUDER, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2005; E. HENDRIKX, *Introduction*, in SAINT AUGUSTIN, *La Trinité*, 1, a cura di M. MELLET - P.-T. CAMELOT - E. HENDRIKX - P. AGAËSSE - J. MOINGT, Desclée de B., Paris 1955, pp. 7-77; F. BOURASSA, *Sur le Traité de la Trinité*, in «Gregorianum» 47 (1966) 254-285; ID., *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, in «Gregorianum» 58 (1977) 675-725 e 59 (1978) 374-412; I. CHEVALIER, *S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*, Librairie de l'Université, Fribourg 1940.

² Circa il contributo all'elaborazione della dottrina trinitaria da parte degli scrittori e Padri latini non si possono qui dimenticare le diverse opere di TERTULLIANO, con particolare riferimento al suo *Adversus Praxean*, in PL 2, 153-196; NOVAZIANO, che fu il primo a scrivere un *De Trinitate*, in PL 3, 911-1000 e parte in PL 4, 810-860 tra le opere di Cipriano; S. AMBROGIO DI MILANO, *De fide ad Gratianum Augustum*, in PL 16, 527-698; ID., *De Spiritu*

stesso Vescovo di Ippona mostra di conoscere.³ Tuttavia, se si pone in atto un confronto tra queste opere e il *De Trinitate*, non si può fare a meno di rilevare la profonda differenza sia metodologica che contenutistica che lo percorre. Sant'Agostino, infatti, non solo perviene alle sue convinzioni circa il mistero trinitario a seguito di una lunga maturazione del suo pensiero testimoniata negli altri suoi scritti,⁴ ma elabora queste convinzioni entro uno schema che vuol tener conto tanto dell'insegnamento della Scrittura quanto della precedente tradizione letta e, quando è il caso, criticata alla luce della *regula fidei* e in continuità con tutta la tradizione della Chiesa antica.⁵

In questo modo, il *De Trinitate* si rivela un'opera che, dapprima, cerca di illustrare il mistero del Dio Uni-Trino a partire dal dato biblico; successivamente, intende difendere ma anche approfondire il dogma trinitario proposto dai concili di Nicea e Costantinopoli attraverso la dottrina delle relazioni trinitarie; e, infine, proporre un'ardita spiegazione del mistero di Dio attraverso la famosa dottrina delle analogie psicologiche a partire, però, dall'analogia dell'amore.⁶

Di conseguenza, tale impostazione consente di cogliere un triplice contributo offerto dal pensiero trinitario agostiniano che qui intendiamo sottolineare ed evidenziare nel prosieguo del presente articolo:

- la fedeltà dell'Ipponate alla Scrittura e alla *regula fidei* nella sua riflessione intorno al mistero di Dio, e questo tanto nel momento dell'illustrazione quanto in quello dell'approfondimento del dogma trinitario;⁷

Sancto, in PL 16, 703-816; l'importante contributo delle opere teologiche di M. VITTORINO (in PL 8, 993-1310) e, infine, S. ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, in PL 10, 25-472.

³ Cf. SANT'AGOSTINO, *De Trin.* 1, 4, 7; 6, 1, 1; 6, 10, 11.

⁴ Circa il percorso di maturazione del pensiero trinitario dell'Ipponate confluito poi nel *De Trinitate* si possono utilmente consultare i seguenti scritti: *Ep.* 11 (A Nebridio sulla Trinità e l'incarnazione); *Ep.* 120 (A Consenzio, che rappresenta un primo sviluppo della riflessione trinitaria); *Serm.* 52 (sulla spiegazione psicologica); *De fide et symb.* 9, 16-20 (un nuovo sforzo speculativo sul mistero trinitario); *Serm.* 139-140 (contro le dottrine degli ariani).

⁵ Cf. B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, in ID., *Mysterium caritatis. Studien zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1999, p. 310. Su questo si veda anche: P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo. Ricerca storico-ermeneutica e prospettive speculative*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 352-357.

⁶ Su questa suddivisione del contenuto del *De Trinitate* si veda utilmente TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, pp. XIX-XLII.

⁷ Cf. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 163-228; 421-455.

- la costante attenzione del Dottore della carità ad analizzare ogni singolo aspetto del mistero distinguendo necessariamente la trattazione dell'unità-unicità di Dio dalla sua articolazione trinitaria senza mai perdere di vista, però, la contemporaneità di questi due momenti;⁸
- e, infine, il suo impegno alla ricerca razionale nei confronti del mistero trinitario per poter rispondere al bisogno di razionalità che è proprio dell'uomo.⁹

Tutto ciò al di là delle critiche, non sempre benevole, che gli sono state mosse da più di qualche teologo nel secolo che si è appena concluso¹⁰ e che, va detto, non sempre hanno retto nel confronto con il dettato del *De Trinitate*.

1. Unità e uguaglianza di Dio-Trinità (*De Trin.* 1-4)

La riflessione di Agostino intorno all'uni-trino mistero di Dio inizia con la raccolta del "dossier" biblico e l'illustrazione del dato scritturistico intorno al tema dell'unità e dell'uguaglianza di Dio. Tuttavia, questa osservazione richiede immediatamente una precisazione dal punto di vista della struttura del *De Trinitate*. Infatti, se il modo di procedere dell'Ipponate è questo, si potrebbe trarre la duplice conclusione che: da un lato, il suo trattato verrebbe ad essere suddiviso in due distinte sezioni: *De Trin.* 1-7, parte positiva, e *De Trin.* 9-15, parte speculativa; e, dall'altro lato, che la prima sezione sarebbe ulteriormente distinta in due trattazioni: una specificamente indirizzata a illustrare il *De Deo Uno* (*De Trin.* 1-4) e l'altra ad approfondire il mistero del *De Deo Trino* (*De Trin.* 5-7).¹¹

⁸ Cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, pp. 306-310 e anche BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin*, pp. 675-725 (di 58 [1977]) e pp. 374-412 (di 59 [1978]).

⁹ Cf. N. CIPRIANI, *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di sant'Agostino*, in «Augustinianum» 42 (2002) 261-313.

¹⁰ Il riferimento è qui soprattutto alle critiche rivolte al *De Trinitate* agostiniano da K. Rahner (e prima di lui da Th. De Régnon) e, successivamente, da O. Du Roy. Per quanto concerne il primo si vedano le mie riflessioni in SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 300-309; per quanto riguarda il secondo autore si può utilmente consultare il saggio di G. MADEC, *Inquisitione proficiente. Pour une lecture «saine» du De Trinitate d'Augustin*, in J. BRACHTENDORF (hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000, pp. 53-78.

¹¹ Si tratta della ben nota critica al *De Trinitate* agostiniano fatta da K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. FEINER - M.

Tali distinzioni, però, non sembrano corrispondere al vero. Già considerando il primo aspetto del problema, ovvero la distinzione tradizionale tra teologia positiva e teologia speculativa, decisive appaiono le considerazioni svolte da Agostino Trapè.¹² Egli, infatti, prendendo spunto da quanto l'Ipponate dice in *De Trin.* 15, 3, 5, osserva come il piano dell'opera sia più complesso, poiché l'elemento positivo e l'elemento speculativo si intrecciano in uno schema che intende evidenziare il mistero di Dio alla luce del continuo «ritorno meditativo sulla vita dello spirito umano e sui dati della Scrittura».¹³ In questo modo, perciò, l'aspetto più propriamente speculativo viene da sant'Agostino continuamente riproposto entro il quadro di un costante riferimento al dato positivo rappresentato tanto dalla Scrittura quanto dalla *regula fidei*, che egli più volte richiama e commenta.¹⁴

D'altra parte, anche per ciò che concerne la distinzione *De Deo Uno* e *De Deo Trino* in riferimento ai primi sette libri del *De Trinitate*, le cose non sembra si possano così facilmente riassumere e illustrare. Seguendo, infatti, la riflessione di Basil Studer sul pensiero trinitario agostiniano e, in particolare, sulla propensione dell'Ipponate a porre l'accento sulle idee secondo cui: solo il *Pater omnipotens* è da chiamarsi *proprie Deus*; l'*aequalitas personarum* precede ed è sempre correlata all'*unitas essentiae*; e, infine, la dimensione storico-salvifica e soteriologica è quella che s'impone come punto di partenza di ogni altro discorso in merito al mistero trinitario,¹⁵ non si può che giungere a una visione più articolata e complessa del problema.¹⁶ Sant'Agostino, cioè, avrebbe scelto di impostare la prima parte del *De Trinitate* secondo questo schema più per rispondere all'esigenza, da lui sentita, di voler progredire nel mistero,¹⁷ che non per delineare il suo modo

LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. II/2, Queriniana, Brescia 1969, pp. 401-507 (cf. in particolare le pp. 404-405). Egli, a sua volta, riprende le critiche all'Ipponate già formulate da TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, voll. I-V, Retaux, Paris 1892-1898 (cf. soprattutto vol. III, pp. 141-142). Su questo, anche per le considerazioni critiche, si veda SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 236-309 e il volume di A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 385-390.

¹² TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. XIV.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ Cf. *De Trin.* 1, 4, 7; 1, 5, 2, 10, 17; 8; 8, 1; 15, 17, 27; 15, 20, 39; 15, 27, 49; 15, 28, 51.

¹⁵ Cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, pp. 298-308; ID., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità - cristologia - soteriologia*, Borla, Roma 1986, pp. 240-261.

¹⁶ Cf. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 600-607.

¹⁷ Cf. TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, pp. VII-XI.

di intendere la realtà di Dio a partire dall'unità per poi giungere alla trinità delle persone divine. Sarà solo la teologia dell'Occidente latino a lui successiva a proporre questo schema che diverrà classico nei manuali di teologia.¹⁸

Stando così le cose per ciò che concerne la struttura del *De Trinitate* e volendo ora affrontare più da vicino il tema che ci siamo prefissati di studiare, dobbiamo subito osservare che il primo ambito della riflessione trinitaria proposto dal Vescovo di Ippona è quello che riguarda più da vicino il tema dell'unità e dell'uguaglianza di Dio. Egli, infatti, prendendo come riferimento alcune espressioni della *regula fidei*¹⁹ evidenzia immediatamente una duplice dimensione della fede trinitaria professata dalla Chiesa: se da un lato, essa afferma che non c'è che *un solo e unico Dio*, dall'altro lato, è altrettanto innegabile che questo unico Dio è Trino, ovvero che *la Trinità è l'unico vero Dio*:

il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo con la loro assoluta parità in una sola e medesima sostanza mostrano l'unità divina e pertanto non sono tre dèi, ma un Dio solo (cf. 1Gv 5,7), benché il Padre abbia generato il Figlio e quindi non sia Figlio colui che è Padre; benché il Figlio sia stato generato dal Padre e quindi non sia Padre colui che è Figlio; benché lo Spirito Santo, non sia né Padre né Figlio ma solo lo Spirito del Padre e del Figlio, pari anch'egli al Padre e al Figlio, appartenente con essi all'unità della Trinità (*De Trin.* 1, 4, 7).

Queste affermazioni però, pongono a sant'Agostino l'esigenza di dover esercitare l'intelligenza della fede, per chiarire i problemi che una tale formula suscita negli interlocutori a cui egli intende rispondere (cf. *De Trin.* 1, 5, 8).

Intanto, è necessario sottolineare che l'Ipponate esprime questa fede secondo due distinte enunciazioni che di fatto sono tra loro equivalenti.

¹⁸ Per quanto concerne la questione della manualistica con particolare riferimento alla teologia trinitaria rimando a SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 107-162.

¹⁹ Per quanto concerne la *regula fidei* qui richiamata è necessario fare almeno una precisazione. Infatti, la formula di fede riportata in *De Trin.* 1, 4, 7 non è strutturata sullo schema tripartito delle formule di fede battesimali che sant'Agostino conosceva e aveva già più volte commentato (cf. *Serm.* 212-214; *De fide et symb.*) e che facevano parte della tradizione della Chiesa africana. Si tratta piuttosto di alcune espressioni del cosiddetto «Simbolo *Quicumque*» (cf. *Denz.*, 75) che Agostino più che richiamare, ha di fatto in questo modo contribuito a formulare (cf. TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. XIX; S. SAMULOWITZ, *Quicumque*, in A. DI BERARDINO [ed.], *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, vol. 2, Marietti 1820, Genova-Milano 2008², coll. 4438-4439).

Da questo punto di vista, infatti, egli utilizza più volte l'espressione *Deus Trinitas*,²⁰ e, con non minore insistenza, ricorre anche al sintagma *Trinitas quae est unus Deus*.²¹ Ciò comporta, evidentemente, una difficoltà non tanto sul piano terminologico quanto piuttosto su quello contenutistico, in quanto ciò che qui sembra essere messo in discussione è il corretto riferimento alla *taxis* trinitaria.

Tuttavia, come ha ben dimostrato B. Studer,²² questo modo di procedere non deve trarre in inganno. Senza dubbio, in tutti i luoghi del *De Trinitate* dove sant'Agostino intende contrapporsi agli ariani, la formula in questione è utilizzata per difendere e ribadire l'uguaglianza delle persone divine. Ma questo non è l'unico modo di procedere dell'Ipponate. Infatti, sottolinea Studer, «quando egli ricorre al vocabolo *Deus* come soggetto di un'asserzione, specialmente quando lo fa in maniera spontanea, senza considerare l'ortodossia anti-ariana, allora comprende con *Deus* la realtà del Padre». ²³ Considerazione, questa, che ribadisce la distanza del Vescovo della carità dalle accuse che spesso gli sono state mosse circa il suo essere l'iniziatore di una tradizione latina distinta da quella dell'Oriente greco.

Accanto a tale osservazione, però, si deve poi aggiungere anche un secondo aspetto che Agostino sente l'esigenza di dover affrontare. Infatti, pensando a coloro che «restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un Dio Padre e di un Dio Figlio e di un Dio Spirito Santo e che tuttavia questa Trinità non è tre dèi, ma un solo Dio» (*De Trin.* 1, 5, 8), egli si propone di esporre e approfondire, in chiave anti-ariana, l'unità-uguaglianza dei Tre, ovvero di ribadire la dottrina di fede per cui essi sono un unico e solo Dio e non tre dèi.

Per fare questo, sant'Agostino si propone, in primo luogo, di analizzare la Scrittura. Egli, infatti, nei primi quattro libri del *De Trinitate* raccoglie un vero e proprio "dossier" di testi biblici che si riferiscono alla Trinità e che riguardano tanto la distinzione dei ruoli dei Tre, quanto, per i passi più difficili, la loro apparente diversità così da poter essere fraintesi come tre dèi. In questo modo, l'Ipponate non solo può tornare a illustrare la dot-

²⁰ Cf., ad es., *De Trin.* 1, 6, 10; 8, 5, 8.

²¹ Cf., ad es., *De Trin.* 1, 2, 4; 5, 8, 9; 7, 4, 8; 15, 5, 7.

²² Cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, pp. 298-302. Su questo anche SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 333-343.

²³ STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, p. 298.

trina di Dio Uni-Trino, ma può anche stabilire le regole fondamentali che consentono di leggere correttamente la Scrittura interpretandola secondo la fede di Nicea:

- alcuni testi scritturistici si riferiscono all'unico Dio che è la Trinità senza menzionarla;²⁴
- altri testi parlano delle singole persone della Trinità separatamente dalle altre due senza che, però, se ne debba concludere che essi vanno intesi in senso esclusivo;²⁵
- infine, vi sono alcuni testi che riguardano la persona di Cristo e ai quali si applica una regola fondamentale non solo per la teologia trinitaria ma anche per la cristologia agostiniana, e che lo stesso Ipponate enuncia così:

Noi teniamo come assolutamente certo il principio, riscontrabile ovunque nella Scrittura e dimostrato dai dotti esegeti cattolici come regola di fede, che ci permette di concepire nostro Signore Gesù Cristo come Figlio di Dio e uguale al Padre secondo la natura divina nella quale sussiste, e inferiore al Padre secondo la natura di servo che assunse; nella quale natura è divenuto inferiore non solo al Padre, ma anche allo Spirito Santo e perfino a se stesso, tenuto conto che è uomo; non però inferiore a se stesso per quello che era prima, cioè per quella natura di Dio che ha conservato anche nell'assumere la natura di servo, come ci insegnano le testimonianze della Scrittura che abbiamo ricordato nel libro primo (cf. Fil 2,6-7). Troviamo tuttavia nelle parole di Dio enunciazioni di tal sorta che resta dubbio con quale criterio giudicarle: se con il criterio della natura assunta per la quale consideriamo il Figlio come inferiore, oppure con il criterio della natura divina per la quale il Figlio non è inferiore ma uguale al Padre, benché abbia origine dal Padre come Dio da Dio, luce da luce. Infatti noi chiamiamo il Figlio, Dio da Dio; il Padre, solamente Dio, non Dio da Dio.²⁶

Il quadro così delineato, però, ci permette di chiarire qual è la prospettiva qui tracciata dall'Ipponate e che più da vicino interessa il tema che stiamo trattando.

²⁴ Cf. *De Trin.* 1, 6, 10-12. I testi a cui sant'Agostino fa riferimento, ad es., sono: 1Tm 6,16 e Rom 11,33-36.

²⁵ Cf. *De Trin.* 1, 8, 18-9, 19, con riferimento, ad es., a Gv 14,15-24.

²⁶ *De Trin.* 2, 1, 2. Per la trattazione di queste regole cf. TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. XX.

Se si osserva, infatti, il modo di sant'Agostino di accostare il mistero trinitario, non si può fare a meno di notare come egli non intenda semplicemente affermare l'*unitas essentiae* per lasciare a un momento successivo l'approfondimento dell'*aequalitas personarum*. Si tratta, invece, di sottolineare che il suo modo di procedere è esattamente l'opposto: egli, infatti, riflettendo sulla professione di fede trinitaria, immediatamente illustra la dimensione dell'*aequalitas personarum* la quale, però, viene sempre fondata sull'*unitas essentiae*.²⁷ E tutto ciò non soltanto nel XV libro del *De Trinitate*,²⁸ che è sicuramente la sintesi più matura dell'intera opera, quanto anche nei primi libri dello stesso trattato²⁹ scritti una decina d'anni prima e forse più.³⁰

A questo aspetto poi, si deve anche aggiungere un'altra considerazione, che sempre dobbiamo alle ricerche dello Studer. Infatti, come più volte il teologo svizzero sottolinea nei suoi lavori,³¹ va riconosciuta all'Ipponate l'insistenza con la quale egli identifica nel Padre il «Deus qui a nullo est, fons bonitatis et principium divinitatis»,³² o ancora come colui che deve essere chiamato *proprie Deus*.³³ Di conseguenza, anche da questo punto di vista si può giungere alla conclusione che la prospettiva dell'Ipponate è sempre orientata a illustrare il mistero trinitario nella linea della tradizione comune di tutta la Chiesa tanto orientale quanto occidentale, dove la *taxis* trinitaria non si contrappone all'unità dell'essenza divina, ma viene affer-

²⁷ Per quanto riguarda questi aspetti relativi a una più equilibrata interpretazione della dottrina trinitaria dell'Ipponate rispetto al passato, è d'obbligo il riferimento ai numerosi saggi e studi, già più volte citati, del teologo svizzero Studer. In particolare, per queste questioni cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, pp. 291-310; ID., *Augustin et la foi de Nicée*, in «Recherches Augustiniennes» 19 (1984) 133-154; ID., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, pp. 243-247.

²⁸ Cf. *De Trin.* 15, 6, 10; e anche *De Trin.* 15, 26, 45; 15, 27, 49.

²⁹ Cf. *De Trin.* 4, 21, 32. Analoghe formulazioni si trovano in *De Trin.* 1, 4, 7; 1, 7, 14; 2, 1, 3; 2, 11, 20; 3, 1, 3; e anche nella *regula fidei* espressa in *De doct. chr.* 3, 2, 3.

³⁰ Cf. TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, pp. XVII-XVIII; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustinienne*, Études Augustiniennes, Paris 1965, pp. 165-177.

³¹ Cf. *sopra*, nota 27. A tal proposito si deve anche aggiungere il contributo offerto in B. STUDER, *Gratia Christi - Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?*, Augustinianum, Roma 1993 (soprattutto pp. 27-71 e pp. 187-196).

³² STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, p. 300. I testi a cui l'autore fa qui riferimento, in particolare, sono: *De Trin.* 4, 20, 29; 15, 3, 5; *Serm.* 140, 2.

³³ Cf. ad es., *De Trin.* 2, 1, 2-2, 4; 15, 3, 5; 15, 14, 23; 15, 26, 47.

mata contemporaneamente ad essa avendo come riferimento primo la realtà del Padre.³⁴

In questo modo, perciò, sembra verificato quanto ci proponevamo sin dall'inizio di questo paragrafo. Infatti, dalle annotazioni fin qui raccolte, a nostro modo di vedere risultano evidenti almeno tre considerazioni conclusive:

- in primo luogo, non sembra sostenibile una certa accusa, a lui rivolta da più parti,³⁵ di essere l'iniziatore di una tradizione occidentale latina che comprende il mistero di Dio a partire dall'unità dell'essenza divina per poi articolare quest'unità nella trinità delle persone più che partire dal Dio Padre della Scrittura;³⁶
- a ciò si deve poi aggiungere la convinzione che il suo modo di procedere è quello della fedele interpretazione della fede nicena, sebbene nel *De Trinitate* il Credo di Nicea non venga mai ripreso ma si preferisca citare un altro simbolo di fede.³⁷ Con la conseguenza, connaturale a questa impostazione, che è necessario rilevare come egli affronti il discorso su Dio senza mai separare la dimensione dell'*aequalitas personarum* da quella dell'*unitas essentiae*, quanto piuttosto di offrire una spiegazione del mistero nella quale le due realtà sono affermate contemporaneamente, proprio come la professione di fede nicena richiede;³⁸
- infine, sembra sufficientemente chiaro da quanti fin qui detto, non solo l'idea per cui sant'Agostino, nel riflettere sul mistero trinitario,

³⁴ Cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, p. 305.

³⁵ In merito a questa "accusa", senza voler entrare specificamente in argomento, si tratta di richiamare alcuni autori e testi che possono essere opportunamente consultati. Oltre al già citato contributo di RAHNER, *Il Dio trino come fondamento*, pp. 401-507 (cf. in particolare pp. 404-405), si veda anche O. DU ROY, *L'intelligence de la foi selon saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966 (in particolare le pp. 413-466); A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo*, ED, Roma 1996², pp. 263-289 e 385-391. In particolare, per queste critiche rivolte al *De Trinitate* di sant'Agostino (soprattutto per quelle di Rahner) si veda anche SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 300-309.

³⁶ Per un'illustrazione di questa prospettiva critica si veda COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, pp. 384-395.

³⁷ Cf. STUDER, *Augustin et la foi de Nicée*, p. 146.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 149-150 e 154. In queste pagine Studer, per confermare la fedeltà di sant'Agostino al dettato di Nicea, prende in considerazione non solo il *De Trinitate* ma anche le altre opere teologiche del Vescovo d'Ippona quali, ad es., *Serm.* 71, 12, 18; 117, 9, 14; 264, 7; *Ep.* 120, 7; 170, 3; 238, 2, 12; 264, 7; *In Ioh. ev.* 18, 4.

intende mantenersi fedele alla tradizione comune di tutta la Chiesa sia orientale che occidentale,³⁹ ma anche la sua convinzione di dover continuamente ribadire l'unità e l'uguaglianza delle tre persone divine, così com'è testimoniato anche dal seguente passo del *De doctrina christiana*:

Il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo ciascuno è Dio e tutti insieme sono un solo Dio; ciascuna di queste persone è sostanza completa e tutte insieme un'unica sostanza. Il Padre non è né il Figlio né lo Spirito Santo, il Figlio non è il Padre né lo Spirito Santo, lo Spirito Santo non è né il Padre né il Figlio; ma il Padre è solamente Padre, il Figlio solamente Figlio, lo Spirito Santo solo Spirito Santo. Eppure ai Tre compete la stessa eternità, la stessa incomunicabilità, la stessa maestà, la stessa onnipotenza. Nel Padre c'è l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo l'armonia dell'unità con l'uguaglianza. E queste tre cose sono tutte uno a causa del Padre, sono tutte uguali per il Figlio, comunicanti fra loro a causa dello Spirito Santo.⁴⁰

2. La Trinità delle persone divine: la dottrina delle relazioni trinitarie (*De Trin.* 5-7)

Nella sezione corrispondente ai libri V-VII del *De Trinitate*, sant'Agostino inizia l'approfondimento della tematica trinitaria tenendo presente sia il dato biblico-cristologico che egli ha raccolto nei libri precedenti, sia la riflessione sull'unità e uguaglianza di Dio, sempre presentata in corrispondenza della prima sessione (libri I-IV) del suo trattato. Tutto ciò, come vedremo, permette all'Ipponate di elaborare una ricerca speculativa che, attraverso la dottrina delle relazioni trinitarie, non solo sarà in grado di far comprendere come l'unicità di Dio possa essere articolata nella Trinità delle persone divine, ma consegnerà alla storia della teologia trinitaria un'acquisizione permanente circa il modo di illustrare il mistero del Dio cristiano.

Per fare questo, il Vescovo d'Ipbona inizia a procedere nel suo ragionamento partendo da due considerazioni che egli deriva, l'una dal dettato della Scrittura e dal raffronto di questa con il pensiero filosofico e, l'altra, dalla filosofia stessa. Infatti, in merito al primo punto, sant'Agostino ricor-

³⁹ Cf. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino*, pp. 301-302.

⁴⁰ *De doct. chr.* 1, 5, 5. A riguardo di questo testo e del suo approfondimento nel *De Trinitate*, è utile richiamare quanto propone STUDER nel suo *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, pp. 243-247 e anche in ID., *Augustin et la foi de Nicée*, p. 143.

da che *Dio è l'Essere* così come la rivelazione mosaica ci attesta in accordo anche con il pensiero greco;⁴¹ mentre, per ciò che concerne la seconda considerazione, egli osserva che la filosofia aristotelica sottolinea l'idea per cui in Dio non vi possono essere accidenti, ma tutto è sostanza immutabile: «Nulla è accidente in Dio, perché in lui nulla vi è che possa mutare e che possa scomparire» (*De Trin.* 5, 4, 5).

Di conseguenza, in Dio non vi è nulla che abbia un significato accidentale o che si possa predicare secondo tale significato. Tutto questo, però, non deve orientare alla conclusione verso la sola dimensione della sostanza. Egli, infatti, dopo aver ribadito questo concetto, continua così:

A volte di Dio si parla secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato a essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo a essere Figlio, e un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio e il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno e immutabile.

E conclude:

Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole (*De Trin.* 5, 5, 6).

⁴¹ Cf. *De Trin.* 5, 2, 3. Si noti nel testo del *De Trinitate* il carattere filosofico che viene attribuito a queste affermazioni scritturistiche, determinato dal contesto polemico in cui esse si inseriscono. Per questo aspetto si veda quanto viene affermato in TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. XXVI; cf. anche S.P. BONANNI, *La Trinità. Elementi di storia del dogma con note introduttive a carattere sistematico*, Piemme, Casale M. 1991, pp. 106-107.

Abbiamo volutamente riportato tutto il testo del *De Trinitate* nel quale la nozione di «relazione» viene illustrata, non solo per la limpidezza e coerenza delle affermazioni che sono qui fatte, ma anche in ragione della rivoluzione che questa nozione opera nel quadro della riflessione intorno al mistero di Dio.

Cerchiamo, pertanto, di cogliere il contenuto di questa rivoluzione che, come già possiamo intuire, rifacendosi a questioni che riguardano tanto la dimensione della fede quanto la riflessione filosofica si colloca sicuramente su un duplice piano: da un lato, quello della dottrina trinitaria che ci interessa qui sottolineare e, dall'altro lato, quello della riflessione più specificamente filosofica e metafisica.

Per quanto concerne l'ambito della dottrina trinitaria in quanto tale, è indubbio che un primo e decisivo aspetto da sottolineare è quello che riguarda il modo nuovo, che qui viene inaugurato, di poter riferire della realtà di Dio. La dottrina agostiniana delle relazioni trinitarie, infatti, consente di poter precisare ciò che di Dio può essere predicato secondo la sostanza (*ad se*) e ciò che di lui può essere detto secondo la relazione (*ad aliquid*). Di conseguenza, tale distinzione permette anche di stabilire con chiarezza ciò che di Dio può essere specificato in riferimento all'unità e uguaglianza divina, da ciò che, invece, può essere affermato in relazione a ciascuno dei Tre. E tale distinzione è, per sant'Agostino, risolutiva di molti problemi che la tri-unità di Dio porta con sé (*De Trin.* 5, 8, 9).

In secondo luogo, e come conseguenza del punto precedente, si può anche evidenziare come al primo ambito di questa distinzione vengano ad appartenere tutte le espressioni che riguardano le perfezioni assolute di Dio, le quali si riferiscono all'essere di Dio e, identificandosi con esso, si identificano anche tra di loro: tutto ciò che diciamo di Dio secondo la qualità, lo diciamo secondo la sostanza.⁴² Mentre al secondo ambito appartengono tutti i termini relativi che, esprimendo una distinzione, evidenziano ciò che, invece, viene riferito ai Tre della Trinità.⁴³ Con la necessaria precisazione che tale relazionalità «è quella che emerge dai nomi di Padre,

⁴² A tal proposito diversi sono qui i passi del *De Trinitate* che si potrebbero citare, in quanto questa dottrina è continuamente ribadita dall'Ipponate all'interno di tutto il trattato trinitario. In questo senso si veda, ad es., ciò che sant'Agostino afferma in *De Trin.* 5, 10, 11, e anche in *De Trin.* 6, 4, 6; 6, 7, 8; 6, 10, 11; 7, 1, 1.

⁴³ Cf. *De Trin.* 5, 5, 6; 5, 8, 9; 5, 11, 12; *Serm.* 71, 12, 18; *De civ. Dei* 11, 10, 1.

Figlio e Spirito, dal momento che nessuno dei tre è Padre o Figlio o Spirito per sé, ma lo è di fronte all'altro». ⁴⁴

Ulteriormente si deve poi osservare che, parlando di distinzione per i termini relativi, tale distinzione non deve essere intesa come diversità in senso assoluto. Infatti, pur essendo reali, immutabili e sussistenti, ⁴⁵ queste relazioni non conducono a un concetto di diversità in Dio in quanto, come più sopra accennato, esse non si riferiscono alla sostanza divina ma riguardano solamente l'opposizione dei Tre. ⁴⁶

⁴⁴ COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, p. 410. Per quanto concerne lo Spirito Santo, Agostino evidenzia come la relazione non appaia in riferimento a questo nome così come, invece, appare evidentemente per i nomi relativi di Padre e di Figlio (cf. *De Trin.* 5, 11, 12). Tuttavia, seguendo le Scritture (cf. Gv 4,10; At 2,17), egli evidenzia che lo Spirito Santo può anche essere indicato con il nome di «Dono» ed è, appunto, questo nome che consente di cogliere il «relativo» che è proprio della terza persona della Trinità: «La relazione stessa però non appare nel nome Spirito Santo, appare invece nell'appellativo dono di Dio (cf. Gv 4,10; At 8,20). Infatti è un dono sia del Padre che del Figlio, perché procede dal Padre (cf. Gv 15,26), come dice il Signore, e ciò che afferma l'Apostolo: Chi non ha lo Spirito di Cristo, non è di lui (cf. Rm 8,9), concerne certamente lo Spirito Santo. Così quando diciamo: «dono del donatore», e «donatore del dono», usiamo l'una e l'altra espressione in senso reciprocamente relativo. Lo Spirito Santo è dunque una specie di ineffabile comunione tra il Padre e il Figlio, e forse è chiamato così proprio perché questa stessa denominazione può convenire al Padre e al Figlio. Infatti per lui è nome proprio quello che per gli altri è nome comune, perché anche il Padre è Spirito, e Spirito è anche il Figlio, anche il Padre è Santo e Santo anche il Figlio. Affinché dunque una denominazione, che conviene ad ambedue, indichi la loro reciproca comunione, si chiama Spirito Santo il dono di entrambi. Ecco la Trinità, Dio unico e solo, buono, grande, eterno, onnipotente: lui stesso la sua unità, la sua divinità, la sua grandezza, la sua bontà, la sua eternità, la sua onnipotenza» (cf. *De Trin.* 5, 11, 12).

⁴⁵ Sant'Agostino esplicita questa idea soprattutto in *De civ. Dei* 11, 10, 1; *Serm.* 71, 12, 18 tanto da poter concludere con A. Trapé che per lui vale l'affermazione: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna persona si riferisce all'altra. Non vi è dubbio infatti che «il Padre ha certamente il Figlio ma non egli è il Figlio, il Figlio ha il Padre ma non egli è il Padre» (cf. *De civ. Dei* 11, 10, 1)» (TRAPE - SCIACCA, *Introduzione*, p. XXVII).

⁴⁶ A questo proposito vi è un'interessante osservazione fatta da L.F. LADARIA nel suo saggio *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Cinisello B. 2004, p. 96. Questo autore, infatti, mette in evidenza che «in Agostino, seguendo la linea di Gregorio e a differenza di altri testi di questo autore e soprattutto di Basilio, le relazioni, più che assicurare l'unità di sostanza delle persone, garantiscono che la distinzione non attenti l'unità di sostanza. [...] È però evidente che l'insistenza iniziale sull'unità dell'essenza divina è più intensa in Agostino e che in tal senso il concetto di relazione è usato anzitutto perché permette di affermare in Dio una distinzione che non attenta a quest'unità della sostanza». In questo modo risulta chiaro che, seppure in termini non radicali, una certa distinzione tra schema greco e schema latino di presentazione del dato trinitario permane. Tuttavia il *De Trinitate* deve essere considerato nella sua interezza prima di poter formulare un netto giudizio di distinzione. Infatti, da un lato sant'Agostino enuncia espressamente che il Padre è principio della divinità (cf. *De Trin.*

Infine, sant'Agostino insiste su questo concetto anche dal punto di vista lessicale. Mentre le perfezioni assolute si predicano sempre al singolare tanto in riferimento a Dio quanto in riferimento a ciascuno dei Tre, i termini relativi sono espressi al plurale. In questo modo, anche dal punto di vista del linguaggio, la fedeltà alla professione di fede uni-trinitaria è mantenuta: ciò che riguarda l'unità di Dio è al singolare perché riguarda la sostanza divina che è una; e ciò che riguarda la Trinità è detto al plurale perché riguarda la relazione di opposizione dei Tre (cf. *De Trin.* 6, 2, 3; 8, 1).

Come già accennato, però, questa riflessione agostiniana sulle relazioni intratrinitarie impone anche alcune considerazioni che più da vicino interessano l'ambito della speculazione ontologica e metafisica. Da questo punto di vista, infatti, si può sicuramente riprendere quanto scriveva nel 1968 l'allora teologo Joseph Ratzinger nel suo *Einführung in das Christentum*:

Ascoltiamo ancora una volta sant'Agostino: «In Dio non si danno accidenti, ma solo [...] sostanza e relazione» (cf. *De Trin.* 5, 5, 6). In questa semplice ammissione, *si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo*: la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto *la relazione viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi «pensiero oggettivante», e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere.* Con ogni probabilità bisognerà anche dire che *il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze, di fatto è ancora ben lungi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipende dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile.*⁴⁷

La citazione, che abbiamo voluto riportare per intero, fa alcune puntualizzazioni molto importanti per la nostra riflessione, che vale la pena qui di sottolineare.⁴⁸

4, 20, 29), e dall'altro lato la sua dottrina dello Spirito come amore del Padre e del Figlio apre di certo anche ad altre impostazioni del tema trinitario rispetto a una visione solamente "latina" del problema.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 1990⁹, pp. 140-141 (i corsivi sono nostri).

⁴⁸ Sulle intuizioni di questa riflessione cf. anche G. LORIZIO, *I. Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, in ID., *Teologia fondamentale, II: Fondamenti*, Città Nuova, Roma 2005, p. 190; L. ŽAK, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 11.

Intanto è necessario notare che, in questa prospettiva, la comprensione dogmatica della Trinità ha come punto di riferimento iniziale la riflessione dell'Ipponate e, in particolare, la sua soluzione alla questione della predicazione *in divinis* della sostanza e della relazione. Questo aspetto fa, dunque, intuire che per una illustrazione del mistero di Dio che voglia essere aderente al dato di fede storico-salvifico, ma anche all'esigenza della razionalità umana è necessario partire da qui.

Inoltre, ciò che è evidente nel testo appena riportato è la forte sottolineatura della novità nella visione offerta dall'Ipponate. J. Ratzinger parla di una vera e propria «rivoluzione del quadro del mondo». Infatti, in questa illustrazione della Trinità attraverso la dottrina delle relazioni, non solo vi è la possibilità di articolare meglio il discorso su Dio, ma vi è anche la possibilità di rinnovare la visione metafisica del reale. In altri termini, così com'è detto nel testo, poiché la relazione è scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale rispetto alla visione sostanziale dell'essere, risulta chiaro che questa linea interpretativa permette di elaborare un pensiero sia a livello teologico che a livello metafisico più dinamico.

È in questo senso, allora, che il nostro autore può parlare di superamento del «pensiero oggettivante» in riferimento all'essere. Un superamento che permette di rileggere la realtà in chiave più relazionale e personalistica e, nel contempo, di superare quell'impostazione che per lungo tempo ha dominato la metafisica classica e, con essa, il discorso su Dio. L'approdo di questa prospettiva personalistica, allora, sarà tale per cui:

il monoteismo proprio del Dio cristiano cesserà di essere contaminato da uno schema di pensiero sostanzialistico com'è successo per molto tempo; saranno le categorie personalistiche rilette alla luce della relazione a illustrare meglio la Trinità, infatti non è la sostanza ma l'Amore il principio ontologico della Trinità.⁴⁹

Tuttavia, questo lavoro è ben lungi dall'essere stato portato a compimento, e Ratzinger lo ribadisce a conclusione della sua riflessione. Infatti, se da un lato il pensiero di sant'Agostino apre a una concezione dell'essere che non è più «oggettivante» ma è «personalistica» e come tale è in sinto-

⁴⁹ N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, ED, Roma 1993, p. 459.

nia col pensiero filosofico moderno, dall'altro lato il compito di realizzare questa connessione è ben lontano dall'essere realizzato.⁵⁰

Tutto ciò, naturalmente, ci permette di concludere che, anche per ciò che concerne la questione ontologica e metafisica, il *De Trinitate* non solo apre una nuova prospettiva circa la comprensione del reale, ma consente almeno di intuire che questa prospettiva deve essere sviluppata nell'ordine della relazionalità. Permettendo, infatti, di superare una concezione "cosificata" e "oggettivante" dell'essere, il trattato agostiniano non solo determinerà un modo nuovo di intendere Dio e il mondo, ma porterà anche un decisivo rinnovamento al pensiero antropologico: vale a dire la comprensione dell'uomo come essere dialogico e intersoggettivo.⁵¹

Queste osservazioni sulla dottrina trinitaria dell'Ipponate pongono, infine, un'ultima questione che vale la pena di sollevare poiché, com'è stato fatto notare,⁵² essa apre uno spazio di riflessione che avrà importanti ripercussioni nell'ambito tanto della teologia quanto di tutto il pensiero cristiano.

Infatti, come già più volte ribadito, i termini che riguardano la Trinità non vanno predicati né secondo gli accidenti, né secondo la sostanza ma, per sant'Agostino, devono essere predicati secondo la relazione. Questo fatto, però, comporta un interrogativo che avrà un notevole rilievo nello sviluppo di questa dottrina: questo "secondo la relazione" *deve essere considerato un tertium quid?* dato che la relazione non è più categoria accidentale (come in Aristotele), ma non è ancora categoria riferita alla sostanza (come lo sarà con san Tommaso d'Aquino)? A tale interrogativo, tuttavia, non è facile dare una risposta.

Seguendo l'insegnamento di tutto il V libro del *De Trinitate* ci si accorge che essa dovrebbe essere positiva, anche se poi l'Ipponate non è in grado di dire di che cosa si tratti.⁵³ Mentre, per altri versi, tale risposta si

⁵⁰ Cf. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 141; ma anche P. CODA, *Dio*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. 2002, p. 430.

⁵¹ Cf. N. CIOLA, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana. Un'eredità e un compito per l'animazione cristiana dell'Europa*, in I. SANNA (ed.), *La teologia per l'unità d'Europa*, EDB, Bologna 1991, p. 164. Su questo cf. anche P. CODA, *L'uomo-persona alla luce di un'antropologia trinitaria*, in *La Chiesa salvezza dell'uomo*, 1, Città Nuova, Roma 1984, pp. 90-112.

⁵² Cf. P. CODA, «*Quaestio de alteritate in divinis*»: *Agostino Tommaso Hegel*, in «*Late-
ranum*» 66 (2000) 513.

⁵³ Cf. in particolare *De Trin.* 5, 9.

orienterebbe più verso la continuità tra relazione e sostanza mettendo così in secondo piano il *tertium quid*. Con un'importante precisazione da fare, però:

Agostino non riesce a tirare la conclusione che la relazione è *sic et simpliciter* dell'ordine della sostanza. Troppo forte, ancora, è la pre-comprensione di partenza (metafisica e psicologica). Tant'è che per mostrare in un'analogia creata la dinamica della relazione dei Tre, Agostino ripiega sull'ontologia dello spirito umano.⁵⁴

Resta il fatto che, senza pretendere di risolvere un quesito che rimane aperto anche nel *De Trinitate* e nelle sue interpretazioni, è possibile notare che è all'interno di questo spazio speculativo che sarà possibile intuire il perché della problematicità di dire persona per l'Ipponate,⁵⁵ ma anche la novità, aperta al futuro, della soluzione da lui comunque intuita e offerta e che avrà la sua definitiva formulazione in san Tommaso d'Aquino.⁵⁶

3. Conclusione

Il cammino fin qui percorso in ordine al nostro tema, almeno per lo spazio che ci è stato qui concesso, si può ritenere concluso. Volendo trarre un breve bilancio da queste note possiamo semplicemente cercare di evidenziare alcuni aspetti che sono fin qui emersi dal capolavoro dell'Ippona-

⁵⁴ CODA, *Dio*, p. 432.

⁵⁵ Cf. *De Trin.* 5, 9; 7, 4, 7; 7, 6, 11. Per la trattazione della questione del linguaggio "personale" nella dottrina trinitaria di sant'Agostino, si veda SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 547-571.

⁵⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 29, a. 4, ad 1 il quale però esplicitamente afferma: «Hoc nomen persona dicitur ad sé, non ad alterum, quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiae quae est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt quod est et quo est» (il corsivo è mio). A tal proposito, valga per tutti il giudizio di Scheffczyk che scrive: «Sì, si può affermare, che Tommaso ha pienamente sviluppato la dinamica speculativa del pensiero agostiniano sulla Trinità. Ma con ciò è anche subito stabilito che egli non introduce alcun nuovo pensiero nella dottrina trinitaria» (cf. L. SCHEFFCZYK, *Dichiarazioni del Magistero e storia del dogma della Trinità*, in J. FEINER - M. LÖHRER [edd.], *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, vol. II/1, Queriniana, Brescia 1969, p. 268). A nostro avviso, però, pur sottolineando la continuità che abbiamo voluto mettere in evidenza, si tratta di un giudizio forse troppo severo rispetto alla reale portata e novità di quello che san Tommaso ha saputo elaborare intorno al tema trinitario nella *Summa Theologiae*.

te e che rappresentano un guadagno decisivo per la riflessione trinitaria di ogni tempo.

Un primo aspetto che, a tal proposito, non può essere sottaciuto riguarda *l'impostazione del metodo* che sant'Agostino ha voluto dare alla sua ricerca:

- a partire dalla *regula fidei* della Chiesa;
- attraverso il confronto con il dato della Scrittura e con le istanze del pensiero di quanti hanno preceduto il Vescovo di Ippona;
- fino a giungere alla possibilità della comprensione razionale del mistero trinitario attraverso la via delle *analogie psicologiche* della seconda parte del *De Trinitate* (libri IX-XV).

In questo modo egli, come ha giustamente sottolineato Nello Cipriani,⁵⁷ non è mai venuto meno all'esigenza dell'uomo e, tantomeno, del credente di comprendere la verità del mistero non solo sul piano storico salvifico, ma anche su quello razionale, anche se «non si è mai illuso di poter soddisfare pienamente la richiesta di razionalità sulla Trinità divina».⁵⁸

A ciò si deve aggiungere, poi, il guadagno in merito alla *speculazione tanto sull'unità-uguaglianza di Dio quanto sulla Trinità delle persone divine*: da questo punto di vista, anzi, è stato possibile chiarire come la riflessione dell'Ipponate abbia sempre tenuto presente entrambe le dimensioni, pur dedicando, prima a una e poi all'altra, il giusto spazio della ricerca e della speculazione. Cosicché, di fronte alle critiche che sono state mosse a sant'Agostino circa la separazione tra visione teologico-metafisica del mistero di Dio Uno e visione teologico-storica del mistero di Dio Trino, si può tranquillamente concludere che egli ha sempre cercato di esprimere questo mistero secondo una visione unitaria, sebbene come afferma A. Trapé:

la tensione tra visione teologico-metafisica e quella teologico-storica del mistero trinitario esiste, perché esiste il mistero stesso, che è insieme unità

⁵⁷ A tal proposito, infatti, scrive Cipriani. «I teologi contemporanei nel presentare il mistero trinitario hanno assolutizzato la via economica della salvezza, forse nel presupposto che né all'interno né fuori della Chiesa ci sia più una domanda di razionalità o che la razionalità sia ormai da ricercarsi solo sul piano della storia. Ma non si può rimproverare ad Agostino di aver risposto alla richiesta degli uomini del suo tempo, che chiedevano quel tipo di razionalità» (cf. CIPRIANI, *La presenza di Mario Vittorino*, p. 312).

⁵⁸ N. CIPRIANI, *Il mistero trinitario nei Padri*, in «Path» 1 (2003) 68.

nella trinità e trinità nell'unità o, per dirla ancora una volta con sant'Agostino: *Unum tria sunt [...] tria unum sunt* (Ep. 170, 5).⁵⁹

Inoltre, considerando la dottrina delle relazioni trinitarie come luogo teologico della spiegazione della realtà delle tre persone divine, si è potuto cogliere in essa la novità del *concetto di interrelazionalità* che è intrinsecamente connesso con quello di *relazionalità*. Ciò ha consentito di evidenziare quell'«autentica rivoluzione del quadro del mondo»⁶⁰ che porta a pensare non solo Dio ma anche il reale e l'uomo non più nei termini sostanzialistici della metafisica classica, ma anche nei termini più propriamente relazionali e personalistici.⁶¹ Certamente, la strada da percorrere in questo senso è ancora molto lunga rispetto al *De Trinitate*, tuttavia già qui è stato possibile vedere come «Agostino vada oltre se stesso, consegnando un'eredità preziosa che per diverse vie, non certo sempre omogenee, arriva fino a noi».⁶²

Infine, un'ultima considerazione deve essere riservata all'attenzione costante da parte dell'Ipponate al *linguaggio teologico* e alla sua idoneità a esprimere il mistero. A tal proposito, si pensi non solo alle questioni lessicali che l'Ipponate solleva in *De Trin.* 6, 2, 3, o in *De Trin.* 8, 1, quanto, soprattutto, alle considerazioni che egli svolge in *De Trin.* 7, 4, 7 intorno al termine «persona». Resta evidente in questo ambito: da un lato, la difficoltà che egli sperimenta nell'utilizzare un vocabolo che non ritiene idoneo al contesto trinitario e, tuttavia, dall'altro lato, la sua adesione alla fede della Chiesa che glielo suggerisce. Tutto ciò, però, a partire dalla consapevolezza della legittimità di tutti i linguaggi e di tutte le formulazioni della fede trinitaria, purché esse siano ritenute ortodosse dalla tradizione ecclesiale che le manifesta.⁶³

Di conseguenza, anche per queste ragioni, il capolavoro trinitario di sant'Agostino rimane anche oggi un punto di riferimento imprescindibile per poter adeguatamente riflettere sul Dio cristiano. Da qui l'idea finale a

⁵⁹ TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. LXV. Su questo si può utilmente leggere anche CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario*, pp. 459-460; P. CODA, *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, pp. 169-184.

⁶⁰ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, p. 140.

⁶¹ Cf. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario*, p. 459.

⁶² CIOLA, *Immagine di Dio-Trinità*, p. 164.

⁶³ Cf. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 550-558.

partire dalla quale muovere all'approccio di questo capolavoro e che volentieri riprendiamo da A. Trapè:

Lo studio dei Padri greci per il rinnovamento della teologia trinitaria sarà certamente molto utile, ma non meno utile sarà, ne siamo certi, una lettura attenta, meno scolastica, del *De Trinitate* di S. Agostino.⁶⁴

Sommario

Il presente articolo si propone di illustrare il tema dell'Unità e della Trinità di Dio secondo sant'Agostino, avendo come suo riferimento i primi sette libri del De Trinitate. Ciò che emerge da un'attenta lettura di questi testi è non solo l'accurata esposizione dei singoli tratti della dottrina su Dio (l'unità e la trinità delle persone divine) da parte dell'Ipponate, ma anche la necessità di dover predicare contemporaneamente queste realtà per rimanere fedeli tanto al dettato della Sacra Scrittura quanto a quello della regula fidei. Tutto questo permette così di poter ribadire il legame del Dottore della carità alla tradizione di tutta la Chiesa antica e di evidenziare l'attualità e la perenne novità di questa dottrina rispetto alla stessa teologia contemporanea.

⁶⁴ TRAPÈ - SCIACCA, *Introduzione*, p. LXV.

UNITÉ ET TRINITÉ EN DIEU CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

GILLES EMERY

PATH 11 (2012) 347-366

Les rapports entre l'unité divine et la pluralité personnelle occupent une place centrale dans la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin. Non seulement ces rapports sont expressément thématiques par le maître dominicain, mais la compréhension de l'ensemble de sa théologie trinitaire dépend pour une bonne part de l'intelligence de ces rapports.¹ Dans le propos limité de cet exposé, nous traiterons brièvement six aspects qui manifestent la conception propre de Thomas d'Aquin: l'ordre d'exposition de la *Summa theologiae*; notre connaissance de la Trinité; la doctrine des personnes divines comme «relations subsistantes», qui fournit la clef théologique du rapport entre Trinité et unité; la synthèse offerte par la doctrine de la co-immmanence réciproque des personnes divines; l'explication de l'unité et de la pluralité trinitaires en termes d'unité et de multitude «transcendantes»; enfin, notre exposé s'achèvera par une brève indication de deux implications de cet enseignement pour l'intelligence de l'économie trinitaire.²

¹ Dans la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*, les rapports entre Trinité et unité de Dieu ne se limitent pas aux questions 31 («De his quae ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis») et 39 («De personis ad essentiam relatis»), mais ces rapports traversent tout le traité de Dieu. Pour une discussion plus complète, voir G. EMERY, *Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin?*, in «Revue Thomiste» 98 (1998) 5-38.

² Les références aux œuvres de THOMAS D'AQUIN renvoient aux éditions suivantes: *Summa theologiae*, Paoline, Cinisello B. 1988 [abrégé: *S.Th.*]; *Summa contra Gentiles*, cura et studio C. PERA ET AL., vol. 2 et 3, Marietti, Torino-Roma 1961; *Scriptum super Libros Sententiarum*, tom. 1, éd. P. MANDONNET, Lethielleux, Paris 1929 [abrégé: *I Sent.*]; *Super Boetium de Trinitate*, in SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Editio Leonina, tom. 50, Commissio Leonina - Cerf, Roma - Paris 1992; *Compendium theologiae*, in SANCTUS THOMAS AQUINAS,

1. L'ordre d'exposition de la *Summa theologiae*

Saint Thomas rassemble tout l'enseignement chrétien autour du mystère de Dieu considéré soit en lui-même, soit en tant qu'il est le principe et la fin de ses créatures.³ Contrairement à une opinion répandue, le traité de Dieu proposé par la *Summa theologiae* ne comporte pas deux parties (Dieu Un et Trine) mais *trois* parties:

Notre considération de Dieu sera tripartite. Nous allons considérer premièrement ce qui concerne l'essence divine; deuxièmement ce qui concerne la distinction des personnes; et troisièmement ce qui concerne la procession des créatures [qui proviennent] de Dieu.⁴

Cette structure n'est pas exceptionnelle. On la trouve également dans le *Compendium theologiae*: «Au sujet de la divinité, trois choses sont à connaître: premièrement, l'unité d'essence; deuxièmement, la Trinité des personnes; troisièmement, les effets de la divinité».⁵ On l'observe aussi dans des ouvrages de moindre ampleur, tel le traité *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*: «Il faut considérer trois choses au sujet de la divinité: l'unité de l'essence divine, la Trinité des personnes, et les effets de la puissance divine».⁶ En premier lieu, il faut noter que Thomas d'Aquin n'annonce pas un traité *De Deo uno* puis un traité *De Deo trino*, mais *une seule* «consideratio de Deo» qui examine «ce qui concerne l'essence divine» puis «ce qui concerne la distinction des personnes»: il s'agit de deux aspects d'une même réalité. En second lieu, il importe d'observer que l'économie fait partie intégrante de l'étude de Dieu Trinité. Les œuvres de Dieu ne sont pas rattachées exclusivement à l'essence divine mais au mystère de Dieu Trinité envisagé selon tous ses aspects (l'essence et la distinction des personnes).

Opera omnia, Editio Leonina, tom. 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, in SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Editio Leonina, tom. 42, Editori di San Tommaso, Roma 1979; *De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. 2, cura et studio P. BAZZI ET AL., Marietti, Torino-Roma 1965; *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cura R. CAI, editio V revisa, Marietti, Torino-Roma 1952. Les traductions françaises sont nôtres. La plupart des thèmes présentés dans la présente contribution sont développés avec davantage de détails dans G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004.

³ *S.Th.* I, q. 1, a. 7, corpus.

⁴ *S.Th.* I, q. 2, Prologue; cf. q. 27, Prologue; q. 44, Prologue.

⁵ *Compendium theologiae* I, cap. 2.

⁶ *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, Prologue.

Cette structure tripartite du traité *de Deo* repose sur une double distinction: premièrement, la considération de Dieu en son mystère intime et dans son action de création et de grâce; deuxièmement, ce qui concerne l'essence divine et ce qui concerne la distinction des personnes.

- Premièrement, la distinction de Dieu «en lui-même» (*S.Th.* I, q. 2-43) et dans son agir *ad extra* (q. 44 sq.) s'impose pour un motif propre à la théologie trinitaire elle-même. Suivant les explications de saint Thomas, tant l'arianisme que le sabellianisme ont commis l'erreur de saisir la génération du Fils et la procession de l'Esprit Saint comme une action de Dieu dans le monde, c'est-à-dire à la manière dont un effet provient de sa cause; or ce genre d'action ne permet ni de rendre compte de la vraie divinité des personnes, ni de leur réelle distinction.⁷ Au point de départ de sa théologie trinitaire, Thomas place donc une étude approfondie des «processions immanentes». Cette étude repose sur l'analyse philosophique de l'*action* que Thomas reprend d'Aristote: il faut distinguer l'action immanente qui demeure dans le sujet agissant, et l'action transitive qui se porte vers une réalité extérieure.⁸ De plus, l'action immanente de Dieu (intelligence et amour de soi, génération du Verbe et spiration de l'Amour) fonde son action dans le monde: elle en est la «raison».⁹ L'étude de l'œuvre de création et de grâce doit donc se fonder sur un exposé préalable de l'activité immanente essentielle et personnelle de Dieu. Ce n'est pas en déterminant Dieu par ses relations au monde que l'on rend compte de la profondeur de l'agir divin mais, à l'inverse, c'est dans la contemplation de l'être intime et transcendant de Dieu Trinité que l'on découvre la source et la fin de l'économie divine.
- Deuxièmement, le traité de Dieu est structuré par la distinction entre «ce qui concerne l'essence divine» et «ce qui concerne la distinction des personnes». Cette structure repose également sur une exigence d'ordre théologique qui provient des controverses antiques contre le

⁷ Tel est le point de départ de la réflexion trinitaire de saint Thomas en *S. Th.* I, q. 27, a. 1, corpus.

⁸ *S. Th.* I, q. 27, a. 1, corpus; *Summa contra Gentiles* II, cap. 1 (éd. Marietti n. 853-856); *De potentia*, q. 10, a. 1, corpus. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* IX,8 (1050a23-b3) et *De anima* III,7 (431a6-7).

⁹ *Summa contra Gentiles* II, cap. 1 (éd. Marietti n. 854): «Oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum».

subordinationisme (principalement contre l'anoméisme): pour rendre compte de la foi en trois personnes qui sont un seul Dieu, il faut distinguer ce qui est *commun* aux trois personnes et ce qui est *propre* à chacune d'elles. Cette distinction fut élaborée par saint Basile de Césarée dans son traité *Contre Eunome*¹⁰ puis elle fut développée par la tradition cappadocienne ultérieure: pour éviter le piège de l'anoméisme, il convient de saisir les trois hypostases divines sur la base du support préalable qu'offre l'affirmation de leur nature commune.¹¹ Dans la *Prima Pars* de la *S. Th.*, l'exposé du mystère de Dieu en lui-même est ainsi structuré par la «combinaison» de l'étude de l'essence divine *commune* aux trois personnes (q. 2-26) et de ce qui concerne la distinction des personnes par leurs *propriétés* (q. 27-43). Saint Thomas précise que, suivant l'ordre de nos concepts, le «commun» précède le «propre», c'est-à-dire que notre connaissance de l'essence divine précède la saisie des propriétés personnelles:

Selon l'ordre de notre intelligence, il y a priorité du commun pris absolument (*communia absolute dicta*) par rapport à ce qui est propre (*propria*), puisque le commun est inclus dans notre intelligence du propre, tandis que l'inverse n'est pas vrai: en effet, lorsque nous saisissons la personne du Père, la notion de *Dieu* s'y trouve incluse, mais non pas inversement.¹²

D'une part, si le nom «Dieu» incluait de soi la paternité, le Fils ne pourrait pas être reconnu comme Dieu, car il n'est pas le Père. D'autre

¹⁰ BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* II,28: «La divinité est commune (*koinon*), mais la paternité et la filiation sont des propriétés (*idiômata*); et de la combinaison de ces deux éléments, du commun (*koinon*) et du propre (*idion*), s'opère en nous la compréhension de la vérité»; BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, trad. B. SESBOÛÉ, tom. 2 (SC 305), Cerf, Paris 1983, pp. 120-121.

¹¹ Cf. M.R. BARNES, *The Power of God: Dunamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001, p. 263: «The polemical context of Gregory's writing means that his trinitarian theology cannot start from the divinity of the individual Persons because Eunomius has begun by identifying divinity with one Person (God) and one Personal relation (unbegottenness). Gregory starts with the divine nature and turns to the individual Persons only when he has clear conceptual support to establish their common nature. [...] To begin his arguments with the individual Persons would trap Gregory in Eunomius' polemical strategy». Plus tard, en Orient, la présentation de la doctrine trinitaire dans l'*Exposé exact de la foi orthodoxe (De fide orthodoxa)* de saint Jean Damascène commencera également par l'affirmation de l'unité essentielle de Dieu.

¹² *S. Th.* I, q. 33, a. 3, ad 1; cf. *I Sent.*, dist. 7, q. 1, a. 3, ad 4.

part, lorsque notre esprit saisit une personne divine, il la pense précisément comme une personne *divine*. Nous ne pouvons pas saisir la personne du Père en concevant seulement sa propriété personnelle et ses caractéristiques (paternité, spiration, innascibilité): nous pensons le Père comme une personne qui subsiste dans l'être divin, c'est-à-dire une personne qui est Dieu. Ainsi, lorsque nous saisissons la propriété de paternité telle qu'elle existe dans la personne du Père, nous incluons la pensée de la divinité: notre connaissance de la propriété de la personne présuppose et inclut la connaissance de la divinité de cette personne. Mais, à l'inverse, lorsque nous pensons «Dieu», nous ne pensons pas que seul le Père soit Dieu (sans quoi nous tomberions dans le piège linguistique et conceptuel de l'anoméisme): en ce sens, nous n'incluons pas nécessairement la propriété du Père dans ce nom «Dieu». L'étude de l'essence commune des trois personnes est donc étudiée préalablement (q. 2-26) pour être ensuite *intégrée* dans l'étude des personnes distinctes (q. 27-43).

À cette explication qui relève des exigences spécifiques de la théologie trinitaire s'ajoute la considération des chemins de notre connaissance de Dieu et du rôle que la réflexion philosophique y exerce. En effet, la distinction du «commun» et du «propre» permet d'intégrer dans le discours théologique l'apport différencié de la philosophie. Cet apport est double: il concerne en premier lieu ce que la raison humaine peut établir par des arguments nécessaires, et en second lieu les «similitudes» ou «arguments vraisemblables» permettant de manifester ce que seule la révélation divine donne de connaître.¹³ Le premier cas s'applique aux attributs essentiels que la raison naturelle peut atteindre (q. 2-26); ici, des arguments philosophiques ayant force de nécessité sont intégrés à la théologie, de manière critique.¹⁴ En partant des créatures, on peut «connaître de Dieu ce qui lui appartient nécessairement en tant qu'il est la cause première de toutes

¹³ Cf. *S. Th.* I, q. 32, a. 1, ad 2; *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3. Ce double rôle de la philosophie par rapport aux réalités de la foi détermine la structure de la *Summa contra Gentiles* (livres I-III puis livre IV); cependant, la structure de la *Summa contra Gentiles* ne doit pas être confondue avec celle de la *S. Th.* Cf. G. EMERY, *Le traité de saint Thomas sur la Trinité dans la Somme contre les Gentils*, in «Revue Thomiste» 96 (1996) 5-40.

¹⁴ Au terme de l'étude des attributs essentiels de Dieu, dans son *Compendium theologiae* I, cap. 36, saint Thomas fait observer: «Ce que nous avons transmis plus haut concernant Dieu a aussi été traité avec pénétration par de nombreux philosophes païens, bien que plusieurs aient commis des erreurs à ce propos».

choses, dépassant toutes les choses causées».¹⁵ Le second cas s'applique à la distinction des personnes dans la Trinité (q. 27-43): saint Thomas recourt alors à des «similitudes», en particulier la similitude du verbe et celle de l'amour qui, sans force démonstrative, permettent de *manifeste*r la Trinité à l'intelligence des croyants.

2. Notre connaissance de la Trinité

Seul l'accueil de la révélation par la foi nous donne accès à la connaissance de la Trinité. Thomas d'Aquin exclut que la raison naturelle de l'homme puisse, par ses seules ressources, parvenir à saisir l'existence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint:

Par sa raison naturelle, l'homme ne peut parvenir à connaître Dieu qu'à partir des créatures (*ex creaturis*). Or les créatures conduisent à la connaissance de Dieu comme les effets à leur cause. On ne peut donc connaître de Dieu, par la raison naturelle, que ce qui lui revient nécessairement selon qu'il est le principe de tous les êtres; nous avons fait valoir ce fondement plus haut, dans la considération de Dieu. Or la puissance créatrice de Dieu est commune à toute la Trinité (*virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati*); c'est pourquoi elle concerne l'unité d'essence et non pas la distinction des personnes. Par la raison naturelle, on peut donc connaître de Dieu ce qui concerne l'unité d'essence, mais non pas ce qui concerne la distinction des personnes.¹⁶

Ces explications sont loin d'être banales: lorsque Thomas d'Aquin explique que les philosophes ne peuvent pas parvenir à la connaissance de la Trinité par la lumière naturelle de leur raison, il n'en trouve pas le motif dans «l'obscurcissement de notre intellect par le péché originel», comme le tenait la *Somme* attribuée à Alexandre de Halès,¹⁷ ni dans l'«opposition» de la foi trinitaire et des principes naturels de l'intellect, comme le voulait saint Albert le Grand.¹⁸ Son explication se fonde sur deux principes: le

¹⁵ *S. Th.* I, q. 12, a. 12, corpus.

¹⁶ *S. Th.* I, q. 32, a. 1, corpus.

¹⁷ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologiae, Liber Primus*, studio et cura PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1924, p. 19 (n. 10, corpus).

¹⁸ ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, dist. 3, a. 18, corpus (ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, éd. A. BORNET, vol. 25, Vivès, Paris 1893, p. 113).

mode propre de la connaissance humaine naturelle (à partir des créatures) et la nature de la causalité créatrice de Dieu (unicité de la puissance créatrice des trois personnes). Sa position est très ferme: la connaissance de la Trinité repose exclusivement sur l'accueil de la révélation divine par la foi. La dimension trinitaire de l'agir créateur ne peut pas être découverte par la lumière naturelle de la raison humaine.

Dans le même sens, Thomas d'Aquin écarte aussi les «raisons nécessaires» par lesquelles certains théologiens tentaient de montrer que la reconnaissance de la Trinité s'impose à la raison. Cette voie des «raisons nécessaires», inaugurée par saint Anselme de Cantorbéry au XI^e siècle, puis poursuivie de manière originale au XII^e siècle par Richard de Saint-Victor dans son *De Trinitate*, avait reçu la faveur de plusieurs auteurs franciscains du XIII^e siècle. Ainsi, la *Summa fratris Alexandri* expliquait que la bonté de Dieu fournit le motif de la pluralité des personnes divines, car il appartient au bien de se communiquer (*bonum diffusivum sui*): puisque la bonté divine est parfaite, sa diffusion implique la communication de toute la substance divine en Dieu lui-même par la génération du Fils (mode de nature) et par la spiration de l'Esprit Saint (mode de volonté).¹⁹ Plus près de saint Thomas, saint Bonaventure avait déployé cet enseignement en faisant valoir non seulement la diffusion du bien mais aussi: la béatitude, la charité, la libéralité et la joie de Dieu; la suprême perfection de Dieu; la primauté (*primitas*), la fontalité et la parfaite actualité (*actualitas*) de Dieu.²⁰ Suivant Bonaventure, la juste considération des perfections de Dieu entraîne l'affirmation de la Trinité: la reconnaissance de la Trinité est en quelque sorte «incluse» dans l'affirmation de l'unité divine, et les raisons invoquées permettent d'explicitier cette inclusion d'une manière qui s'impose à l'intelligence des chrétiens. Pour Bonaventure, l'intelligence croyante peut donc s'élever à la contemplation de la Trinité à partir de la perfection que la *raison* doit nécessairement reconnaître en Dieu.

¹⁹ ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica, Liber Primus*, pp. 465-466 (n. 317, corpus).

²⁰ BONAVENTURE, I *Sent.*, dist. 2, a. unicus, q. 2 (S. BONAVENTURA, *Opera omnia*, tom. 1, studio et cura PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882, pp. 53-54); *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis*, q. 1-8; *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 6; *Hexaemeron* XI,11-12 (*Opera omnia*, tom. 5, Quaracchi 1891, pp. 51-115, 310-311 et 381-382). Sur ce sujet, voir spécialement: K. OBENAUER, *Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

Thomas d'Aquin s'élève très vigoureusement contre un tel projet apologétique. Ni la bonté, ni le bonheur de Dieu, ni son intelligence ne constituent des arguments nécessaires pour établir la pluralité des personnes divines.²¹ Seule la «vérité de la foi», à l'exclusion d'autres raisons, amène à affirmer la tri-personnalité divine.²² Pour le théologien dominicain, les raisons avancées par Bonaventure sont des arguments probables dépourvus de nécessité. De plus, la tentative de faire valoir des raisons nécessaires met la foi en danger: cela «déroge à la foi» (*fidei derogat*), car la foi concerne des réalités invisibles qui dépassent la raison; par ailleurs, de tels arguments peuvent suggérer que les chrétiens confessent la Trinité en s'appuyant sur des raisons qui sont en réalité très fragiles, exposant ainsi la foi à la dérision des non-chrétiens.²³ Cette position implique une claire distinction entre le domaine de la foi et celui de la raison naturelle. L'épistémologie thomassienne en matière trinitaire se caractérise donc par deux thèses connexes fondamentales:

- a) la stricte exclusion de «raisons nécessaires» pour établir la foi trinitaire;
- b) l'impossibilité de concevoir la Trinité en la déduisant à partir de l'unité divine, c'est-à-dire l'impossibilité de saisir la pluralité des personnes comme une dérivation de perfections essentielles.

Cette seconde thèse constitue un trait caractéristique de la théologie trinitaire de saint Thomas. Il exclut, avec davantage de rigueur que la plupart de ses contemporains, la confusion épistémologique entre notre connaissance de l'essence divine et notre connaissance de la pluralité personnelle en Dieu; il refuse avec la plus grande fermeté de concevoir la pluralité personnelle en Dieu comme le fruit d'une fécondité essentielle de l'être divin.

Les «raisons» (*rationes*) avancées par la théologie pour rendre compte de la pluralité trinitaire ne seront donc jamais des arguments nécessaires mais plutôt des «adaptations» ou des «similitudes du vrai»,²⁴ c'est-à-dire

²¹ *S. Th.* I, q. 32, a. 1, ad 2.

²² *I Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 4, corpus: «Concedendum est, absque ulla ambiguitate, esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem».

²³ *S. Th.* I, q. 32, a. 1, corpus.

²⁴ *I Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 4, ad 3: «adaptationes quaedam»; *Summa contra Gentiles* I, cap. 8-9 (éd. Marietti n. 48 et 54): «verisimilitudines», «rationes verisimiles».

des raisons «montrant que ce que la foi propose n'est pas impossible».²⁵ En offrant aux croyants de «saisir quelque chose de la vérité» (*aliquid veritatis capiendum*) dans la foi, ces «raisons» permettent d'écarter les objections opposées à la foi (soit en montrant que de telles objections sont erronées, soit en montrant qu'elles ne s'imposent pas nécessairement²⁶), et elles procurent aux croyants un avant-goût de ce qu'ils espèrent contempler dans la vision bienheureuse de Dieu: c'est la dimension essentiellement contemplative de la théologie trinitaire.²⁷ Dans la conception et dans la pratique de saint Thomas, la théologie trinitaire est un exercice spirituel.²⁸

3. Unité et Trinité: la personne divine comme relation subsistante

Dans le propos que nous venons d'indiquer, la clef permettant de saisir les rapports entre unité et Trinité réside indiscutablement dans la conception (propre à Thomas d'Aquin) de la personne divine comme *relation subsistante*. Sans pouvoir entrer ici dans les détails de cet enseignement complexe, il faut au moins observer l'analyse de la relation. Suivant Thomas d'Aquin, une relation (*relatio*) comporte deux aspects ou éléments constitutifs:

- a) son «être» (*esse*, au sens d'existence);
 - b) sa raison formelle (*ratio*).
- Dans le cas des relations trinitaires, l'être est réel: c'est une exigence de la foi.²⁹ D'une part, seules les «relations opposées selon l'origine» peuvent rendre compte d'une distinction réelle dans l'unique être divin (ces relations réelles sont: la paternité, la filiation, la spiration et la procession).³⁰ D'autre part, Thomas rend compte de la réalité de

²⁵ *S. Th.* II-II, q. 1, a. 5, ad 2: «manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur».

²⁶ *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, corpus.

²⁷ *De potentia*, q. 9, a. 5, corpus.

²⁸ *Summa contra Gentiles* I, cap. 9 (éd. Marietti n. 54): «ad fidelium quidem exercitium et solatium». Pour davantage de détails et d'indications bibliographiques, voir G. EMERY, *Trinity, Church, and the Human Person: Thomistic Essays*, Sapientia Press, Naples (FL) 2007, pp. 1-32 et 49-72.

²⁹ *De potentia*, q. 8, a. 1, corpus.

³⁰ *S. Th.* I, q. 28, aa. 1-4; q. 30, a. 2; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 24 (éd. Marietti n. 3612-3613). Thomas d'Aquin s'appuie ici sur l'analyse aristotélicienne de la distinction et des

ces relations par le fait que les trois personnes divines sont du même ordre (consubstantialité trinitaire) et par le fait que ces relations sont «fondées» sur des actions immanentes fécondes («actes notionnels»: génération et spiration) qui donnent lieu aux processions.³¹ Au jugement de l'Aquinat, deux actes seulement vérifient la procession d'une réalité qui demeure dans le sujet agissant (procession immanente): la diction du verbe et la spiration de l'amour. Sa théologie trinitaire est ainsi bâtie sur la doctrine du Verbe et de l'Amour.

- Quant à la raison formelle de la relation, elle consiste dans le pur rapport à autrui (c'est la définition même d'une relation: «respectus ad aliud», «ad aliud se habere»)³² Sous l'aspect de cette raison formelle, la relation possède une caractéristique qui n'appartient qu'à elle parmi tous les genres de l'être:

La raison propre de ce qui est dit «ad aliquid» ne se prend pas par comparaison à ce en quoi la relation se trouve (*non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio*), mais par rapport à un autre (*sed per respectum ad alterum*).³³

Cette caractéristique permet de montrer qu'en Dieu la relation ne s'ajoute pas à l'essence divine: la relation ne parfait pas cette essence mais elle concerne seulement le rapport au «terme» corrélatif.

La réunion de ces deux aspects (*esse* et *ratio*) donne lieu à la synthèse suivante:

Ce qui, dans les créatures, possède un être accidentel, lorsqu'on le transfère en Dieu, y possède l'être substantiel [de Dieu]. Car rien n'existe en Dieu à la manière d'un accident dans son sujet, mais tout ce qui existe en Dieu est son essence. Dès lors, si l'on considère la relation sous l'aspect où, dans les choses créées, elle a un être accidentel dans le sujet, de ce côté la relation qui existe réellement en Dieu possède l'être de l'essence divine (*habet esse essentiae divinae*) et ne fait qu'un avec elle. Mais sous l'aspect du rapport à autrui (*in hoc vero quod ad aliquid dicitur*), la relation ne signifie pas un

modes d'opposition: ARISTOTE, *Catégories* 10 (11b15-13b35); *Métaphysique* V,10 (1018a20-21), X,4 (1055a38-b1) et X,8 (1058a9-10).

³¹ *S. Th.* I, q. 28, a. 1, corpus; q. 28, a. 4, corpus; cf. q. 27, a. 5, corpus; q. 41, aa. 1-2.

³² *S. Th.* I, q. 28, a. 1, corpus; q. 28, a. 2, obj. 3; q. 32, a. 2, corpus. Pour ce qui suit, pour les sources, les références bibliographiques et davantage de détails, voir G. EMERY, *Ad aliquid: la relation chez Thomas d'Aquin*, in Th.-D. HUMBRECHT (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2010, pp. 113-135.

³³ *S. Th.* I, q. 28, a. 1, ad 1; cf. I *Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 3, corpus.

rapport à l'essence, mais bien à son opposé. Il est ainsi manifeste que la relation réelle en Dieu est réellement identique à l'essence (*est idem essentiae secundum rem*) et n'en diffère que par une considération de l'esprit, en tant que la relation comporte un rapport à son opposé que le nom «essence» ne comporte pas. En Dieu, donc, l'être de la relation ne diffère pas de l'être de l'essence: ce n'est qu'un seul et même être (*in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem*).³⁴

Ces explications sont capitales. Les relations opposées selon l'origine s'identifient réellement à l'essence divine («l'être de l'essence divine») qui est numériquement une. Ainsi, ces relations qui distinguent les personnes rendent compte non seulement de la *pluralité trinitaire* mais aussi de l'*unité trinitaire*. En notant que les relations personnelles (paternité, filiation, procession) *constituent* les personnes, de telle sorte que «la paternité est le Père lui-même, la filiation est le Fils et la procession est l'Esprit Saint»,³⁵ Cajetan a fait justement remarquer: une chose est de dire que la relation possède telle prérogative dans la mesure où, par ailleurs, elle est identique à l'essence divine; et autre chose est de dire que la relation possède telle prérogative *parce que, quant à son être, elle est formellement identique à l'essence divine*. Cajetan nous semble avoir bien saisi la pointe de l'enseignement de saint Thomas: «Les relations constituent les personnes en vertu de leur condition même de relation». ³⁶ Cette identification pose un rude problème à notre intelligence car, par définition, une «relation» dans notre monde n'est pas un «absolu». À l'objection «aucune substance n'est une relation», saint Thomas répond en faisant valoir la simplicité de Dieu qui est hors de tout genre:

L'essence divine n'est pas dans le genre de la substance mais elle est au-dessus de tout genre, comprenant en elle-même les perfections de tous les genres. Rien n'empêche donc que l'on trouve en elle ce qui appartient à la relation.³⁷

³⁴ *S. Th.* I, q. 28, a. 2, corpus; cf. q. 39, a. 1.

³⁵ *S. Th.*, q. 40, a. 1, ad 1; cf. q. 40, a. 2, corpus; q. 40, a. 4, corpus; *De potentia*, q. 8, a. 3, ad 7 et ad 9.

³⁶ CAJETAN, *In Primam Partem Summae Theologiae*, q. 40, a. 4, n. 8, in SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Opera omnia*, Editio Leonina, tom. 4, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888, p. 419: «Relationes personales, scilicet primae et incommunicabiles, infra latitudinem relativam, suam tamen, constituunt personas»; cf. n. 6 (*ibid.*): «Infra latitudinem relationis et conditionem eius».

³⁷ *De potentia*, q. 8, a. 2, ad 1: «Essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri».

On voit ainsi que, pour saint Thomas, il n'y a pas d'un côté l'essence ou la substance divine, et de l'autre côté la relation. De la même manière, il n'y a pas d'un côté l'essence divine, et de l'autre côté la personne divine. Dans la relation divine se trouvent intégrés et réunis l'aspect de l'*unité* divine et l'aspect de la *distinction* des personnes. Chez Thomas d'Aquin, *la doctrine de la relation intègre tous les aspects de notre saisie du mystère de Dieu*. C'est la raison pour laquelle la relation permet de saisir la personne divine:

La «personne divine» (*persona divina*) signifie donc la relation en tant que subsistante (*relatio ut subsistens*). Autrement dit, elle signifie la relation par manière de la substance qui est l'hypostase subsistant dans la nature divine (*relatio per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina*), bien que le subsistant dans la nature divine ne soit pas autre chose que la nature divine.³⁸

Le contexte de cette thèse concerne la *signification* du nom «personna» en Dieu. La relation, on l'a vu, consiste dans un pur rapport à autrui (*ratio*), mais quant à son être (*esse*) elle s'identifie strictement à l'être de l'essence divine. Il n'y a pas «addition» de l'aspect de la distinction personnelle et de l'aspect de l'essence divine, mais bien plutôt *intégration* en vertu du statut même de la relation divine. C'est donc la relation personnelle dans son intégralité (*esse* et *ratio*) que nous signifions par le nom *personne* en Dieu. Pour cette même raison, la notion de «personne divine» intègre tout ce que saint Thomas a préalablement expliqué au sujet de «ce qui concerne l'essence divine». La clef des rapports entre unité et Trinité réside ainsi dans la notion de *relation* et dans son application à l'intelligence théologique de la *personne divine*.

4. Synthèse: la co-immanence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint

La doctrine de la co-immanence des trois personnes divines fournit une synthèse de cet enseignement. Dans la *S. Th.*, l'exposé du mutuel «*esse in*» des trois personnes apparaît au terme de l'étude de «ce qui concerne

³⁸ *S. Th.* I, q. 29, a. 4, corpus. Cette réponse était déjà nette en *I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, corpus. Il faut souligner que le nom «personne» ne signifie pas la relation *en tant que relation*, mais *en tant que cette relation subsiste*. Les mots «relation» et «personne» conservent leur mode distinct de signification.

la distinction des personnes», offrant une synthèse récapitulative de l'unité substantielle et de la distinction des personnes.

Dans le Père et dans le Fils, trois aspects sont à considérer: l'essence, la relation et l'origine (*essentia, relatio et origo*). Et selon chacun de ces trois aspects, le Fils est dans le Père et réciproquement. [...] Et la même explication s'applique à l'Esprit Saint.³⁹

– Le premier aspect est celui de l'essence, c'est-à-dire de la consubstantialité trinitaire. Thomas d'Aquin est très clair: chaque personne *est* l'essence divine qui est *numériquement une et la même* dans les trois personnes.⁴⁰ Pour cette raison, là où se trouve l'essence d'une personne, là se trouve cette personne elle-même: ainsi, puisque l'essence du Père se trouve dans le Fils et dans l'Esprit Saint, le Père lui-même est dans le Fils et dans l'Esprit Saint, et inversement.

– L'unité essentielle des trois personnes n'épuise pourtant pas leur co-immanence. Saint Thomas fait aussi observer le rôle des *relations*. C'est là un trait original qui lui a peut-être été suggéré par la lecture de saint Jean Damascène qu'avait faite saint Albert le Grand, et qui est posé en référence à Aristote:

Selon les relations également, il est manifeste que chacun des relatifs opposés se trouve dans la notion de l'autre (*est in altero secundum intellectum*).⁴¹

La relation, quant à sa notion ou «raison» propre, consiste en un rapport envers autrui: cet «autrui», terme corrélatif, est intrinsèquement impliqué dans la réalité relative comme telle, dans la mesure où «l'un des relatifs est saisi dans l'autre». ⁴² Non seulement une réalité relative ne peut pas être *pensée* comme telle sans son corrélatif, mais elle ne peut pas *exister* comme telle sans lui: «Un relatif ne peut pas être sans son corrélatif». ⁴³ Les relations ne se limitent pas à «distinguer» les personnes en raison de l'opposi-

³⁹ *S. Th.* I, q. 42, a. 5, corpus.

⁴⁰ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 14, lect. 3 (éd. Marietti n. 1887): «Eadem natura numero».

⁴¹ *S. Th.* I, q. 42, a. 5, corpus. Cf. ALBERT LE GRAND, *I Sent.*, dist. 19, a. 8, obj. 4 et ad 4 (*Opera Omnia*, éd. A. BORGNET, vol. 25, Vivès, Paris 1893, p. 524); ARISTOTE, *Catégories* 7 (8a35-37).

⁴² *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, sed contra 2: «In uno relativorum intelligitur aliud»; cf. *Summa theologiae* I, q. 31, a. 4, obj. 3: «Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et e converso».

⁴³ *De potentia*, q. 8, a. 1, obj. 10: «Relativum enim non potest esse sine correlativo».

tion qu'elles entraînent mais, de par leur nature même, elles rendent également compte de l'*unité* des personnes qu'elles distinguent.⁴⁴ Les relations constituent la communion trinitaire. Davantage encore, la co-immanence des personnes divines est réciproque de telle manière que la paternité et la filiation (la même chose s'applique à la procession de l'Esprit) impliquent deux modes de présence réciproques et distincts:

Du côté de la relation, le mode [de présence du Père dans le Fils et du Fils dans le Père] est *autre*, suivant le rapport différent du Père au Fils et du Fils au Père.⁴⁵

Cette observation est particulièrement suggestive pour saisir la *réciprocité* trinitaire: le Père est dans le Fils suivant un mode qui diffère de la manière suivant laquelle le Fils est dans le Père; ce mode distinct est, précisément, celui des relations personnelles.

- Troisièmement, le mutuel «*esse in*» des personnes divines s'éclaire par l'*origine*, c'est-à-dire par l'intériorité des *processions* immanentes qui, dès la question 27 de la *Prima Pars* de la *Summa theologiae*, fournit le fondement de la doctrine trinitaire spéculative. C'est en raison de cette immanence que Thomas d'Aquin élabore sa théologie trinitaire de maturité au moyen de la doctrine du Verbe et l'Amour.

Selon l'origine également, il est manifeste que la procession du Verbe intelligible n'a pas lieu «au dehors», mais demeure dans Celui qui dit le Verbe. Et ce qui est exprimé par le Verbe est contenu dans ce Verbe. Et il en va pareillement pour l'Esprit Saint.⁴⁶

Le Verbe «sort» du Père tout en demeurant «en lui».⁴⁷ Quant à l'Esprit Saint, d'une manière analogue à «l'impression de la réalité aimée dans l'affection de celui qui aime»,⁴⁸ il est également intérieur au Père et au Fils:⁴⁹ il ne procède pas «au-dehors» du Père et du Fils, mais il demeure dans le Père et le Fils de qui il procède. Le commentaire de Jn 16,28 offre un re-

⁴⁴ Cf. *S. Th.* I, q. 42, a. 5, ad 3; *I Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 2, ad 4.

⁴⁵ *I Sent.*, dist. 19, q. 3, a. 2, ad 3; cf. ad 1. La même chose s'applique à l'*origine*.

⁴⁶ *S. Th.* I, q. 42, a. 5, corpus.

⁴⁷ *S. Th.* I, q. 42, a. 5, ad 2.

⁴⁸ *S. Th.* I, q. 37, a. 1, corpus: «*quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis*».

⁴⁹ Cf. *S. Th.* I, q. 27, a. 3.

marquable exposé de la co-immanence des personnes divines (l'exégèse de ce passage, conformément au texte commenté, se limite au Père et au Fils):

Dans les réalités corporelles, la chose qui sort d'une autre n'est plus en celle-ci, puisqu'elle en sort par une séparation d'essence ou de lieu. Mais en Dieu la sortie (*exitus*) n'a pas lieu de cette façon. Le Fils est éternellement sorti du Père de telle manière cependant qu'il est éternellement en lui. Ainsi, quand il est dans le Père, il en sort (*et sic quando est in eo, exit*); et quand il en sort, il est en lui (*et quando exit, est in eo*), de telle façon qu'il en sort toujours et qu'il est toujours en lui.⁵⁰

Les trois aspects mentionnés offrent une synthèse des rapports entre unité et Trinité. La priorité revient manifestement à la consubstantialité trinitaire en vertu de laquelle non seulement chaque personne est dans l'autre, mais *chaque personne est dans les personnes qui sont en elle*. Le thème de la relation et celui de la procession immanente ne sont cependant pas secondaires: comme on l'a déjà souligné, ils se trouvent au centre de la théologie trinitaire de Thomas d'Aquin et jettent une lumière fort suggestive sur la réciprocité des personnes divines.

5. Unité et multiplicité transcendantales

La théologie médiévale doit à Pierre Abélard la formulation d'un problème particulier concernant les rapports entre unité et Trinité de Dieu. Dans son propos marqué par l'insistance sur l'unité divine, Abélard avait refusé que le «nombre» s'applique proprement à Dieu: dans l'expression «trois personnes», l'ajout du mot «trois» à celui de «personnes» est accidentel (*accidentaliter*). Abélard fournit ici la source historique de la question scolastique des «termes numériques» (*termini numerales*) dans notre discours sur Dieu. Ne considérant manifestement que les termes numériques qui relèvent de la quantité, Abélard excluait qu'il y ait «trois par soi» en Dieu. Il y a une pluralité des propriétés ou des «définitions», mais il n'y a pas de multiplicité numérique à proprement parler ni de diversité en Dieu.⁵¹ Dans ses *Sentences*, Pierre Lombard associe encore très étroitement les termes numériques et la quantité: il attribue aux «nombres», dans

⁵⁰ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 16, lect. 8 (éd. Marietti n. 2161).

⁵¹ Pour les références et davantage de détails (concernant aussi d'autres questions touchant les rapports entre unité et Trinité en Dieu), voir G. EMERY, *Trinité et unité de Dieu*

notre langage sur Dieu Trinité (par exemple: *une, deux, trois* personnes), une signification purement négative: l'expression «*un* Père» exclut qu'il y ait plusieurs Pères; l'expression «*un* Dieu» exclut une pluralité de dieux; l'expression «plusieurs personnes» ou «trois personnes» exclut la solitude d'une personne (sabellianisme). Par l'expression «le Père et le Fils sont deux personnes», nous signifions que le Père n'est pas la seule personne en Dieu, que le Fils n'est pas la seule personne non plus, et que le Père n'est pas le Fils.⁵² Comment parler affirmativement et positivement d'un «nombre» en Dieu sans briser l'unité?

Thomas d'Aquin se montre tout à fait insatisfait par cette explication. En ne conférant qu'une fonction négative aux termes numériques dans notre langage sur Dieu, Pierre Lombard n'a considéré que la pluralité liée à la quantité. Or les termes numériques de notre langage trinitaire n'ont pas seulement un rôle négatif: ils *affirment* vraiment quelque chose concernant Dieu Trinité. C'est ici qu'intervient la réflexion sur les transcendants. Du côté de l'unité, il faut distinguer l'*un* qui est le «principe du nombre» et l'*un* qui est «convertible avec l'être».⁵³ L'*un* transcendant («convertible avec l'être») signifie l'étant dans son indivision: l'étant est un dans la mesure où il est non-divisé.

L'un n'ajoute pas quelque réalité à l'étant, mais seulement la négation d'une division: en effet, l'*un* ne signifie rien d'autre que l'étant indivis.⁵⁴

L'affirmation de l'unité de Dieu Trinité, ainsi que l'affirmation de l'unité de chaque personne, consistent ainsi dans l'affirmation de la réalité même à laquelle on attribue l'unité, et dans la négation d'une division:

L'un qui est convertible avec l'être n'ajoute rien à l'étant sinon la négation d'une division: «un», en effet, signifie l'étant indivis. [...] Quand nous disons: «L'essence [divine] est une», le terme «une» signifie l'essence en son

dans la scolastique: XII^e-XIV^e siècles, in P. GISEL - G. EMERY (édd.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Labor et Fides, Genève 2001, pp. 195-220.

⁵² PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, Livre I, dist. 24 (PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. III, tom. I/2, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, pp. 187-189).

⁵³ *S. Th.* I, q. 30, a. 3, corpus; *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus.

⁵⁴ *S. Th.* I, q. 11, a. 1, corpus: «Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis: unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum».

indivision; quand nous disons: «La personne est une», cet attribut signifie la personne en son indivision.⁵⁵

L'avancée originale de saint Thomas se révèle dans l'application de cette réflexion à la pluralité ou à la «multitude» dans la Trinité:⁵⁶

Les termes numériques que nous attribuons à Dieu [...] se prennent de la multitude selon qu'elle est transcendantale (*multitudo secundum quod est transcendens*). Prise en ce sens, la multitude est aux réalités desquelles elle est prédiquée ce que «l'un convertible avec l'être» est à l'étant. [...] Lorsque des réalités sont dites multiples (*res multae*), la multitude prise en ce sens signifie ces réalités elles-mêmes avec leur indivision respective. [...] Lorsque nous disons que «les personnes sont plusieurs» (*personae sunt plures*), nous signifions ces personnes et l'indivision de chacune d'elles. Car, par définition, la multitude est constituée d'unités.⁵⁷

La «multitude» des personnes consiste ainsi dans l'affirmation *positive* de chaque personne une, en ajoutant que chaque personne se distingue réellement des autres personnes en vertu des relations. Autrement dit, cette multitude affirme chaque personne en ajoutant deux négations: la personne est indivise en soi (*in se indivisum*) et cette personne n'est pas une autre (*non esse alterum*).⁵⁸ De cette manière, le théologien peut manifester que la pluralité appartient bien à la réalité même de Dieu Trinité:

L'unité et la multitude signifiées par les termes numériques que nous attribuons à Dieu ne sont pas seulement dans notre esprit, mais elles existent bien réellement en Dieu.⁵⁹

⁵⁵ S. Th. I, q. 30, a. 3, corpus; *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus: «L'un qui est convertible avec l'être pose affirmativement l'étant lui-même et ne lui ajoute rien sinon la négation d'une division».

⁵⁶ Voir G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 191-245.

⁵⁷ S. Th. I, q. 30, a. 3, corpus. Par la «multitude transcendantale» (*multitudo quae [...] est de transcendentibus*), il faut entendre, comme dans le cas de l'un transcendantal, la multitude «qui n'est pas dans un genre» (*ibid.*). Dans la réponse à la première objection, Thomas précise: «L'un qui relève des transcendants (*de transcendentibus*) est plus commun que la substance et la relation; et il en va de même pour la multitude. C'est pourquoi [ces termes] peuvent s'appliquer en Dieu soit à la substance, soit à la relation, suivant ce qui convient à ce à quoi on les adjoint».

⁵⁸ *De potentia*, q. 9, a. 7, corpus. La multitude qui correspond à «l'un transcendantal» consiste donc en une affirmation et deux négations.

⁵⁹ *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 4.

Cette réflexion manifeste un authentique monothéisme trinitaire. L'unité n'exclut pas la pluralité et la pluralité n'empêche pas l'unité.

L'un ne nie pas la multitude, mais la division [...]; et la *multitude* ne nie pas l'unité, mais elle nie la division dans chacun de ceux en lesquels cette multitude consiste.⁶⁰

La valeur de l'affirmation de foi concernant la pluralité réelle des personnes est ainsi spéculativement assurée. L'introduction de la multitude (*multitudo*) parmi les transcendants exprime la nouveauté chrétienne dans la saisie des rapports de l'un et du multiple; elle manifeste le statut éminent de la *pluralité* dans la pensée de Thomas d'Aquin.

6. Théologie et économie

Sans entrer dans les détails, ajoutons pour terminer que ces éléments de doctrine ne disparaissent pas mais demeurent bien présents lorsque Thomas d'Aquin traite l'économie trinitaire de la création et de la grâce. Nous n'en relèverons ici que deux aspects.

- Premièrement, la *révélation* de la Trinité et le *don de la grâce* consistent dans les missions divines. Dans leur mission, le Fils et l'Esprit Saint sont envoyés et donnés dans leur réalité personnelle distincte. En effet, la mission (procession temporelle) «ne diffère pas essentiellement de la procession éternelle mais elle lui ajoute seulement un effet temporel».⁶¹ Le Fils en personne s'est incarné, le Fils et l'Esprit en personne sont envoyés dans la grâce. Ainsi, dans ces missions, les personnes sont réellement présentes selon leur *distinction hypostatique* et selon leur *unité essentielle*.⁶²

⁶⁰ *S. Th.* I, q. 30, a. 3, ad 3: «Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis [...]. Multitudo autem non removel unitatem: sed removel divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo».

⁶¹ *I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 1, corpus: «Processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialiter, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem». Pour plus de détails, voir G. EMERY, *Theologia and Dispensatio: The Centrality of the Divine Missions in St. Thomas's Trinitarian Theology*, in «The Thomist» 74 (2010) 515-561.

⁶² Thomas l'explique notamment au moyen de sa doctrine de la co-immanence des personnes divines: *I Sent.*, dist. 15, q. 2, ad 4. Pour un bref aperçu de synthèse sur les missions, voir G. EMERY, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, pp. 178-194.

- Deuxièmement, les personnes divines agissent dans le monde non seulement en vertu de leur nature commune mais aussi selon leur distinction personnelle: «Les processions des personnes divines sont la cause de la création».⁶³ Commentant Jn 1,3 (*omnia per ipsum facta sunt*), Thomas d'Aquin explique:

Si cette préposition *par* dénote la causalité du côté des réalités qui sont accomplies, alors ce que nous affirmons en disant que «le Père opère toutes choses *par le Fils*» n'est pas approprié au Verbe, mais lui est bien propre (*non est appropriatum Verbo, sed proprium eius*); car être la cause des créatures, cela le Verbe le tient d'un autre, à savoir du Père, de qui il tient aussi d'être.⁶⁴

Les trois personnes divines agissent dans le monde par une même et unique action, en vertu de leur identique puissance, conformément à leur unique nature. Les effets de l'action divine sont également communs à toute la Trinité. Cependant, de même que chaque personne divine se caractérise par un *mode distinct d'existence*,⁶⁵ chaque personne possède également un *mode distinct d'agir*.⁶⁶ Ce mode d'agir est strictement conforme au mode d'existence de la personne divine. Tel on est, tel on agit. Le mode propre d'agir de chaque personne ne signifie pas que telle personne divine entretiendrait avec le monde créé un rapport différent de celui des autres personnes, mais ce mode distinct d'agir concerne les relations éternelles *de personne divine à personne divine*. Lorsqu'il intervient dans le monde, le Fils ne cesse pas de se recevoir du Père par la génération; le Fils qui crée et sauve est le Fils «tourné vers le Père». De même, l'Esprit Saint tient son être et son agir du Père et du Fils de qui il procède. C'est ainsi que le Père fait toutes choses par le Fils dans l'Esprit Saint.

⁶³ *S. Th.* I, q. 45, a. 6, ad 1: «Processiones divinarum personarum sunt causa creationis»; cf. corpus: «Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum». Sur ce thème, voir G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Vrin, Paris 1995.

⁶⁴ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. 1, lect. 3 (éd. Marietti n. 76); cf. *S. Th.* I, q. 39, a. 8, corpus.

⁶⁵ Sur le mode d'existence (*modus existendi*) propre à chaque personne, qui se prend selon la relation personnelle de cette personne, voir *De potentia*, q. 2, a. 1, ad 13; q. 2, a. 5, ad 5; q. 3, a. 15, ad 17; q. 9, a. 5, ad 23.

⁶⁶ Que le lecteur veuille bien me pardonner de le renvoyer une fois encore à mes propres travaux: G. EMERY, *The Personal Mode of Trinitarian Action in Saint Thomas Aquinas*, in «The Thomist» 69 (2005) 31-77; plus brièvement: EMERY, *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, pp. 161-168.

En résumé: le mode propre d'existence des personnes divines ne disparaît pas lorsque ces personnes agissent dans le monde, mais ce mode distinct demeure présent comme un trait constitutif de l'action de chaque personne. Dans l'unique action de la Trinité, chaque personne opère en vertu de la nature commune aux trois, et chaque personne intervient suivant le mode distinct de sa propriété personnelle.

En conclusion, les rapports entre unité et Trinité de Dieu, chez saint Thomas d'Aquin, s'articulent principalement dans la notion de *relation* et dans son application à la *personne divine* conçue comme *relation subsistante*, sur la base de la doctrine des *processions immanentes* du Verbe et de l'Amour. Ces rapports impliquent une claire distinction entre ce qui concerne notre connaissance des attributs essentiels qu'il faut nécessairement attribuer à Dieu comme principe de toutes choses, et notre connaissance de Dieu comme Trinité: Thomas d'Aquin exclut strictement toute possibilité de concevoir la pluralité trinitaire comme une dérivation de l'essence divine. L'unité essentielle et la pluralité des personnes divines sont expliquées en termes d'unité et de multiplicité *transcendantes*. Enfin, il n'y a pas de rupture entre l'étude de l'être intime de Dieu et son agir dans le monde: chaque personne divine intervient dans l'œuvre de création et de grâce en vertu de l'unique nature divine et selon sa propriété personnelle distinctive.

Sommario

Chez saint Thomas d'Aquin, les rapports entre unité et Trinité de Dieu s'articulent principalement dans la notion de relation et dans son application à la personne divine conçue comme relation subsistante, sur la base de la doctrine des processions immanentes du Verbe et de l'Amour. Ces rapports impliquent une claire distinction épistémologique entre les attributs essentiels et notre connaissance de Dieu comme Trinité: Thomas d'Aquin exclut strictement toute possibilité de concevoir la pluralité trinitaire comme une dérivation de l'essence divine. L'unité essentielle et la pluralité des personnes divines sont expliquées en termes d'unité et de multiplicité transcendantes. Enfin, il n'y a pas de rupture entre l'étude de l'être intime de Dieu et son agir dans le monde: chaque personne divine intervient dans l'économie en vertu de l'unique nature divine et selon sa propriété personnelle distinctive.

THEOLOGIA CRUCIS ET DOCTRINE TRINITAIRE.

**Lecture critique de la *vollendete Religion* de G.W.F. Hegel
dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix**

VINCENT HOLZER

PATH 11 (2012) 367-396

Est-il possible et décent d'assigner à la *theologia crucis* un statut épistémologique? Tel est l'enjeu de l'un des débats qui a occupé nombre de théologiens, tant catholiques que protestants, tout au long du 20^{ème} siècle. Dans le § 22 de *Gott als Geheimnis der Welt*, le théologien luthérien Eberhard Jüngel s'est évertué, avec une détermination théologique rarement égalée, à développer une doctrine trinitaire presque entièrement fondée sur l'événement de la croix censé récapituler sous forme de «geste divine» (*Kreuzestat*) l'enseignement et le comportement de Jésus reliant en sa personne le futur eschatologique du «régne de Dieu» et son irruption présente. Il opère ainsi une sorte de concentration «staurologique» devenue l'indice d'une théologie capable de déjouer les apories contenues dans l'axiome quasi opposé de l'absoluité (*Absolutheitsaxiom*), de l'impassibilité (*Apatheiaaxiom*) et de l'immutabilité (*Unveränderlichkeitsaxiom*) divines.¹ Je n'entends pas pro-

¹ E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, p. 511, désormais mentionné comme suit: GGW. Le dossier patristique constituerait à lui seul un objet d'étude complexe. Si l'on s'en tient aux développements de la première patristique, force est de constater que les témoignages des Pères tentent plus d'articuler une relation antinomique que de résoudre un problème d'ordre métaphysique: «Vous avez ranimé votre ardeur dans le sang d'un Dieu (*èn aimati Théou*)», IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Eph.*, I.: PG V, c. 644 b; «Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu» (IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Romanos*: PG VI, c. 693 A); témoignage convergent chez Tertullien: «Pretio empti (sumus) et quali pretio? sanguine Dei», TERTULLIEN, *Ad uxorem*, Lib. II, cap. III: PL I, c. 1293 A;

céder à un exposé systématique de la pensée de E. Jünger. Elle ne servira que d'exergue à l'ensemble de cette étude. Je n'en retiens que le caractère axiomatique affectant la *theologia crucis* dans son rapport à la doctrine trinitaire. Dans ce domaine, jusqu'où peut-on aller sans que l'événement de la croix ne se transforme en une gnose conceptuelle qui rappellerait immanquablement les tentatives docètes d'exonération de la souffrance pour le Christ? Il n'est pas sûr que la théologie contemporaine ait su résister à une forme d'esthétisation de la *theologia crucis*, en en dévoyant y compris les attendus luthériens. L'explication avec Georg Wilhelm Friedrich Hegel est ici aussi inévitable qu'incontournable, dans la mesure où le maître des leçons berlinoises de *Philosophie de la Religion* (1821) confère à la mort du Christ le rang de «détermination» (*Bestimmung*) de la nature divine, là où «l'être-autre (*das Anderssein*), le négatif, est su en tant que moment de la nature divine elle-même (*das Negative gewusst als Moment der göttlichen Natur selbst*)²». Peu importe que Hegel ait donné de la mort du Christ une description quasi phénoménologique, mêlant les registres linguistiques propres au concept à ceux qui ressortissent au «rapport imagé» (*bildliches Verhältnis*)³ affectant les noms concrets de Père, de Fils et d'Esprit, rap-

L'opposition au théopaschisme s'exprime avec netteté vers la fin du 4^{ème} siècle et au 5^{ème} siècle, notamment avec Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret. Il n'en demeure pas moins que le caractère paradoxal, voire antinomique d'une assumption de la souffrance par le Christ s'exprime, non pas seulement au profit de la dualité des natures, mais en celui qui les unit, donc sur le plan de l'hypostase ou du *prosôpon*: «De même que nous disons que le corps assumé par le *Logos* est son propre corps, de même disons-nous que les souffrances de ce corps ont été proprement les siennes, bien qu'elles ne l'atteignent pas en sa divinité. Si le corps qui souffrait avait été le corps d'un autre, c'est à lui qu'on attribuerait aussi la souffrance; mais parce que cette chair est la chair du *Logos* [...] il faut dire nécessairement que les souffrances de la chair ont été les souffrances de celui auquel la chair appartient», *Oratio III contra Arianos*: PG XXVI, c. 392 A-B; «Le *Logos* de Dieu, lorsque son corps était frappé disait, comme souffrant lui-même (*bôs autos paschôn*): "Pourquoi me frappes-tu?" [...] Ce que le corps du *Logos* endurait, le *Logos* uni à ce corps se le rapportait lui-même, afin que nous, nous puissions devenir participants de la divinité du *Logos*; et c'était là le paradoxe que le même souffrait et ne souffrait pas [...]», *Epist. ad Epict.* 6: PG XXVI, c. 1060 B-C. Chez Grégoire de Nazianze, le «nouvel Adam» est dit «Dieu devenu passible» (*Théô pathêtô*), *Discours Théologiques* IV: PG XXXVI, c. 104 C.

² G.W.F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion. La religion accomplie*. III, tr. de P. GARNIRON, Puf, Paris 2004, p. 241, cours de 1827; Pour le texte original: ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Die vollendete Religion*, Teil 3, hg W. JAESCHKE, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, p. 250, désormais cité comme suit: VPhR (III).

³ Hegel ne substitue pas à proprement parler aux noms concrets de Père, de Fils et d'Esprit ceux, conceptuels, d'idée ou d'esprit. Il adopte plutôt le principe de leur coexis-

port parfois qualifié d'«enfantin» (*kindliches Verhältnis*). L'exhaussement conceptuel auquel procède Hegel interroge le théologien quant à la vérité de cette approche tenue du point de vue du discours de foi. Dans ce domaine, les interprétations théologiques sont contrastées et ne concordent guère entre elles. Notre tâche consistera précisément à recueillir éventuellement la force inspiratrice de la source hégélienne, en évaluant les limites pour la constitution du discours de foi, c'est-à-dire tenu du point de vue des Écritures inspirées. Le passage par deux œuvres emblématiques de la théologie contemporaine nous permettra d'opérer ce discernement critique.

1. Statut épistémologique de la *theologia crucis*: décryptage des sources philosophiques

Le projet du théologien luthérien E. Jüngel constitue assurément une exemplification systématique de l'opposition établie par Luther, dans la controverse de mai 1518, entre *theologia glorie* et *theologia crucis*. Je fais référence à ladite controverse en raison de son caractère emblématique. Mais bien d'autres textes issus du corpus luthérien mériteraient d'être cités, surtout si l'on voulait procéder à une étude des sources luthériennes ayant plus directement influencé la théologie de E. Jüngel. Parmi ces œuvres luthériennes, il y en a une qui mérite de retenir l'attention, bien qu'il ait fallu en reconstituer l'hypothétique contenu à partir de réminiscences explicites contenues dans d'autres textes, à l'instar des *Operationes in Psalmos*, ou, plus emblématiquement encore, dans la *Disputatio contra scholasticam theologiam* de l'automne 1517. En effet, Luther professa de 1508 à 1509 un cours sur l'*Éthique à Nicomaque*, cours perdu qui, selon toute vraisemblance, devait porter sur une confrontation plus systématique et polémique avec Aristote. Quoi qu'il en soit, comme le précise Philippe Büttgen dans les études érudites qu'il consacre à la relation polémique de Luther à la philosophie,⁴ l'éthique semble être le premier domaine de

tence, non pas pour des raisons d'explication ou de transposition à des fins pédagogiques, mais parce que les particularités et déterminations qui nécessairement affectent le processus de la vie consciente de soi sont les déterminations concrètes du vivant.

⁴ Je m'appuie sur les études érudites de Büttgen rassemblées en un volume: PH. BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Vrin - EHESS, Paris 2011. L'ensemble des études rassemblées mérite une lecture attentive. En outre, elles offrent un copieux dossier de textes magistralement commentés.

l'aristotélisme auquel Luther se soit intéressé. Confrontant les thèses de l'*Éthique* à la doctrine de la justification, Luther entre dans le domaine d'une distinction aristotélicienne, et au-delà d'Aristote, de la scolastique médiévale, en subvertissant l'ordre ontologique et en subordonnant ce dernier à l'ordre de la grâce. La puissance précède l'acte et le rend possible. C'est dans l'acquisition des vertus morales que Luther détecte les racines d'un aristotélisme théologique conduisant à la doctrine impie d'une justification par les œuvres. On ne peut acquérir les vertus qu'en exerçant les actions correspondantes. Luther, quant à lui, entend remettre la doctrine des vertus à l'endroit. Ph. Büttgen cite un texte exemplaire à ce sujet, tiré des *Operationes in Psalmos*.

La philosophie morale des péripatéticiens se trompe du tout au tout quand elle dit: en faisant des choses justes, tempérantes, nous devenons justes, tempérants, etc. Non, impies, il n'en va pas ainsi, mais c'est une fois devenus justes et tempérants que nous faisons des choses justes et tempérantes. Or nous devenons justes par la foi, celle qui croit que Dieu nous est favorable⁵ [...].

E. Jüngel inscrit sa théologie du Crucifié dans le sillage de cette tradition critique luthérienne. Il la prolonge de manière à vrai dire inattendue, en entrant dans le domaine de l'ontologie. Autrement dit, il donne ou veut donner à la *theologia crucis* une assise ontologique. En contestant formellement la décision aristotélicienne manifestant la primauté ontologique de la réalité en acte, Jüngel oppose à celle-ci la possibilité comme étant le «Plus» ontologique de l'être. L'opposition de Jüngel à l'axiome aristotélicien selon lequel «l'*energeia* (*actus*) est antérieur à la *dynamis* (*potentia*)» (*Métaphysique*, 1049 b 5) se nourrit immédiatement d'un postulat théologique qui définit le principe même d'une «théologie évangélique». La priorité ontologique de la *possibilité* est identique à la priorité ontologique de la langue (*die Sprache*). Autrement dit, «la langue est le fondement intérieur de l'histoire (*die Sprache ist der innere Grund der Geschichte*), tandis que celle-ci est le fondement extérieur de la langue. Car c'est par la parole adressée (*anredende Wort*) que se forme tout d'abord la communauté de sujets et qu'en celle-ci se réalise cette sorte d'intensité-moi (*Ich-Intensität*) qui fait l'histoire».⁶ Dans ce contexte, l'existence de Dieu elle-même ne saurait être garantie

⁵ *Operationes in Psalmos*, WA 5, 398, 38 - 399, 2, cité par BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, p. 64.

⁶ GGW, § 13.1, p. 257; p. 296 de l'éd. fr. (tr. modifiée).

par la raison, mais donnée à celle-ci comme facticité impensable à l'avance. Il convient donc d'apprendre à penser l'existence de Dieu dans l'unité de son essence avec l'existence de l'homme Jésus, en abandonnant la distinction entre essence et existence de Dieu. L'abandon de la distinction entre essence et existence de Dieu réclame une intégration sans condition de la christologie dans la théologie. L'essence de Dieu (*essentia dei*) sera conçue comme son existence (*existentia dei*), autrement dit son existence christologiquement déterminée. Ces considérations philosophiques peuvent-elles être étendues, et sous quel mode, à la théologie trinitaire du Crucifié? Cela semble évident dès lors que l'on croit en l'identité de Dieu avec le Crucifié. Il ne s'agit pas d'abandonner le point de vue ontologique, mais plutôt d'en exploiter les ressources en concevant l'être de Dieu dans «ce-qui-passe» (*die Vergänglichkeit*). Les formules de Jüngel peuvent agacer par leur caractère excessivement rhétorique, emphatique. Il n'en demeure pas moins que l'ontologie de l'événement comme possibilité toujours nouvelle rejaillit sur la théologie de la croix en lui donnant une assise philosophique. En effet, sous l'indice de la *theologia crucis*, Jüngel tient un discours de vérité en élevant l'événement du sacrifice (*Dahingabe*) de la croix au rang de principe gnoséologique universellement et essentiellement valable pour toute connaissance de Dieu. Il ne parviendra à offrir un enracinement anthropologique possible à cet événement que sous le registre de l'amour, «prédicat» faisant l'objet d'une approche de type phénoménologique au § 20 de *Gott als Geheimnis der Welt*. Si «penser Dieu comme amour (*als Liebe*) est la tâche propre (*Aufgabe*) de la théologie», cette dernière devra tenir compte de deux paramètres fondamentaux. D'une part, «elle doit satisfaire à la nature de l'amour qui, même comme prédicat de Dieu, ne peut contredire ce que, comme homme, on expérimente de l'amour», et d'autre part, elle doit satisfaire à «l'être de Dieu qui, cependant, demeure si différent (*so unterschieden*) de l'événement *humain* de l'amour (*Ereignis menschlicher Liebe*) que le mot "Dieu" ne devient pas un mot superflu (*kein überflüssiges Wort wird*)».⁷ S'imisce, dans l'argumentation de Jüngel, une forme d'*analogia amoris* qui prolonge les déterminations de l'analogie parabolique servant à rendre dicible et audible l'explicitation humaine de l'identité filiale unique de Jésus comme événement de parole.

⁷ GGW, § 20, pp. 430-431; p. 146 de l'éd. fr. (tr. sous la direction de H. HOMBOURG) (tr. modifiée).

Pour comprendre et accéder à ces deux formes d'analogie, dont la valeur anthropologique ne saurait être niée, on peut rappeler les deux axiomes qui les commandent. Par un événement de parole, où Dieu accède au langage comme Verbe devenu chair, «la différence entre Dieu et l'homme, qui constitue l'essence de la foi chrétienne», n'est plus «celle d'une différence toujours encore plus grande, mais tout au contraire la différence d'une ressemblance toujours encore plus grande entre Dieu et l'homme au sein (*inmitten*) d'une si grande dissemblance».⁸ L'inversion des termes à laquelle procède Jüngel, en usant d'une définition célèbre du Concile de Latran IV, aboutit à promouvoir une analogie fondée par en-haut, assez immédiatement indexée sur une théologie de la deuxième personne de la Trinité comme Verbe ou Parole dite. En revanche, le second axiome prend plus immédiatement naissance dans une phénoménologie de l'amour humain comme renoncement à soi, bien que le moment de rupture entre le mode humain de réalisation de l'amour et son mode divin se manifeste dans l'abandon de la distinction entre sujet et prédicat dès lors que l'on veut interpréter la parole johannique selon laquelle «Dieu est amour» (1Jn 4,8). Je ne veux pas entrer dans un exposé complet de l'argumentation subtile proposée par le théologien luthérien. Je n'en retiens que l'axiome anthropologique qui sert à fonder la validité d'une *analogia amoris*:

Si l'amour est, au sein d'une si grande appartenance à soi (*so grosser Selbstbezogenheit*), l'événement d'un désintéressement de soi plus grand encore (*einer immer noch grösser Selbstlosigkeit*), ce qui arrive au moi aimant est alors tout autant un éloignement extrême de soi-même (*eine extreme Entfernung seiner selbst*) qu'un mode tout nouveau de la proximité à soi-même (*neue Weise der Nähe zu sich selbst*).⁹

Cette situation d'étrangeté (*Fremdheit*) qui polarise les relations nouvelles entre le soi, qui se découvre «moi aimant», et l'«autre aimé», appartient déjà à une expérience singulière de l'amour comme dépossession de soi. Il est difficile de déterminer jusqu'à quel point ce modèle analogique à peine esquissé provient d'une «pointe» christologique de type kénotique. Je note que E. Jüngel se garde d'utiliser le vocabulaire de la kénose qui, à ma

⁸ GGW, § 18, p. 393; p. 103 (t. 1, tr. fr.): «[...] sondern vielmehr umgekehrt die Differenz einer inmitten noch so grosser Unähnlichkeit immer noch grösseren Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch».

⁹ GGW, § 20, p. 435; p. 151 (t. 1, tr. fr.).

connaissance, n'intervient quasiment jamais dans l'argumentaire du théologien de Tübingen, alors qu'il est dominant dans l'argumentaire de Hans Urs von Balthasar. Cette absence ou omission dans un cas, et sa massive présence dans l'autre nous renseignent déjà sur au moins deux types de théologie trinitaire de la croix, mais aussi – et ce point constitue l'une des dimensions de nos analyses – sur l'influence que continue de jouer Hegel en théologie trinitaire, et peut-être plus largement, en théologie fondamentale.

J'ai insisté d'emblée sur le fait que Jüngel entend bien énoncer un discours de vérité lorsqu'il s'interroge sur l'événement de la croix comme lieu de manifestation probante de la distinction entre Dieu et Dieu (*der Unterschied von Gott und Gott*), distinction qui, dans l'ordre de la révélation portée par la parole antécédente de Jésus sur l'avènement du règne de Dieu et l'effusion de l'Esprit dans la résurrection, se révèle être distinction entre Dieu *le Père* et Dieu *le Fils*. Le *Logos ho tou staurou* paulinien (1Co 1,18) exerce d'emblée une fonction trinitaire. Jüngel ne passe pas d'une christologie basse à une christologie haute, d'une christologie implicite à une christologie explicite. La coïncidence que Jésus établit entre sa personne et l'annonce de l'avènement du règne de Dieu se résout d'emblée dans le thème de la nouvelle proximité de Dieu. La question directrice qui oriente l'ensemble de la théologie systématique trinitaire que développe Jüngel à partir de l'événement de la croix est incontestablement d'origine hégélienne. Plusieurs indices le confirment, notamment une note très explicite de la p. 511 du § 23 de *Gott als Geheimnis der Welt*: «La théologie doit au travail philosophique de Hegel la percée décisive dans ce domaine, et elle ne devrait pas avoir honte à le reconnaître avec gratitude». Que doit-elle au juste reconnaître avec gratitude? Elle doit reconnaître que «Dieu qui est amour peut souffrir et souffre de manière infinie lorsqu'il fait don (*Dahingabe*) pour l'homme fini de ce qu'il a de plus propre». Cet état de fait, ajoute Jüngel, «est une connaissance inamissible que la théologie récente doit à la christologie de Luther et à la philosophie de Hegel. Le Dieu identique au Crucifié (*der mit dem Gekreuzigten identische Gott*) est le seul qui nous rend sûrs de son amour et donc de lui-même».¹⁰ Les formules de Jüngel sont sans équivoque. La *theologia crucis* accède au rang de discours de vérité, le «Crucifié» (*der Gekreuzigte*) appartenant au «concept chrétien de Dieu» (*zum christlichen Gottesbegriff*).

¹⁰ GGW, § 23, p. 511; p. 239 (t. 1, tr. fr.).

La mort de Jésus-Christ qui forçait à distinguer entre Dieu et Dieu (*der zwischen Gott und Gott zu unterscheiden zwang*) n'est comprise qu'à partir du moment où, sur le fondement de la résurrection de Jésus-Christ, on fait l'expérience que les modes d'être divins du Père et du Fils (*auseinander-tretenden göttlichen Seinsweisen des Vaters und des Sohnes*), qui divergent dans cette mort en se distinguant à un point tel qu'on ne saurait imaginer distinction plus grande (*eine so grosse Unterschiedenheit, wie sie grösser nicht gedacht werden kann*), entrent une fois encore, et avec cette distinction même, dans une relation nouvelle l'un avec l'autre: *dans l'Esprit-Saint*. Le Saint-Esprit est, entre le Père et le Fils, une troisième relation éternelle de Dieu à Dieu. Cette relation *éternellement nouvelle* de Dieu à Dieu s'appelle christologiquement résurrection d'entre les morts et est ontologiquement l'être même de l'amour (*das Sein der Liebe selbst*). C'est avant tout dans l'unité (*Einheit*) du Père qui sacrifie et du Fils sacrifié (*von dahingebendem Vater und dahingebenen Sohn*) que Dieu est l'événement du sacrifice qui est l'amour même dans la relation de l'aimant et de l'aimé. L'Esprit qui procède du Père et du Fils est celui qui, en préservant la distinction, fait dès l'abord que l'unité de l'être divin soit précisément cet événement qui est l'amour même.¹¹

2. Vers une ontologie de la croix?

Je note que la lexicographie jüngelienne de la «souffrance infinie» ne résulte pas de la seule considération de l'événement factuel de la croix, mais s'enracine bien plutôt dans ce que Hegel nomme la «mort sacrificielle de l'individu pour tous» (*der Opfertod des Individuums für alle*) en la reliant à la «nature de Dieu» (*die Natur Gottes*), autrement dit à «l'histoire divine» (*die Geschichte Gottes*).¹² La «souffrance infinie» se conçoit comme une détermination de l'amour dans le moment de la «représentation» (*Vorstellung*). Mais on ne saurait s'en satisfaire. Elle doit être interprétée comme une définition d'essence. Je m'autorise à rapprocher le vocabulaire hégélien de la «représentation» du vocabulaire du «vestigium» utilisé par Jünger lorsqu'il affirme que Jésus crucifié est le «vestigium trinitatis». Etant entendu que l'amour est «oubli de soi pour l'autre», si Dieu est amour, la mort en est l'expression indépassable. Selon Hegel, «la mort est l'amour

¹¹ GGW, § 24, p. 513; p. 472 (t. 1, tr. fr.).

¹² HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 147: VPhR (III) p. 151.

même (*der Tod ist die Liebe selbst*)».¹³ En outre, et ce point corrobore lui aussi l'influence manifeste de Hegel sur E. Jüngel, en résorbant la distinction du sujet et du prédicat en Dieu dès lors qu'il s'agit d'affirmer que «Dieu est amour», le théologien de Tübingen rompt avec le procédé ordinaire qui consiste à affirmer de Dieu qu'il est ceci et cela, autrement dit de le déterminer par des prédicats.

Nous sommes habitués à dire de Dieu: Dieu est le créateur du monde, il est souverainement juste, omniscient, souverainement sage. Mais ce n'est pas là la véritable connaissance de ce qu'est la vérité, de ce que Dieu est; c'est le mode de la représentation, de l'entendement. C'est une chose nécessaire de déterminer le concept aussi par des prédicats; mais c'est un penser réfléchissant, imparfait, et non le penser au moyen du concept, le penser du concept de Dieu, de l'idée.¹⁴

La référence explicite à Hegel tient non seulement à la résorption de la distinction entre sujet et prédicat, mais aussi à l'usage fondamental de deux déterminations conceptuelles, d'une part, celle d'historicité (*Geschichtlichkeit*), et d'autre part, celle de «sacrifice», Jüngel employant tantôt le terme *Opfer*, tantôt le terme *Dahingabe*. Je le soulignais précédemment, E. Jüngel entend tenir un discours de vérité sur Dieu, si bien qu'en usant du syntagme «théologie du Crucifié» il fournit de Dieu une définition d'essence. J'emploie ce terme à dessein parce que Jüngel ne le récuse pas, mais l'emploie bien plutôt comme adéquat dans sa relation à la théologie du Crucifié. Ce n'est donc pas d'abord l'événement de la kénose, de l'évidement de soi qui constitue le principe de l'identification entre Dieu et l'événement de la croix, mais une identité plus originaire¹⁵ étrangement impliquée dans l'annonce de l'irruption prochaine du règne de Dieu par Jésus. Là encore, le point de départ de la pensée de Jüngel demeure hégélien. J'en veux pour preuve la

¹³ *Ivi.*

¹⁴ HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la religion* (cours de 1827), p. 191: VPhR (III), p. 195.

¹⁵ On peut se demander si cette identité originaire entre Dieu et le Crucifié n'est pas de type «sacrificiel», si elle ne ressortit pas à une forme de «sacrifice divin», une interprétation qui viendrait confirmer une fois de plus l'influence que les développements de Hegel sur la mort satisfaisante de Jésus ont exercée sur la pensée du théologien allemand: «Aber obgleich natürlicher Tod – Tod des Gottes, und nun die Stellung desselben zu uns; der Zusammenhang darin: dieser Tod ist also *genugtuend für uns*, indem er die Geschichte der göttlichen Idee darstellt – das, was an sich geschehen ist un ewig geschieht» (VPhR [III], p. 62 [d'après le manuscrit autographe de 1821]).

question directrice qui oriente les premiers développements de la *vollendete Religion* de Hegel, dans le manuscrit autographe de 1821. Ce point de départ n'est pas sans analogie avec l'esquisse de christologie narrative à laquelle s'adonne Jüngel. Ce dernier – et cette constatation est loin d'être insignifiante – estime que l'interprétation de l'identité de Jésus à l'aide de la catégorie de «conscience messianique» est notoirement insuffisante. L'appartenance de Jésus à Dieu n'y trouve somme toute qu'une trop pâle détermination. Le grief essentiel que lui adresse Jüngel est qu'elle risque de s'en tenir à une qualification prophétique de l'existence de Jésus, qualification minimaliste, jugée inadéquate à l'identification que Jésus pose entre sa personne et l'avènement *hic et nunc* du règne de Dieu. De la même manière, commentant les formules johanniques d'inhabitation entre le Père et le Fils, le philosophe des leçons de Berlin (1821) s'en prend de manière véhémence aux interprétations affadissantes de l'exégèse qui consistent à ne voir en Jésus qu'un homme dévoué à Dieu, certes rempli d'un esprit sage et bon, mais n'accédant pas à l'expression de l'«idée divine» (*göttliche Idee*). Ainsi, la question directrice de la christologie de Hegel se formule de la manière suivante: «Par quoi cet individu accrédite-t-il aux yeux des autres qu'il est l'Idée divine? (*Wodurch beglaubigt dieses Individuum es für die Anderen, die göttliche Idee zu sein?*)».¹⁶

Ce qui importe dans ce propos et dans les autres n'est pas de savoir si l'exégèse peut réduire ces expressions prises pour elles-mêmes à la platitude – de cette manière le Christ serait seulement agréable à Dieu, tous seraient enfants de Dieu, comme toutes les pierres, les animaux, toutes les créatures le seraient, de façon pieuse – c'est la vérité de l'idée, ce que le Christ a été pour sa communauté, et l'idée supérieure de la vérité qui a été en lui dans sa communauté.¹⁷

La relation établie par Hegel entre l'Idée divine et la communauté fera l'objet d'un commentaire ultérieur. Retenons pour le moment que l'Idée divine dans les leçons de Berlin représente le nom conceptuel de la Trinité, autrement dit de la vie divine dans son immanence éternelle et dans sa manifestation phénoménologique temporelle. Cet indice mérite que l'on y prête toute l'attention requise. Hegel relie de manière immédiate l'enseignement du Christ à une forme supérieure d'expression, celle qui consiste précisé-

¹⁶ HEGEL, *Leçons sur la Philosophie de la religion*, p. 51: VPhR (III), p. 50 (d'après le manuscrit autographe de 1821).

¹⁷ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion* (cours de 1824), p. 58.

ment à incarner l'Idée divine, non pas tant pour des raisons qui touchent à l'ordre propre du discours de foi, mais pour des raisons qui se situent sur le plan de la science, autrement dit d'une recherche des principes du savoir. Si l'évidence à laquelle aboutit le *cogito* de Descartes se traduit sous la forme de la certitude relative à l'existence d'un *ego* pensant (*Ego sum res cogitans*), pour Hegel, une telle certitude n'est que l'expression immédiate de la conscience comme esprit fini. La conscience de la subjectivité est ici à peine reconnue comme «moment absolu». Mais elle demeure encore «séparée» de l'absolu: «C'est le grand progrès de notre temps que la subjectivité soit reconnue comme moment absolu (*Es ist der grosse Fortschritt unserer Zeit, dass die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird*).¹⁸ Hegel songe-t-il ici à Descartes et à la relation que le philosophe a établie entre l'accès à la certitude et l'évidence du *cogito* comme fondement de tout progrès dans la connaissance? Quoi qu'il en soit, pour Hegel, l'état de séparation qui affecte originellement la conscience doit être surmonté: «C'est contre cette séparation que se trouve dirigée la détermination selon laquelle la religion comme telle est ce qui importe, c'est-à-dire la conscience subjective qui veut le divin, le ressent en elle-même et l'a pour fin». ¹⁹ Or, précisément, «Dieu est ce processus» par lequel ladite séparation est surmontée: «La religion est ainsi la religion manifeste, car elle est esprit pour l'esprit». ²⁰ C'est à cet endroit que s'immisce implicitement la référence trinitaire et christologique comme expression archétypique de tout processus vivant:

La vie se conserve (*das Leben erhält sich*); Le se-conserver (*das Sicherhalten*) signifie précisément entrer dans la différence (*in den Unterschied geben*), dans la lutte avec la particularité (*der Kampf mit der Besonderheit*), se trouver différent par rapport à une nature inorganique, par rapport à son propre mouvement vers l'extérieur. La vie est ainsi seulement résultat [...].²¹

Cet acte d'intégration implicite de la christologie à l'avènement possible d'une science de l'universel consiste dans la parfaite adéquation entre

¹⁸ *Ibid.*, p. 99: VPhR (III), p. 101.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 100-101: VPhR (III), pp. 102-103.

²⁰ *Ibid.*, p. 103: VPhR (III), pp. 105-106. Tout le passage est important: «*Die Religion ist also die offenbare, denn sie ist Geist für den Geist. Sie ist Religion des Geistes und nicht das Geheime, verschlossen zu sein, sondern offenbar, zu sein für ein Anderes, welches aber nur momentan ein Anderes ist; Gott ist dieser Prozess, setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist also wesentlich dies, sich selbst zu erscheinen, sich zu manifestieren [...]*».

²¹ *Ibid.*, p. 125: VPhR (III), p. 127.

le concept et l'être.²² Hegel présuppose cette coïncidence comme évidente en soi et par soi dans l'Absolu, ce que Kant se refusait à admettre. Il tenait à la diversité entre concept et être, ce que Hegel estime non fondé. Si la pensée veut partir d'un principe «absolu», elle ne peut que poser l'évidence de cette coïncidence réalisée dans l'Absolu divin. Dans les leçons de Berlin, Hegel appuie ses démonstrations sur Anselme de Canterbury:

Dieu est ce qui est le plus parfait (*das Vollkommenste*), le concept intégratif (*Inbegriff*) de toute réalité; or si Dieu est simplement une représentation (*Vorstellung*), s'il est simplement une pensée, un concept, il n'est pas ce qui est le plus parfait, car nous ne tenons pour parfait que ce qui n'est pas

²² Là encore, nous retrouvons sous une autre forme l'abandon de la distinction entre sujet et prédicats, abandon qui cependant se transforme au profit d'une affirmation plus haute, conforme à la nature de l'Absolu, selon laquelle les «particularités» (*Bestimmungen*) qu'il comporte ne sont pas simplement une modalité extérieure, mais «le fait de se déterminer (*als sich zu bestimmen*) [...] de se poser dans la finitude, dans la différence, dans la contradiction (*sich in die Endlichkeit, den Unterschied, Widerspruch zu setzen*), mais en même temps d'assumer-élever éternellement cette contradiction (*aber zugleich diesen Widerspruch ewig aufzuheben*)» (*ibid.*, p. 191: VPhR [III], p. 196). Un mot s'impose à propos de la traduction du verbe *aufheben* et du substantif *Aufhebung* dans la langue philosophique de Hegel. Dans la traduction du cours de 1930-1931 que Heidegger professa à Freiburg sur la *phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, Emmanuel Martineau apporte des précisions fondamentales. Il cite, à l'appui des choix lexicographiques auxquels il procède, des textes de Heidegger et de Hegel. Optant pour le verbe français «assumer», il donne congé à l'ensemble des transpositions qui privilégient de manière trop conséquente et unilatérale la dimension négative censée être attachée à l'usage du verbe et à son substantif. Chez Hegel, dans un texte de la *Science de la logique* de 1816, les connotations «négatives» semblent proscrites, inapparentes, au sens trivial de «supprimer», «enlever», «dépasser»: «*Aufheben* (assumer) et *das Aufgehobene* (l'assumé) (l'idéal), c'est là l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale qui revient absolument partout, et dont le sens doit être appréhendé de manière bien déterminée et surtout bien distingué du rien (*Nichts*). Ce qui s'assume (*sich aufhebt*) ne devient pas pour autant un rien. Si rien est l'immédiat, un assumé au contraire est un *médiatisé*; c'est le non-étant, mais comme résultat qui est issu d'un être. Par suite il a encore en soi la *déterminité dont il provient (herkommt)*» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, t. 1, Hrsg. G. LASSON, F. Meiner, Hambourg 1934², pp. 93-94, cité par E. MARTINEAU, éd. fr. du cours de M. HEIDEGGER sur la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Gallimard, Paris 1984, p. 14). Voici la suite du texte de Hegel important à considérer: «*Aufheben*, dans la langue, a deux sens: il signifie autant que *conserver*, et en même temps autant que *faire cesser, mettre un terme*» (*ibid.*, p. 14 dans l'éd. fr. de Martineau [avertissement du traducteur]). Dans le verbe assumer est contenue l'idée de soutenir, assimiler, intérioriser, voire mettre à jour. On pourrait aussi rendre l'*Aufheben* par «sursumer» et «relever», dans la mesure où, en allemand, la nuance d'«enlèvement» demeure. «Sursumer», c'est à la fois «supprimer» et «surmonter», avec l'idée d'une éviction d'un terme moins élevé par un terme plus élevé.

simplement représenté, mais ce à quoi revient l'être [...] C'est une présupposition (*Voraussetzung*) qui est à la base de toute philosophie.²³

L'effectivité d'une telle coïncidence, Hegel ne semble guère vouloir la chercher ni la poser indépendamment de son principe divin d'effectuation, autrement dit seule une phénoménologie de l'Esprit peut y parvenir et nullement une déduction conceptuelle opérée selon les règles que se donne un entendement fini. Or, Kant ne peut prouver la diversité entre concept et être, «elle est admise de manière populaire» (*sie ist populär Weise angenommen*), ironise Hegel dans la transcription du cours de 1824. Tout en récusant l'hétérogénéité supposée que Kant postule entre l'être et le concept, Hegel ne se satisfait point de l'identité idéale que postule quant à lui l'argument ontologique, en affirmant que l'idée de l'être le plus parfait réalise en soi et pour soi l'être dans la plénitude de sa réalisation. L'argument ontologique réclame une épreuve phénoménologique, une coïncidence éprouvée, manifeste et accomplie.²⁴ La théologie chrétienne, qui n'a pu former son dogme trinitaire qu'à l'épreuve d'une christologie, semble disposer de cette forme inédite de coïncidence entre l'être et son concept, bien que la théologie, selon Hegel, n'ait pas osé dépasser le moment de la dualité. La dogmatique chrétienne serait en quelque sorte le mouvement de réaffirmation de la dualité, selon une logique du paradoxe qui laisse

²³ HEGEL, *Leçons sur la philosophie de la religion* (1824), p. 112, p. 114 de l'édition allemande.

²⁴ «[...] Etant posé comme ce qui est le plus parfait, Dieu n'a ici aucune autre détermination; Dieu est seulement ce qu'il est; il est seulement le parfait, et le parfait est l'unité du concept avec la réalité [...] Cette unité est la détermination de la perfection et en même temps celle de Dieu lui-même [...] C'est seulement l'idée abstraite; mais la détermination de Dieu requiert assurément encore davantage» (*ibid.*, p. 114, p. 116 de l'édition allemande). Ce «encore davantage» est précisément contenu dans le concept de «religion absolue» (*absolute Religion*), de «religion manifeste» (*Offenbare Religion*) et de «religion accomplie» (*vollendete Religion*). Ces trois déterminations correspondent à l'avènement de l'esprit subjectif, c'est-à-dire à la disparition de la séparation ou de la scission qu'éprouve la conscience de soi en tant qu'elle est infinie, sans qu'elle ne puisse combler cette séparation: «Il y a ainsi dans le sujet cette non-séparation de la subjectivité et de l'autre qui apparaît comme objectif. L'important est de faire valoir cette subjectivité, ce qui signifie en d'autres termes que cette subjectivité est absolument essentielle pour le rapport religieux dans toute son étendue. Ce point de vue élève donc la subjectivité au rang de détermination essentielle de toute l'étendue du rapport religieux» (*ibid.*, p. 101, p. 103 de l'édition allemande). C'est dans la religion manifeste, là où «l'esprit s'apparaît à soi-même» (*sich selbst zu erscheinen*), que la subjectivité a atteint le point culminant de son «recueillement» (*Andacht*), «assumant-élevant» la séparation (*so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben*) (VPhR [III], p. 102).

coexister sans résolution conceptuelle satisfaisante le Dieu immuable et impassible, doté de prédicats essentiels, et le Dieu révélé en Jésus-Christ, dualité que répercute la christologie dans la doctrine des deux natures. Je note que Jüngel ne semble guère s'encombrer d'une quelconque référence au Concile de Chalcédoine, ni même aux développements de la christologie patristique. Il relie, de manière immédiate, une christologie de l'annonce du règne de Dieu à la doctrine trinitaire, et fait de la croix la quintessence et le résumé de cette liaison. Par sa parole, Jésus incarne et réalise l'Idée divine jusqu'à l'effacement de soi au profit de l'autre aimé. Cette étroite liaison fait l'objet de vastes développements occupant la totalité du § 22 de *Gott als Geheimnis der Welt*. On pressent que Jüngel cherche à manifester, et ce point de vue est louable, que la christologie telle qu'elle émerge du donné néotestamentaire synoptique s'accomplit et s'achève nécessairement en doctrine trinitaire. Il faut essayer de mettre en évidence le fondement dogmatique de la foi au Dieu Trinité dans le «contexte de l'homme-Jésus», autrement dit dans le contexte de son auto-interprétation. Mais Jüngel se garde bien d'user de la catégorie de christologie basse pour étayer sa thèse. Il est intéressant de noter que le théologien demeure toujours dans la sphère de l'interprétation dogmatique. C'est là son axe d'interprétation, jugé homogène à la narration évangélique qu'il caractérise de la manière suivante: «L'Evangile sous forme littéraire est la forme devenue texte des processus narratifs dans lesquels les communautés chrétiennes primitives racontaient l'humanité de Dieu comme histoire de Jésus-Christ [...]», si bien qu'il doit être possible de montrer qu'en Jésus «Dieu est lui-même venu vers le monde et que, pour cette raison, il faut distinguer *Dieu le Père* et *Dieu le Fils*». Cependant, cette distinction ne peut réussir que «si l'on comprend en même temps le fait de l'histoire de la promesse comme expression d'un Dieu qui non seulement parle à partir de soi, mais en même temps parle *dans une visée eschatologique*. La distinction sans contradiction entre Dieu et Dieu implique l'événement de Dieu comme Esprit-Saint».²⁵

Je ne veux pas m'étendre davantage sur cette œuvre trop riche et fort subtile. Je veux insister encore sur cette tentative qui n'est pas sans rappeler le Hegel des *Leçons de Berlin*. Nous ne sommes plus au temps des *Jugendschriften* portant sur *la vie de Jésus*. Nous ne sommes pas non plus dans une forme de christologie spéculative qui s'efforce de construire ou

²⁵ GGW, § 22, pp. 418; 480; pp. 132; 203 (t. 1, tr. fr.).

de déduire la divinité de Jésus à partir de l'intuition de l'Homme-Dieu coextensive ou intérieure à la conscience pieuse. Chez Hegel, comme chez Jüngel, on ne saurait établir de discontinuité entre le contenu d'enseignement de Jésus et ce que la dogmatique chrétienne appelle précisément la divinité de Jésus. Il faut donc s'efforcer de comprendre l'annonce du règne de Dieu par Jésus comme ce qui fonde et ouvre une communion qualitativement nouvelle avec Dieu. Dans ce contexte, le règne de Dieu exprime Dieu lui-même, «l'être de Dieu» ou «l'acte de la majesté par lequel Dieu s'impose en face du monde» en vue de la nouvelle communion avec lui.²⁶ Les interlocuteurs de Jüngel sont des exégètes du Nouveau Testament tels Ferdinand Hahn, Ernst Fuchs, Eduard Lohse, Erich Grässer, Hans Conzelmann ou Gunther Bornkamm. E. Jüngel a l'ambition manifeste de donner à la doctrine trinitaire une base christologique tout entière contenue dans une christologie de l'annonce du règne de Dieu dont la croix constituerait le sceau existentiel rapporté à la personne du Christ qui s'y dévoue corps et âme. Ce modèle est-il suffisant?

3. La croix comme événement rédempteur. Les limites d'une «ontologie de la croix»

H.U. von Balthasar ne s'est guère exprimé sur la théologie trinitaire de la croix de E. Jüngel. Il y a fort à parier qu'il la considérerait inmanquablement comme une tentative de «réduction anthropologique». Je note, non sans amusement, que H.U. von Balthasar dénote déjà dans la christologie de Luther un principe – «propagé par Karl Rahner» – selon lequel toute proposition théologique est en même temps une proposition anthropologique, et inversement. Toutefois, chez Luther, cette réduction s'opère au profit de la seule doctrine du salut. L'important demeure l'événement dramatique de l'«échange nuptial» entre Dieu et l'homme, dont la perdition

²⁶ «Zum vollen Verständnis der durch Jesus eröffneten neuen Gemeinschaft mit Gott ist nun noch der schon erwähnte Tatbestand, dass sich die Gegenwart der Weltzeit und die Zukunft der ankommenden Gottesherrschaft in seiner eigenen Person verknüpfen, eigens zu würdigen. Wir werden also noch einen entscheidenden Schritt weitergehen und bedenken müssen, dass Jesus selbst nicht nur die kommende Gottesherrschaft angesagt hat, sondern *als deren Verkündiger* den Majestätsakt, mit dem sich Gott der Welt gegenüber durchsetzt, an seiner Person sich vollziehen lässt. *Und insofern ist Jesus nicht nur ein Glied der neuen Gemeinschaft mit Gott, sondern die Person des Vollzuges dieser Gemeinschaft [...]*» (GGW, § 22, p. 488 [C'est nous qui mettons en italique]).

est assumée par le Christ dans l'échange (*mirabilis mutatio, suavissimum commercium*) du pécheur et du Christ justifiant.²⁷ Quoi qu'il en soit de ces interprétations pour le moins audacieuses, le théologien de Lucerne appartient lui aussi à la génération des théologiens qui, dans la période contemporaine, se sont évertués à intégrer la *theologia crucis* à la doctrine trinitaire. Ce phénomène s'explique par leur volonté commune de sortir la Trinité de son isolement, comme si elle ne s'identifiait somme toute qu'avec les «hauts articles de la Majesté divine», pour reprendre la terminologie de Luther. Cet acte d'intégration débouche nécessairement, et dans bien des cas analysés, sur une tentative, voire une tentation d'ontologisation de l'événement factuel de la croix, autrement dit avec la possibilité de l'inscrire, de le loger en quelque sorte au cœur du divin comme en son lieu possible d'éclosion primordiale ou de possibilité pure (*blosse Möglichkeit*). Ainsi, pour H.U. von Balthasar, l'événement rédempteur de la croix du Christ se dilate selon l'amont et l'aval de l'*historia salutis*, en en déterminant le centre de gravité. Cette intégration totale et plénière de l'événement de la croix présuppose ou implique concomitamment l'affirmation de foi relative à la Trinité.²⁸ Cette structure circulaire ne relève ni d'une démarche ascendante et inductive, et encore moins d'une démarche déductive visant à éclairer le donné néotestamentaire à partir d'une doctrine trinitaire constituée en son ordre. Il ne s'agit pas non plus de conférer à l'événement factuel de

²⁷ Recueillant l'essentiel de sa documentation dans le livre de TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1974, von Balthasar fournit une copieuse anthologie de textes luthériens. Dans les *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung* (1518), on trouve nombre d'expressions paradoxales visant à traduire l'antagonisme entre la lumière et les ténèbres du péché qu'éprouve le Christ. Par son combat victorieux, le don de la grâce est comme revêtu de péché (*impeccatificatum*) et le péché transformé en grâce (*gratificatum*). Il devient un «péché de grâce» (*peccatum gratiae*), un péché souverainement dominé (*peccatum regnatum*). Du côté de l'homme justifié par la foi seule, subsiste un *peccatum gratiae* et un *peccatum extra gratiam* puisque «dans l'échange, l'homme est caractérisé par le même *simul* que le Christ», il ne peut remplacer l'événement toujours actuel de l'échange par un état acquis de justice [...] L'absence de péché ne peut se concevoir sans que le sujet garde la trace de son péché inhérent» (H.U. VON BALTHASAR, *Théodramatique III. L'Action*, Culture et Vérité, Namur 1990, p. 263). Pour les références aux textes de M. LUTHER, *Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung* (1518), éd. E. Vogelsang, Berlin 1940.

²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, pp. 301-302; pour la tr. fr. cf. la cit. VON BALTHASAR, *Théodramatique III. L'Action*, p. 300 (la tr. opéré par R. GIVORD et C. DUMONT fera l'objet de modifications).

la croix une sorte de vertu gnoséologique, la croix comme *vestigium* de la distinction *entre Dieu et Dieu*, révélée à la croix comme distinction patri-filiale. C'est bien plutôt la relation éternelle et sainte d'opposition entre les personnes du Père et du Fils dans l'Esprit-Saint qui est paradoxalement le *locus*, le lieu où la distance impie du péché du monde peut être assumée. On pressent que von Balthasar arpente une ligne de crête qui veut éviter deux écueils, d'une part l'inscription en Dieu d'une négativité constitutive de nature quasi transcendantale, et d'autre part l'affirmation selon laquelle la croix ne serait que l'expression quasi sacramentelle d'une réconciliation toujours déjà réalisée. Ces deux écueils étant écartés, ou supposés écartés, il n'en demeure pas moins que la fonction instauratrice de la Trinité dans l'événement de la croix doit être pensée jusqu'au bout et tenue avec fermeté, si bien qu'il n'y a pour s'approcher de la réalité trinitaire qu'une seule voie commandée par le principe d'une économie intégralement et organiquement déployée. La structure circulaire à laquelle je viens tout juste de faire allusion ne réclame nullement que la doctrine trinitaire soit pleinement constituée dans le donné néotestamentaire sous la forme d'une orthodoxie formelle. En revanche, elle est, sur le versant théologique, ce vers quoi tendent les développements sotériologiques concentriques qui dans le Nouveau Testament, partant de la prédication de la mort de Jésus pour le péché, s'enrichissent de toute la théologie vétérotestamentaire du jugement et la dépasse dans le don eschatologique de l'Esprit qui justifie et sanctifie pour l'adoption filiale. J'ajoute, et ce point n'est pas sans importance, que le noyau de la sotériologie néotestamentaire impliqué dans une «mort pour le péché» s'enrichit d'une théologie de la «gloire - *doxa*» dont von Balthasar recueille toutes les harmoniques néotestamentaires pour les relier, précisément, à l'événement de mort-résurrection qui porte à son incandescence la parenté entre la gloire et la justice (*sedeq, dikaiosuné*). Après avoir perdu par le péché non son caractère d'image, mais la gloire de Dieu (Rm 3,23), l'homme est restauré par le Christ devenu l'«image» et la «gloire» de Dieu, dans une «ressemblance» et une «gloire» bien plus hautes (2Co 3,18), celles de Dieu dans le Christ (*in Christo*). De restauration de la gloire primitive perdue, il n'est jamais question dans le Nouveau Testament. Il est question de la victoire eschatologique de la justice et de la gloire divines dans son cosmos. Le schème ou le cadre englobant d'une christologie néotestamen-

taire est commandé par une sorte de développement par cercles concentriques:

A côté de la christologie d'obéissance de Ph 2, ce cadre est avant tout celui de l'idée de substitution qui se rattache à Is 53 et d'une instauration du Christ, vu et attesté comme Ressuscité, dans la position d'un Médiateur de tout le cosmos (1Co 8,6), et d'un souverain occupant la place de la *Sophia* ou du *Logos* (Col 1,15s). C'est pourquoi il reste une tâche décisive [...], montrer que la justice de Dieu ne s'achève que dans la christologie [...].²⁹

[...] Il faut prendre comme point de départ ce qui se révèle de la kénose de Dieu dans la théologie de l'alliance – pour en arriver jusqu'à la croix – et tâcher d'atteindre à partir de là le mystère de l'Absolu selon une théologie négative qui, de Dieu, exclut toute expérience et toute souffrance intramondaines et cependant pose en Dieu, à partir d'une christologie avec toutes ses implications trinitaires, les conditions de possibilité de cette expérience et de cette souffrance. Une telle pensée s'avance constamment sur la corde raide, parce qu'elle évite tous les discours à la mode sur la "souffrance de Dieu", tout en s'obligeant à poser en Dieu un événement (*Geschehen*) qui non seulement justifie la possibilité et l'advenue (*Geschehenlassen*) de toutes les souffrances du monde, mais donne aussi raison de la participation (*Teilnahme*) que Dieu prend à ces souffrances, et ceci jusqu'à l'assomption effective et substitutive de l'absence de Dieu (*bis zum wirksam stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit*). Ce que la théologie négative, au sens philosophique du terme, interdit, l'*oikonomia* dans le Christ paraît l'exiger; en partant de l'une et de l'autre, et en progressant comme à tâtons bien au-delà et aussi loin que possible, la foi pressent le Mystère des mystères, qui doit être posé comme fondement insondable, afin que devienne possible une histoire de salut dans le monde.³⁰

Ainsi, la relation entre croix et Trinité est posée selon les dimensions intégrales d'une *historia salutis*, ou, si l'on préfère, d'une économie organiquement déployée donnant à la croix une dimension salvifique reliée au dessein de Dieu. Ce que H.U. von Balthasar appelle une «voie mitoyenne» entre deux extrêmes consiste non pas à poser *a priori* une kénose identique à l'être de Dieu, mais bien plutôt à partir de la «erlösenden *Kenôsis*

²⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix. Nouvelle alliance*, III.2., Aubier-Montaigne, Paris 1975, p. 257 (*Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2. Teil II. *Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1969, p. 278).

³⁰ VON BALTHASAR, *Theodramatik III. Die Handlung*, pp. 301-302 (*La dramatique divine* III, p. 300).

Gottes» (la kénose rédemptrice de Dieu) déclinée selon une extension inhabituelle, allant de l'évidement de soi du Christ Jésus jusqu'à la kénose antécédente de la parole de Dieu dans son alliance avec Israël (*Kenôsis des Wortes Gottes in seinem Bund mit Israel*), pour remonter avant tout (*zuvor*) jusqu'à cette forme primordiale de «kénose» avec l'humanité créée dans son ensemble, et plus avant encore (*und noch zuvor*) dans l'acte créateur de libertés finies (*mit der Erschaffung kreatürlicher Freiheiten*). Ces différents niveaux qui se renforcent et se condensent font de la kénose «le mystère le plus propre de Dieu par lequel il révèle et offre au monde son être». ³¹ On le voit bien, la relation de la croix à la Trinité se hausse en quelque sorte jusqu'à la définition d'essence sous le chiffre d'une kénose diffractée. Elle atteint ce seuil critique pour lequel von Balthasar tente de faire jouer les paradoxes d'une théologie dite négative d'un genre particulier et peut-être irrecevable en l'état. Manifestement plus proche de Blaise Pascal que de Hegel, le théologien de Lucerne construit sa théologie kénotique de la croix sur le rapport vétérotestamentaire «colère - amour», repris par Paul, et sur le thème pascalien du *Deus absconditus*: «Dieu s'est voulu cacher [parce que l']on se fait une idole de la vérité même». ³²

J'ajoute, pour compléter ce point, une considération qui est bien plus qu'une considération de méthode. J'aurais l'occasion d'y revenir, car elle touche très précisément à la question cruciale du point de départ d'une théologie trinitaire. Pour le théologien de Lucerne, les choses sont assez claires. C'est à partir de l'interprétation paulinienne dégageant le contenu théologique de l'événement de la passion qu'il faut lire les récits de la passion dans les évangiles. Ceux-ci sont en effet projetés sur un arrière-fond vétérotestamentaire et sont soumis de plus en plus à la réflexion postpascalienne qui, à travers le caractère judiciaire de l'événement, rend manifeste son caractère rédempteur unique. C'est la raison pour laquelle le caractère englobant de l'événement rédempteur réclame que celui-ci soit traité sous le rapport «colère - amour», «gloire - justice».

³¹ *Ibid.*, p. 310 (*La dramatique divine* III, p. 309).

³² B. PASCAL, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, p. 1277.

4. Le rapport «colère - amour» et son corollaire trinitaire

Loin de vouloir construire une théologie trinitaire déductive à laquelle viendrait correspondre une christologie de l'Homme-Dieu tout aussi abstraite, le théologien de Lucerne s'en tient à une lecture des Écritures qui prend pour norme d'interprétation christologique la formule paulinienne de l'*huper hêmôn* et de l'*homoiôma* avec «la chair de péché». Ce point de cristallisation théologique, en dépit des difficultés exégétiques qu'il pose, ne saurait sans plus être assimilé à une tradition rédactionnelle tardive. A cette tradition rédactionnelle dite tardive appartiendraient aussi la «théologie réfléchie sur le *Logos*, la doctrine de la préexistence du Christ, les déclarations johanniques utilisant le "je suis" [...]». Cette hypothèse défendue par K. Rahner pour écarter toute interprétation fallacieuse du «pro nobis», et que rapporte H.U. von Balthasar, a précisément pour but de revenir en amont de cette interprétation tardive, pour s'en tenir à la «révélation la plus primitive», autrement dit à l'expérience immédiate et spontanée des disciples, à ce moment quasi originaire où la mort de Jésus n'a pas encore revêtu «de signification rédemptrice effaçant notre faute devant Dieu».³³ Ce problème d'ordre exégétique est loin d'être négligé par von Balthasar. Il est cependant secondarisé au profit d'une lecture qui cherche à construire une théologie de la rédemption qui s'ordonne autour d'un principe d'unité christologique suffisamment dense pour pouvoir être diffracté dans plusieurs directions. Cette méthode est conforme aux attendus d'une christologie de la «figure» (*Gestalt*) qui consiste très précisément à unir les contraires, non pas sous un mode dialectique, mais selon les antinomies propres à la relation asymétrique qui rythme le rapport de Dieu à Israël. L'une de ces «antinomies» fondamentales se donne dans le rapport d'opposition entre «colère» (*orguê Theou*) et «miséricorde», entre «colère» et «amour». Cette figure d'ensemble, ou cette «forme», complète et enrichit une théologie de la rédemption qui cherche à s'arrimer à une doctrine trinitaire inchoative, non encore parfaitement explicitée, et cependant toujours présupposée au «drame» du salut tel qu'accomplit dans l'existence du Christ. La seule voie qui apporte la lumière semble être contenue dans les représentations vétérotestamentaires de «colère» (Rm 5,9), de

³³ Pour l'ensemble des références à l'œuvre de K. Rahner ici incriminée, VON BALTHASAR, *Theodramatik* III. *Die Handlung*, pp. 253-262.

«malédiction» (Gal 3,13) et de «condamnation» (Rm 8,3) en relation avec l'événement de la croix, si bien que l'interprétation théologique de l'*huper hêmôn* s'en tiendra à l'idée directrice de «colère» dans sa relation avec l'attribut de miséricorde, tels que ceux-ci se répercutent et se déploient dans l'existence singulière de Jésus. C'est peut-être sur ce point que le théologien présume de la fiabilité des résultats qu'il escompte recueillir de ce nouveau point de départ. Le point de concentration de la sotériologie néotestamentaire, autrement dit son noyau, se donnerait dans le «pro nobis», auquel il convient de donner un horizon de compréhension tout entier contenu dans le rapport «colère - amour». La première observation à laquelle se livre le théologien consiste précisément à montrer que la coupe dont il est question dans le récit du mont des Oliviers est la coupe de la colère de Dieu, conformément à de nombreux passages vétérotestamentaires.³⁴ Ce resserrement auquel procède von Balthasar m'amène à formuler une observation critique. Le texte de 2Cor 5 ne contient pas seulement la formule *huper hêmôn*, mais aussi la formule *huper pantôn* qualifiant le rapport «un seul (*eis*)» / «tous (*pantôn*)», puis la formule *huper Christou* (2Cor 5,20), par deux fois répétées et qui induit un rapport de finalité lui-même commandé par le fait que désormais ou «maintenant» (*toû nûn*) nous ne connaissons plus le Christ selon la chair, mais nous sommes en lui une «créature nouvelle». Ces observations simples permettent d'établir que la formule *huper hêmôn* n'intervient somme toute que de manière adventice dans l'ensemble du 5^{ème} chapitre et qu'elle ne saurait représenter de manière certaine une formule de nature «sacrificielle» et «expiatoire» à laquelle se subordonneraient les autres emplois prépositionnels qui caractérisent le texte. La formule décisive ne se trouve-t-elle pas dans la double mention de l'*hên Christô* et du *dia Christou*, respectivement aux versets 17 et 18, double formule enrichie par une troisième formule typique, au verset 20, *huper Christou*. Le jeu des prépositions est orchestré de telle sorte qu'il est difficile de ne pas dénoter dans le texte une manière d'effet rhétorique visant plus à dessiner un mouvement qu'à induire un développement doctrinal, développement que l'on pourrait dès lors attribuer à un schème vétérotestamentaire structurant, du type de celui que von Balthasar choisit comme fondamental pour interpréter la formule *huper hêmôn*.

³⁴ Jr 51,17.22; 13,13; 25,15-17.27ss; 48,26; 49,12; 51,57; Ez 23,32-34; Ha 2,15-16; Ab 16; Za 12,2; Ps 79,5; Lm 4,21.

La formule est ainsi surdéterminée dans sa fonction sotériologique et, de plus, elle s'étoffe et s'enrichit au profit d'une ample théologie du jugement inversant le rapport de la juste rétribution due au péché, pour s'épanouir en une théologie qui substitue à la parfaite symétrie entre la promesse et la menace, entre la bénédiction et la malédiction, l'asymétrie (*grundsätzliche Asymmetrie*) d'une «prise en charge» du péché qui mérite condamnation dans le destin unique du Fils livré. C'est dans ce «changement d'éon» (*Äonwende*) que se révèle la Trinité de Dieu. Il est intéressant de prendre la mesure de cette volonté balthasarienne de donner à la Trinité de Dieu une expression inchoative, promise à une pleine manifestation dans une «mort pour le péché», si bien que le *pro nobis* constitue à lui seul l'expression suffisante d'une doctrine trinitaire intégrale. Il semble même que l'événement de la croix sombrerait dans l'absurde sans la prise en charge trinitaire et sa pleine manifestation. La racine de la foi trinitaire repose sur une théologie du jugement exprimée dans le rapport «colère - amour», enrichie par une perspective jusqu'alors demeurée inconcevable, l'échange du pécheur et du Christ justifiant rapporté à l'idée de l'union hypostatique, autrement dit à une théologie du Fils unique dans son expression trinitaire accomplie et selon les exigences qu'impose le donné néotestamentaire. Pour comprendre ce point capital, il convient d'enrichir quelque peu les remarques faites au sujet de l'*orgue Theou* (colère de Dieu) dans ses usages néotestamentaires. Dans un passage relativement long visant à récapituler les résultats de ses analyses, le théologien de Lucerne insiste sur le caractère opératoire, performatif de l'attribut de «colère» tel qu'il échoit à Jésus dans son rapport à l'œuvre qu'il doit accomplir. Je me permets de citer ce passage un peu longuement.

La colère de Jésus, qui éclate si souvent, s'enflamme chaque fois que ceux qui résistent à sa mission et aux exigences qui en découlent, offensent le Père révélé en lui, et l'Esprit d'amour trinitaire. Sa colère n'est pas une irritation purement humaine; elle vient de plus haut, en raison de sa mission, elle révèle donc un comportement divin. Jésus s'irrite, parce qu'il est le Seigneur du monde, contre les révoltés qui se dressent contre Dieu; il apostrophe Satan avec colère (Mt 4,10; et Pierre en 16,23); il menace les démons (Mc 1,25). Bien plus, il «frémit intérieurement» devant la puissance de la mort (Jn 11,33.38); il se révolte profondément contre tout ce qui est diabolique en l'homme (Jn 8,44), surtout contre l'hypocrisie des pharisiens (Mt 15,7s.), cette «engeance de vipères» (Mt 12,34), ces meurtriers des envoyés de Dieu (Mt 23,33) [...] Une «tristesse irritée» (Mc 3,5) remplit le Seigneur à cause de l'endurcissement des pharisiens qui va croissant, jusqu'à

décider de le faire mourir, à mesure qu'il manifeste les signes éloquentes de l'amour divin. Dans la parabole des invités au festin, le «maître de maison est pris de colère» (Lc 14,21), à mesure que son invitation est repoussée sous de futils prétextes. Finalement, une colère irrémissible éclate contre les vigneronniers homicides («il fera périr misérablement ces misérables», Mt 21,41), symbole de la colère qui punit le rejet du Fils par Israël infidèle, à l'instar du «serviteur mauvais» ayant violé le commandement nouveau de la manière la plus cupide qui soit («dans sa colère le maître le livra aux tortionnaires, en attendant qu'il eût remboursé tout ce qu'il devait. C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera [...]», Mt 18,34s.).³⁵

J'interromps cette énumération pour en venir à la manière dont le théologien la relie à des considérations expressément trinitaires. Il n'est sans doute pas erroné d'affirmer que pour von Balthasar la foi trinitaire naît au contact de la parole eschatologique de Jésus «avant le temps du jugement final» (Mt 8,29) coïncidant quant à lui avec une «mort pour le péché» et son fruit de salut recueilli dans le don de l'Esprit vivifiant. Plongée dans une théologie du jugement eschatologique, la doctrine trinitaire ne saurait se constituer indépendamment de cette action théodramatique déjà amplement préformée dans une histoire de l'alliance soumise aux aléas de la liberté créée. Ainsi, le mouvement qui conduit à l'éclosion, à l'ouverture (*Erschlossenheit*) de la foi et de la doctrine trinitaires ne peut emprunter qu'un chemin, celui qui va de la prophétie au Christ, en passant par le Serviteur, «telle une descente toujours plus en profondeur (*immer tiefern Abstieg auf der Treppe des Gehorsams*) sur l'échelle de l'obéissance, jusqu'à la totale incarnation finale du Verbe divin».³⁶

Le dogme trinitaire se déploie dès lors sous la forme d'une révélation, d'un dévoilement qui n'est pas hétérogène à l'événement de la croix. Celui-ci en est non seulement l'indice, mais le lieu de manifestation, l'expression même d'une «geste divine (*Kreuzestat*)». Il ne faut pas donc pas renoncer à interpréter la mort de Jésus comme la traduction paradoxale de la voix désormais muette de la colère et comme le «déversement» (*Entladung*) de la colère de Dieu (*Zorn Gottes*) sur l'Agneau sans tache. Jésus est ainsi celui qui durant toute sa vie terrestre est le «Révélateur de tout le pathos divin» (*der Offenbarer des ganzen Pathos Gottes*), si bien que la réalité de la menace

³⁵ VON BALTHASAR, *Theodramatik* III. *Die Handlung*, pp. 316-317; p. 317 pour la tr. fr. modifiée.

³⁶ *Ibid.*, p. 321; p. 320 pour la tr. fr. modifiée.

et du jugement de l'économie vétérotestamentaire – en d'autres termes la «révélation de la colère de Dieu contre toute impiété et toute injustice des hommes» (Rm 1,18) – devient dans la croix un événement (*Ereignis*). H.U. von Balthasar se rallie ici aux interprétations de la *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth. L'ensemble de ces développements vise à circonscrire un «point de fuite» (*Fluchtpunkt*) où se rencontrent précisément la colère et l'amour. Une telle coïncidence n'est possible que si l'objet de la colère est replacé dans la relation trinitaire d'amour entre le Père et le Fils. Si la colère divine atteint le Fils en lieu et place des pécheurs, ce n'est pas pour l'abandonner irrémédiablement, mais parce que disposant du pouvoir de l'Esprit jusqu'en sa mort comme don inamissible du Père, le Fils y entre pour en briser les limites et en détruire la loi.

L'assomption des ténèbres mondaines dans la lumière intratrinitaire apparaît comme un miracle de transfiguration: l'éloignement (*die Ferne*) du non pécheur est surmonté et transformé dans l'éloignement volontaire et obéissant du «oui» divin.³⁷

L'ensemble de ces développements m'amène à des considérations herméneutiques de grande importance. Elles ressortissent en particulier à la manière d'articuler événement de la croix et doctrine trinitaire. Elles seront aussi la matière de ma conclusion.

5. Le thème de l'*orguê Theou* (colère de Dieu) dans son rapport à l'unicité du Christ: le Christ et Israël

Le principe d'unité que constitue le motif de la «gloire - *doxa*» (*Kabod* - *Wucht*) doit être compris à partir de la figure du Christ en qui la gloire trouve son expression plénière et paradoxale : «La grandeur de Jésus est l'apparition du libre abaissement (kénose) de la gloire de Dieu dans la non-liberté (l'obéissance) de la forme d'esclave».³⁸ Indépendamment de la difficulté que peut représenter cette affirmation, elle est le point d'aboutissement christologique de la trajectoire de la gloire qui, en Jésus, est manifestée sous le mode de l'obscurité, du voilement (*Verhüllung*) et de la mise en réserve (*Hinterlegung*). L'attribut de «gloire» est également associé

³⁷ *Ibid.*, p. 326; p. 324 (tr. modifiée).

³⁸ VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, p. 279.

à celui de la «colère» (*orguê Theou*). Cet indice doit être scrupuleusement recueilli, car la liaison entre gloire et colère est essentielle à l'intelligence de l'événement pascal, de son caractère unique et de sa nature radicalement sotériologique. En outre, nous y avons insisté, le rapport colère-amour est essentiel à la compréhension de l'attribut de miséricorde. *Cela signifie que l'événement pascal appartient à l'action judiciaire de Dieu*. Il s'agit bien d'un acte de jugement. Mais ce dernier reste enveloppé dans l'amour du Père qui livre le Fils (Jn 3,16) et l'amour du Fils qui laisse disposer de soi. On peut établir ici une influence inattendue, notamment pour la dramatique trinitaire, celle de Friedrich W.J. Schelling qui, en méditant sur la solidarité de la colère et de l'amour, a montré que seul le maintien surmonté de la colère divine permet au don de l'amour de se révéler sans s'épuiser dans sa révélation.³⁹ De la même manière, pour von Balthasar, l'*orguê Theou* (colère de Dieu) ne s'apparente pas au caprice d'un dieu irascible, mais révèle, selon la métaphore biblique, cette réserve primordiale (*Hinterlegung*) au sein même du processus d'auto-révélation divine, ce que von Balthasar appelle en d'autres lieux la dialectique du dévoilement (*Enthüllung*) et du voilement (*Verhüllung*).

C'est dans la tension, qui va jusqu'à la contradiction [*Widerspruch*], entre la grandeur du Dieu libre et l'abaissement du Dieu aimant, que s'ouvre le cœur de la divinité elle-même. Et ce n'est pas tellement dans les noms des puissances divines qui émanent de Dieu et façonnent l'histoire: son *kabôd*, son *dabar*, sa *hokmah*; *c'est bien plutôt dans l'histoire tragique qui met Dieu aux prises avec son peuple renégat que se préforme la Trinité intradivine, qui se révèle par l'incarnation du Fils de Dieu*». ⁴⁰

Texte puissant et inattendu qui, à lui seul, suffit à manifester l'enracinement et la continuité de la foi trinitaire recueillie à partir de sa source vétérotestamentaire. De la même manière que von Balthasar se refuse à trop accentuer la transcendance du Christ par rapport aux figures qui, dans l'ancienne alliance, convergent vers lui sans pouvoir par effet de synthèse en dessiner les traits, de la même manière se refuse-t-il à donner à la foi trinitaire un caractère de nouveauté telle, qu'elle s'en trouverait impuissante

³⁹ F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, éd. K.F.A. SCHELLING, VII, 439, tr. de J.F. COURTINE et E. MARTINEAU, in ID., *Œuvres métaphysiques, Les conférences de Stuttgart*, p. 219.

⁴⁰ VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix. Nouvelle alliance*, III.2., p. 74.

à éclairer une théologie de l'accomplissement des Écritures. La métaphore des «entrailles»⁴¹ (*rachamim*) divines est exploitée à des fins de révélation trinitaire inchoative, première «figure» du Père en son amour abyssal et fécond. Mais dans une théologie de l'accomplissement des Écritures, on ne peut déroger au principe de la lecture christologique. En effet, une théologie de l'Écriture est possible à partir de son principe d'unité. Ce principe d'unité est un principe dialectique qui met en tension constante, selon un rapport d'opposition et d'unité, les grandes figures de médiation qui traversent l'Écriture de la promesse. Von Balthasar les appelle des «formes» susceptibles d'être «remplies», accomplies, portées au-delà d'elles-mêmes, selon des modes de réalisation inattendus:

Aucun schème mental, ni celui du «serviteur de Dieu», ni celui du «Messie», ni même celui du «Fils d'Homme» daniélique n'aurait sérieusement osé imaginer d'identifier le Seigneur et le Serviteur. La nouvelle alliance (*Neuer Bund*) est la percée vers cette identité [...].⁴²

Texte capital s'il en est, car il permet de comprendre quel est le type de relation qui s'instaure entre Israël et le Christ. Je l'ai déjà noté avec insistance, H.U. von Balthasar doit être compté parmi les théologiens contemporains qui ont le plus intensément et le plus intelligemment réfléchi à la relation entre le Christ et Israël. Jésus accomplit la promesse vétérotestamentaire et nulle autre.

L'unicité du Christ ne peut être posée et comprise qu'à partir du témoin élu qu'est Israël. La figure d'Israël forme avec le Christ une «figure d'ensemble» (*eine Gesamtgestalt*). Dans le cours de son histoire, Israël se comprend toujours plus profondément comme un «réceptacle divin» où la parole de Dieu peut se déverser et s'expliciter. *Alter Bund* (ancienne alliance) a révélé les moments les plus fondamentaux au cours desquels Israël s'absorbe en quelque sorte dans la louange et l'action de grâces. C'est dans la prière de louange que l'accord (*Stimmung*) entre la Parole et la réponse trouve une expression plus pure. Dans la pureté de sa réponse obéissante, Israël atteint le meilleur de lui-même, telle est précisément la forme que revêt une «esthétique» de l'Ancien Testament. Cette esthétique propre aux figures de l'ancienne alliance bénéficie du concours de la littérature

⁴¹ VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* III/2. *Neuer Bund*, pp. 77s.; cf. note 22.

⁴² VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix. Nouvelle alliance*, III.2., p. 81.

de sagesse de l'Orient ancien, puis de la *koinè* hellénistique pour former cette figure sponsale du dialogue d'amour entre Dieu qui est l'époux et Israël l'épouse choisie. Pour la fin des temps, on attend le «pèlerinage des nations» à Jérusalem, ce qui signifie que le sens du monde et de son histoire devait se cristalliser autour de ce centre (Is 2,2-5). Le nouvel éon, le moment de l'accomplissement, qui ne peuvent être saisis qu'en une forme de rapport dialectique (continuité et saut) constituent une sorte de resserrement autour de la Parole souveraine qui maintenant se donne sous les espèces de la chair et de l'histoire:

(Israël) était très éloigné de penser que la Parole souveraine qui lui était adressée pourrait s'identifier à l'un quelconque des «serviteurs» et des «médiateurs» qui tentaient de la ramener à l'obéissance à la parole.⁴³

Cette forme d'obéissance ne peut cependant fonder à elle seule le type de correspondance entre ancienne et nouvelle alliance. Tandis que, chez le prophète, l'accomplissement de la parole émise demeure toujours entre les mains de Dieu sans pouvoir être identifiée au prophète qui la porte, dans le cas de Jésus, cette distension n'existe plus. Mais une telle identité ne provoque nulle interruption ou suspension du temps, mais fonde bien plutôt une temporalité des plus exigeantes pour celui qui vit cette coïncidence absolue dans le temps et selon ses lois:

En résumant toute son existence dans le geste par lequel il se livre, Jésus s'interdit de disposer à l'avance de ce que Dieu fera de celui qui se donne ainsi: l'écart entre le *Je* du Jésus mortel [...] et le Fils de l'homme qui juge [...] est l'expression exacte du don de soi de Jésus, de même que la christologie «archaïque» des premiers discours des Apôtres, avec l'élévation par Dieu du «serviteur Jésus» au rang de «Seigneur et Christ» (Ac 2,36), exprime exactement la rupture exigée par le renoncement à disposer de soi.⁴⁴

L'obéissance est déterminée par un objet qui la remplit en chacune des phases par lesquelles elle doit passer. Jésus est conduit à la croix, non pas pour la «raison extrinsèque» qu'il s'est attribué un pouvoir qui ne lui revenait pas, mais pour la «raison intrinsèque» qu'il doit «être mis au rang des scélérats» (Lc 22,37). L'un des traits fondamentaux de l'existence de Jésus, la pauvreté, est une «forme» appropriée dans laquelle s'exprimera et

⁴³ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

se manifestera le caractère définitif de sa mission et son objet propre, porter et vaincre le péché des multitudes. Von Balthasar cherche inlassablement à montrer comment se dessinent les lignes de continuité entre les différents moments qui ponctuent et rythment le ministère de Jésus:

Si l'on voulait tracer une constante du Nouveau Testament analogue à celle qui [...] allait du «Jésus qui voit l'intérieur» au «Juge des vivants et des morts», cette ligne mènerait de Jésus pauvre à «l'Agneau égorgé depuis la fondation du monde» sur le trône de Dieu (Ap 5,6.9.12; 13,8).

La figure (*Gestalt*) du Christ est une figure éminemment morphologique et «plastique». Elle se définit comme «pouvoir de figuration» (*das Gestaltende*). Elle ramène à soi et intègre à soi toutes les figures disponibles sans les dissoudre. Elles jouissent d'une irréductible permanence, car leur totalité ne suffit pas à dessiner ce qui ne se laisse pas construire sous mode de synthèse. Les «figures» de l'ancienne alliance sont des figures ouvertes et provisoires. Elles doivent le demeurer et composer ainsi avec le Christ une figure totale (*eine Gesamtgestalt*). Nous avons là le meilleur d'une herméneutique biblique des figures. La raison de cette continuité entre les figures ne peut être fondée que dans celui qui, tout en les assumant, les dépasse: «L'Ancien Testament, pour pouvoir former avec le Christ une figure totale (*eine Gesamtgestalt*), doit participer à son unicité (*seiner Einzigartigkeit*)».⁴⁵ J'ai préféré parler, en qualifiant la *Gestalt*, de figure morphologique et plastique plutôt qu'herméneutique pour la raison que la participation (*Teilnehmung*) ne saurait être ramenée à un effet second de «lecture» et d'interprétation croyante à partir de l'événement pascal. Une herméneutique qui ne serait qu'une lecture à rebours, à partir d'une position de rupture consommée entre deux Testaments, rendrait l'affirmation johannique selon laquelle Abraham exulta dans l'espérance de voir le jour du Messie, «et il le vit et s'en réjouit» (Jn 8,56), incompréhensible.⁴⁶ C'est précisément à ce sujet, dans *Neuer Bund*, que von Balthasar récuse toute

⁴⁵ VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix*. I. *Apparition*, p. 527; p. 597 (éd. all.).

⁴⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Einsame Zwiesprache*. *Martin Buber und das Christentum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1993. Ce texte de grande tenue est plus qu'un dialogue posthume entre von Balthasar et M. Buber. La lecture de Buber, et en particulier de l'un de ses textes majeurs, «An der Wende» (*Reden über das Judentum*, Hegner, Köln 1952, pp. 24-31), accompagne et donne forme à la théologie balthasarienne des rapports entre judaïsme et christianisme. On peut noter que dans ce texte, von Balthasar qui s'est somme toute peu exprimé sur le drame de la *Shoah*, acquiesce à la thèse de Buber qui montre où peut aboutir

interprétation transcendante du christianisme. Les racines de son refus appartiennent à l'herméneutique biblique des figures.

Si les images de l'ancienne alliance, en tant que totalité, sont sans figure (puisqu'elles ne peuvent pas se compléter mutuellement), le fait qu'elles deviennent figures en présence du *Triduum mortis*, manifeste que ce dernier possède une puissance incompréhensible de figuration, qui demeure imperceptible au plan de la philosophie de l'histoire [...] Remarquons-le bien, on n'entreprend ici [...] aucune interprétation transcendante du christianisme.⁴⁷

Le paradoxe doit être ultimement affiné. En effet, si les images de l'ancienne alliance ont un caractère de «figures» inachevées et fragmentaires, le point vers lequel elles convergent, la mort de Jésus-Christ, est ce qui est sans figure (*Un-Gestalt*):

Avec les fragments disponibles de l'ancienne alliance, on n'aurait jamais pu construire une totalité. La totalité ne se trouvait pas dans les fragments, comme les pièces d'un puzzle trop difficile pour un enfant et qu'un adulte l'aide à reconstituer; elle fut le résultat d'une synthèse dont Dieu seul était capable.⁴⁸

La question décisive qui est à la racine de la foi au Christ et qui guide l'herméneutique biblique balthasarienne est incessamment la suivante: quelle rationalité échoit à l'événement de la croix afin qu'il ne sombre pas dans l'absurde? L'herméneutique des figures est dès lors dépendante *de* et dirigée *vers* la *theologia crucis*, expression plénière d'une christologie de l'unicité.

Résumé

Un grand nombre de théologiens contemporains ont avoué leur dette à l'égard de la doctrine trinitaire de G.W.F. Hegel, dette qui semble tout entière contenue dans le rapport étroit que le philosophe allemand a établi entre doctrine trinitaire et mort du Christ. Amplement développée dans les Vorlesungen über die Philosophie der Religion, notamment dans la troisième partie de ces leçons berlinoises (die vollendete Religion), la theologia crucis accède au rang de «concept divin total» et de

un christianisme anti-juif (d'essence «allemande»), du «libéralisme raffiné de von Harnack à Auschwitz».

⁴⁷ VON BALTHASAR, *La Gloire et la croix. Nouvelle alliance*, III.2., pp. 75; 77.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 31.

«détermination» (Bestimmung) de la nature divine. Sous ces vocables inhabituels, associés à celui d'«éternelle histoire divine» (ewige Geschichte Gottes), une phénoménologie de l'Esprit absolu semble épouser le rythme d'une odyssée trinitaire rapatriée dans le domaine de la conscience comme «histoire de l'esprit», éclosion d'un «savoir absolu». Sans procéder à un exposé complet de la pensée de Hegel, la présente étude n'en retient que l'influence directe qu'elle a exercée sur le théologien luthérien E. Jüngel, œuvre à laquelle on peut aisément opposer la conception balthasarienne de la *theologia crucis*, enracinée quant à elle dans la théologie vétérotestamentaire du jugement et sa transformation néotestamentaire par le *pro nobis christologique*. La mise en perspective de deux œuvres théologiques, dont l'une est profondément marquée par l'influence de Hegel, permet d'élaborer une appréciation critique de l'influence hégélienne et des limites fondamentales qu'elle comporte face au discours de foi. L'œuvre du théologien von Balthasar manifeste ainsi son éloignement à l'égard de l'influence hégélienne.

IL DE DEO UNO E IL DE DEO TRINO OGGI

GIUSEPPE MARCO SALVATI

PATH 11 (2012) 397-416

1. Introduzione

La teologia cristiana compie fin dalle sue origini lo sforzo di salvaguardare ed esprimere, in coerenza con il dato neotestamentario e con correttezza logica, le due “dimensioni” proprie dell’identità di Dio compresa a partire dalla prassi e dalla predicazione, dalla vita, dalla morte e risurrezione di Gesù di Nazaret: il suo essere *uno* e *trino*. Il pensiero credente è costantemente impegnato a illustrare il senso del «monoteismo cristiano»¹ ossia di quella speciale maniera di pensare Dio secondo la quale egli è il Vivente che è *simultaneamente uno in sé* e *unico* possessore della totalità della/e perfezione/i e *tre distinti* (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) che realizzano un’*unità di comunione perfetta*. Ai nostri giorni, per svariate ragioni, questa esigenza si ripresenta con particolare vigore e la teologia si

¹ K. BARTH, *Dogmatique*, I, 1, 2, Labor et Fides, Genève 1953, p. 54. Su questo tema, cf., tra l’altro, P. BEAUCHAMP (éd.), *Monothéisme et Trinité*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1991; S. BRETON, *Unité et monothéisme*, Du Cerf, Paris 1981; A. COZZI, *L’originalità del teismo trinitario*. *Bollettino bibliografico di teologia trinitaria*, in «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 765-839; N. CIOLA, *Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario*, in «Lateranum» 55 (1989) 208-257; P. CODA, *Mistero trinitario e monoteismo*, in «Studia Patavina» 47 (2000) 5-28; M. CROCIATA - M. NARO, *Fede trinitaria e monoteismo*, in «Ho Theológos» 20 (3/2002) 323-345; M. CROCIATA (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2003; S. DEL CURA, *El Dios único cristiano. Apología del monoteismo trinitario*, in «Burgense» 37 (1996) 65-92; Y. LABBÉ, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, Du Cerf, Paris 1987; A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988; C. MOLARI, *Monoteismo trinitario*, in «Vita Monastica» 45 (1991) 75-134.

adopera senza sosta nel proporre un corretto approccio teorico ed ermeneutico al rapporto fra le due dimensioni dell'identità del Dio cristiano (unità e trinità).

Certamente le vicende storiche e culturali hanno condotto la comunità cristiana alla faticosa conquista di un *patrimonio concettuale e linguistico*, confluito e sancito nel dogma ecclesiale, che se, da una parte, è stato ed è un vero e proprio *canone* con cui confrontarsi e misurare la correttezza della confessione della fede e della teologia, dall'altra, ha esercitato e tuttora esercita un ruolo di "provocazione" a pensare in modo soddisfacente e culturalmente comprensibile tanto l'originale identità del Dio rivelato da Gesù Cristo, quanto ciò che accomuna (per ciò che riguarda la concezione di Dio) il cristianesimo e le altre esperienze religiose che ugualmente professano l'unità/unicità di Dio,² evitando, da una parte, le tentazioni concordistiche che rischierebbero di dimenticare «la scandalosa tipicità del monoteismo cristiano»,³ ma attenti, dall'altra parte, a non esasperare le differenze fino al punto di dichiarare impossibile qualunque confronto o dialogo.

Eppure nella lunga e complessa storia del pensiero cristiano si devono registrare non poche difficoltà, nello sforzo di affermare ognuno degli aspetti dell'identità di Dio (unità e trinità) e il reciproco rapporto con giusto equilibrio, senza detrimento o enfattizzazione dell'una o dell'altra dimensione.

In questo quadro, le riflessioni che seguono intendono: *a)* dare uno sguardo a due fattori che hanno condizionato, in tempi recenti, la strutturazione del discorso su Dio Uni-Trino; *b)* rilevare gli orientamenti prevalenti nel *presente* del pensiero teologico, allorquando si impegna a presentare e tenere insieme i temi dell'unità e della distinzione in/di Dio; *c)* individuare e indicare alcuni itinerari da percorrere, affinché il *futuro* della comunità ecclesiale e dell'umanità sia sempre più illuminato e fecondato dalla «luce trisolare» (Pavel Evdokimov) rivelata dal Signore Gesù Cristo.

² Sul confronto tra il monoteismo cristiano e gli altri monoteismi, cf., tra l'altro, G. CERETI (ed.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, pp. 15-35; G. EME-
RY - P. GISEL (edd.), *Le christianisme est-il une monothéisme?*, Labor et Fides, Genève 2001.

³ A. STAGLIANÒ, *Le sfide dei monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche*, in CERETI (ed.), *Monoteismo cristiano*, pp. 121-151, qui p. 122.

2. Dallo sbilanciamento al sospetto verso l'unità di Dio

Non si comprenderebbe a sufficienza l'attuale stato della riflessione sull'unitrinità di Dio, se non si tenesse conto di due dati, che hanno influito sull'approccio dei teologi cristiani, soprattutto in Occidente, al mistero del Dio vivente. Il primo dato è costituito dall'impostazione del discorso su Dio adottata nella cosiddetta *teologia manualistica*. Il secondo, invece, è costituito da alcuni pregiudizi o timori collegati all'affermazione del monoteismo. Ambedue hanno condizionato la maniera di pensare e di organizzare i contenuti strettamente *teo-logici* della fede.

2.1. *Il trattato su Dio nella manualistica*

Prima che il “soffio” del Concilio Vaticano II e altri provvidenziali fattori portassero al vigoroso rinnovamento della teologia trinitaria, verificatosi durante la seconda metà del secolo XX,⁴ nell'impostare la propria riflessione sistematica su Dio, la teologia manualistica⁵ prevedeva due capitoli o momenti distinti:⁶ un primo, chiamato il *De Deo Uno*, si configurava come

⁴ Sul tema del rinnovamento della teologia trinitaria nel XX sec., cf. E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, 2 voll., Du Cerf, Paris 2008-2010; G.M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros días*, in «Estudios Trinitarios» 1 (2005) 3-22; ID., *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, pp. 9-24; A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche* Città Nuova, Roma 2003, pp. 89-174.

⁵ Per una presentazione della teologia manualistica, cf., tra l'altro, G. POZZO, *La manualistica*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della teologia. 3: Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, Roma-Bologna 1996, pp. 309-336; P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 39-99; J. WICKS, *Teologie. Manualistica*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE (ed.), *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno*, La Scuola-Morcelliana, Brescia 1979, pp. 25-56.

⁶ Sull'impostazione manualistica della riflessione su Dio, cf. W. BREUNING, *La dottrina trinitaria*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGLIMLER (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. 3, Città Nuova, Roma 1972, pp. 26-43; G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico su Dio*, in A. MARRANZINI (ed.), *I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi*, Ancora, Milano 1968, pp. 27-61; K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico «De Trinitate»*, in ID., *Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, pp. 587-634; L. SERENTHÀ, *Dio*, in F. ARDUSSO - L. PACOMIO (edd.), *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 1, Marietti, Torino 1977, pp. 691-704; L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre, Ut unum sint*, Roma 1977, pp. 5-13; M. SERENTHÀ, *La teologia trinitaria oggi*, in «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 90-116, spec. p.

ricerca riguardante anzitutto le *possibilità* e i *limiti* della ragione umana, in ordine all'indagine su Dio. Questa parte della riflessione, che costituiva il residuo di una sorta di autodifesa della ragione credente nei confronti del razionalismo di stampo illuministico, era volta a fondare e a giustificare una convinzione tipica del pensiero cattolico, ossia che l'uomo credente, allorché si interroga su Dio, non rinuncia all'uso dell'intelligenza; ne mette a frutto, invece, le potenzialità "naturali" che, in un certo senso, già lo "proiettano" verso il trascendente.

Proseguendo in questa linea, la riflessione si soffermava, poi, sui *caratteri essenziali* (attributi) e sul *costitutivo ultimo* (l'essenza metafisica) di quel Dio che ha lasciato una "traccia" di sé nelle cose create, consentendo così un itinerario che porta la ragione dell'uomo a passare dall'esistenza e dai limiti delle creature alla certezza dell'esistenza di un unico principio di tutte le cose, avente perfezioni e qualità di carattere esclusivo. Con questo approccio il teologo percorreva un itinerario intellettuale in cui metteva a frutto l'*analogia entis*, proponendo una riflessione su Dio articolata secondo il triplice ritmo della *via affirmationis*, della *via negationis* e della *via eminentiae*. Inoltre, riconosceva e dichiarava sia la limitatezza della propria presentazione dell'identità di Dio, sia la propria disponibilità a mantenersi aperto verso l'esistenza di ulteriori "dimensioni" del divino inaccessibili immediatamente alla ragione dell'uomo e conoscibili solamente grazie alla rivelazione soprannaturale.

Com'è stato rilevato in molteplici occasioni, in questo quadro, «la novità della rivelazione biblica stenta a emergere dal contesto delle riflessioni filosofiche»;⁷ la *teo-logia* sembrava parlare troppo poco il *dialetto di Canaan* e usare in modo eccessivo la lingua della «sapienza di questo mondo» (1Cor 2,6). Il "volto" di Dio emergente da questa lettura aveva pochi elementi in comune con la viva e vibrante immagine del «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (Es 3,6) o con quanto traspare dalla prassi, dalle parole, dalla morte e dalla risurrezione di Gesù di Nazaret.

L'esame della prospettiva tipicamente neotestamentaria di un Dio che è in sé *trinità*, ossia pluralità di distinti e comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito, veniva proposta in una seconda parte del discorso

92ss.; SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*, pp. 41-80; P. SILLER, *Il Dio uno*, in VANDER GUCHT - VORGLIMLER, *Bilancio*, pp. 13-25.

⁷ SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore*, p. 8.

teologico; qui l'intelligenza era chiamata in causa soprattutto per verificare la non contraddizione tra la verità rivelata e le ferree leggi della ragione, nonché la non assurdità della simultanea affermazione dell'*unità e unicità dell'essenza* o *natura* divina e dell'*esistenza* di *persone* realmente *distinte in Dio*. Quest'ultima esigenza, motivata inizialmente nel pensiero cristiano dalla volontà di mantenere aperto il dialogo e il collegamento tra teologia e filosofia, tra fede e ragione, aveva subito successivamente un'indiscutibile sterzata; nella manualistica, ancora una volta, la preoccupazione anti-illuministica era diventata determinante:

La trattazione teologica [era] più preoccupata di far accettare il Dio biblico alla ragione moderna, che attenta a illustrare la pienezza del Dio rivelato in Gesù Cristo.⁸

I limiti di questa impostazione del discorso su Dio sono facilmente individuabili. In sintesi:

- a) la considerazione ingenua e preconcepita del dato rivelato, usato perlopiù come conferma di un pensiero teologico precostituito, anziché come suo fondamento e norma;
- b) l'indifferenza alla prospettiva storico-salvifica, utilizzata dalla Chiesa primitiva nel narrare la presenza e l'agire della Trinità nel mondo e nella comprensione dell'identità di Dio;
- c) il rilievo minore, se non addirittura una certa subordinazione, della dimensione *trinitaria* di Dio rispetto a quella *essenziale* o *unitaria*;
- d) il rapporto *estrinsecistico* tra i due capitoli della riflessione su Dio (*De Deo Uno* - *De Deo Trino*);
- e) il rischio di far apparire la vita di Dio, in quanto *trinitaria*, quasi irrilevante per la vita del credente e per la storia;⁹

⁸ *Ivi.*

⁹ Come rilevava Rahner, «per il catechismo della mente e del cuore (a differenza del catechismo stampato) la rappresentazione dell'incarnazione da parte del cristiano non dovrebbe punto mutare, qualora non vi fosse la Trinità» (K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER [edd.], *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come storia della salvezza*, vol. II/1, Queriniana, Brescia 1969, pp. 401-507).

- f) la riduzione del discorso trinitario a una sorta di «teorema celeste» o a *mysterium logicum et ontologicum*,¹⁰ facilitata da una mentalità deduttivistica e dal ricorso esasperato a una prospettiva filosofico-teologica di stampo essenzialista.

La divisione dei trattati, associata alle altre caratteristiche della riflessione manualistica su Dio, ha avuto una grande responsabilità nel provocare l'oblio e la lontananza della Trinità dalla mente e dal cuore dei credenti: è il fenomeno denominato, tra le altre maniere, «esilio della Trinità»¹¹ o «sottosviluppo trinitario».¹²

2.1.1. Influsso dell'Aquinate?

Trovandoci a sufficiente distanza di tempo rispetto alla stagione manualistica, e pur condividendo le accese critiche che essa ha suscitato, sembra opportuno fare alcuni rilievi, riguardanti questa *distinzione e divisione* dei trattati *De Deo Uno - De De Trino*.

Anzitutto, sembra eccessivo affermare che «è con Tommaso che si diffonde la precedenza data alla trattazione dell'unità di Dio (I, qq. 2-26) rispetto a quella della Trinità (I, qq. 27-43)».¹³ In realtà, si deve anzitutto osservare che questa organizzazione del discorso su Dio era stata adottata già da molto tempo, da parte di autorevoli pensatori;¹⁴ si deve poi rilevare che nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, l'Aquinate aveva usato l'ordine inverso di esposizione della materia: ciò testimonia la "libertà" con cui struttura la propria proposta teologica. Inoltre, non si deve dimenticare che Tommaso d'Aquino, nella *Summa theologiae* dichiara di voler presentare una riflessione su Dio che si articoli in tre parti (*tripartita*), ossia sotto un *triplice profilo*:

- l'essenza (ciò per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito sono uguali e in comunione);

¹⁰ Cf. A. MILANO, *Trinità*, in ARDUSSO - PACOMIO (edd.), *Dizionario teologico interdisciplinare* 1, p. 493.

¹¹ B. FORTE, *Trinità come storia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002⁷, p. 13.

¹² J. PIKAZA, *La Trinidad en el quehacer teológico actual*, in «Estudios trinitarios» 3 (1972) 435-483, qui p. 439.

¹³ SERENTHÀ, *La teologia trinitaria oggi*, p. 96.

¹⁴ Ad es., dallo PSEUDO DIONIGI (V sec.), nel *De divinis nominibus*, e da SCOTO ERIUGENA (IX sec) nel *De divisione naturae*.

- la distinzione (ciò per cui i tre sono “originali”);
- la processione delle creature da Dio (ciò per cui esiste uno stretto legame fra Trinità, mondo e storia).¹⁵

A proposito di quanto affermato nelle qq. 2-26 della *I Pars* della *Summa theologiae*, è stato rilevato a suo tempo che con i termini *essentia* o *natura*, l'Aquinate sembra voler indicare il *tutto* della realtà di Dio, ossia Dio in quanto *uno nella trinità e trino nell'unità*.¹⁶ Riprendendo le parole di C. Sträter si può dire:

Questa sostanza o deità trina non è la perfezione assoluta di Dio distinta dalle relazioni; questa perfezione assoluta si trova nelle tre persone, però non è essa stessa trina. La sostanza trina di Dio è la realtà totale di Dio, perfezione assoluta e relazioni, è la realtà del Padre, Figlio e Spirito Santo. La *trina deitas* è questa realtà totale divina che, a partire dal Padre, si dispiega nelle tre ipostasi e, di nuovo, si ricapitola nel Padre.¹⁷

Questa convinzione è, in qualche maniera, richiamata e giustificata anche da studi recenti. Ad esempio, Hans Christian Schmidbaur osserva che

nell'*una essentia trium personarum* di san Tommaso non può esservi alcuna sussistenza dell'essenza divina in quanto tale, nessuna distinzione reale all'interno della sostanza divina e nessun atto diretto dell'essenza divina in quanto tale! La sua dottrina trinitaria conosce solamente il sussistere inerente di relazioni e gli atti di persone.¹⁸

¹⁵ Per una presentazione ampia, lucida e profonda della teologia trinitaria dell'Aquinate, cf. G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Du Cerf, Paris 2004; ID., *Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin*, in questo fascicolo alle pp. 347-366. Cf., inoltre, P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 80-84; ID., *La semplicità dell'essere di Dio*, in P. CODA - M. DONÀ, *Dio Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007, pp. 69-83; R. FERRI, *Il Dio unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino. Dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010; H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS, St. Ottilien 1996; cf. anche G.M. SALVATI, «Cognitio divinarum personarum...». *La reflexión sistemática de Santo Tomás sobre el Dios cristiano*, in «Estudios trinitarios» 3 (1995) 443-472.

¹⁶ Cf. C. STRÄTER, *Le point de départ du traité thomiste de la Trinité*, in «Sciences ecclésiastiques» 14 (1962) 71-87.

¹⁷ *Ibid.*, p. 80. Una conferma indiretta di questa interpretazione sembra provenire dalla *quaestio* 12 della *I Pars* della *Summa*, dove Tommaso afferma che la visione beatifica ha quale oggetto l'essenza, termine con il quale ci si vuole riferire non a un'astratta divinità comune, ma alla concretissima realtà del Dio Uno e Trino.

¹⁸ SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, p. 437.

Inoltre, nelle intenzioni del Dottore Angelico, la *distinzione delle parti* del discorso su Dio (nessuna *divisione* dei trattati!), è adottata per conseguire alcuni vantaggi, tanto sotto il profilo pedagogico, quanto sul piano del dialogo con i non credenti e con coloro che professano la fede monoteistica.¹⁹

2.2. Il “sospetto anti-monoteistico”

Nel tentativo di comprendere le sensibilità e gli orientamenti della teologia trinitaria contemporanea, è utile fare un rapido cenno a un altro fenomeno che, a suo modo, ha condizionato – spesso in modo inconsapevole – l’articolazione della riflessione sull’unità e sulla trinità di Dio: lo si potrebbe chiamare il “sospetto anti-monoteistico”. Si tratta del disagio provato nei confronti dell’affermazione dell’*unità* e dell’*unicità* di Dio, proposta specialmente dalle grandi religioni monoteistiche; disagio che porta talvolta a rilevare o invocare una vera propria «eclisse del Dio unico».²⁰

Pur non dimenticando che quella del *monoteismo* è una tematica complessa, né che esistono differenti *monoteismi*, né che lo stesso concetto «viene non di rado utilizzato in forma imprecisa e persino ambigua»,²¹ è ben noto che in vari contesti di pensiero e di esperienza, a cui si accennerà, si nutre un atteggiamento di riserva o quanto meno di prudenza rispetto alla concezione monoteistica, perché la si ritiene potenzialmente dannosa, sotto molteplici profili.

¹⁹ Riferendosi alla successione delle questioni su Dio adottata da Tommaso, François Bourassa scriveva qualche anno fa: «Le questioni sulla Trinità nella *Summa Theologiae*, sono, volutamente, un puro trattato sistematico. Il quale suppone già acquisita una solida conoscenza del dogma e della Scrittura. È un trattato che vuole essere *didattico*: predomina quindi la preoccupazione di *ordinare* la materia in modo da portare progressivamente il discepolo alla soluzione delle diverse questioni implicate, in una ricerca di sintesi in vista di una conoscenza sempre più “interiore” del mistero. Questo scopo preciso, implicava determinate opzioni, quanto al punto di partenza e quanto all’ordine della materia» (F. BOURASSA, *La Trinità*, in K.H. NEUFELD [ed.], *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 337-372, qui p. 355).

²⁰ È il titolo di un recente, singolare, problematico libro di F. PARAZZOLI, *Eclisse del Dio unico*, Il Saggiatore, Milano 2012.

²¹ CODA, *Dalla Trinità*, p. 27. Sull’argomento, cf., tra l’altro, TH. BIRKHEUSER, *Monoteismo*, in H. WALDENFELS (ed.), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1993, pp. 621-623; CERETI (ed.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*; T. BIRKHEUSER - A. LEMAIRE, *La nascita del monoteismo*, Paideia, Brescia 2005.

Anzitutto c'è chi pensa che la professione di un Dio uno e unico sia quasi inevitabilmente la base di un'intolleranza sul piano del rapporto fra le religioni; ciò perché dal monoteismo discende necessariamente un atteggiamento di esclusivismo, o addirittura di "imperialismo", che non lascia spazio al dialogo, alla tolleranza, al rispetto fra le persone che vivono un'esperienza religiosa diversa.²²

Non manca, poi, chi afferma che il monoteismo produce effetti negativi anche in campo politico. Fra la concezione assolutistica del potere e l'idea di un Dio *unico* si è già dato nella storia o potrebbe ancora una volta verificarsi un rapporto tale per cui l'una diventa *causa* o *fondamento* oppure *effetto* o *garanzia* dell'altra, secondo le circostanze.²³ In ogni caso, il monoteismo appare strettamente collegato a una visione dei rapporti sociali o di potere non più tollerabile, in un mondo e in un tempo che hanno riscoperto il valore della singola persona e dei diritti inalienabili di ogni uomo e di ogni comunità umana. Il monoteismo, si ritiene, non può che generare una forma dispotica di esercizio del potere: la forza dell'*uno assoluto* non lascia spazio per la debolezza dei molti e dei diversi.

Anche sotto il profilo filosofico, il monoteismo è guardato talvolta con sospetto, nel senso che lo si ritiene matrice di conseguenze inaccettabili, quali, ad esempio, la «negazione del valore dell'alterità e della libertà come declinazioni e insieme presupposti della pluralità».²⁴ Ad alcuni pensatori sembra che l'affermazione di un unico Dio abbia come esito inevitabile la negazione del pluralismo o il disprezzo o il rinnegamento di fatto della libertà dell'uomo.²⁵

Si deve riconoscere che queste critiche hanno non solamente generato una certa diffidenza nei confronti dell'affermazione di un Dio uno e unico,

²² Su ciò cf., ad es., J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007; E. FERRI, *Monoteismo e conflitto*, CUEN, Napoli 1997.

²³ Su questo argomento cf., ad es., C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992 (or. 1984), J. MANEMANN, *Carl Schmitt und die Politische Theologie: Politischer Anti-Monothismus*, Aschendorff, Münster 2002; E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983 (or. 1935); A. SCHINDLER (ed.), *Monothismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gerd Monh, Gütersloh 1978.

²⁴ CODA, *Dalla Trinità*, pp. 37-38.

²⁵ Una sintetica e ottima presentazione dei problemi connessi all'affermazione monoteistica, accompagnata da ricca documentazione, viene offerta da K. MÜLLER, «Dio» fra monoteismo e monismo, in «Il Regno - Attualità» 18 (2006) 641-650.

ma hanno anche avuto due benefiche conseguenze: anzitutto, di purificare e approfondire il senso del monoteismo professato dalle cosiddette religioni del libro;²⁶ e poi di favorire la consapevolezza che la professione monoteistica, così come proposta dal cristianesimo, ossia come non escludente, ma comportante, invece, una pluralità in Dio, è una sfida culturale, prima che un'affermazione esclusivamente religiosa. In altre parole, l'affermazione dell'esistenza simultanea di unità e molteplicità in Dio è provocazione a pensare in modo nuovo non pochi temi della riflessione umana in generale, oltre che di quella strettamente teologica.

3. Gli orizzonti attuali della riflessione sull'unitrinità di Dio

La reazione all'evidente sbilanciamento del discorso cristiano su Dio verso il tema dell'unità, insieme alle diverse tendenze anti-monoteistiche, ha portato a una vera e propria "concentrazione trinitaria" che ha impegnato e tuttora impegna il pensiero cristiano,²⁷ spingendolo non soltanto a promuovere il ritorno della Trinità al centro della vita e del pensiero, ma anche a ripensare in termini equilibrati e significativi le due dimensioni dell'identità del Dio di Gesù Cristo.

La vera e propria «rivoluzione copernicana» verificatasi nella riflessione teologica del XX secolo, che ha riportato al centro dell'universo teologico il mistero della Trinità, comporta, tra le altre, la sfida a tenere insieme, senza alcuna diminuzione o sottovalutazione, tanto l'unità quanto la molteplicità e, perciò, l'affermazione del monoteismo senza rinunciare, anzi rivalutando l'originalità trinitaria di Dio. Questo impegno viene assolto, ai nostri giorni, seguendo sostanzialmente tre vie.

a) La prima è quella che lega strettamente l'affermazione dell'unità di Dio alla persona del Padre, principio ingenerato, causa, sorgente e garanzia tanto dell'esistenza del Figlio eternamente generato, quanto di quella dello Spirito eternamente procedente; con lui e in lui, il Figlio e lo Spirito Santo formano un'unità indivisibile e una comunità perfetta. È la via che, pur raccogliendo ed esprimendo una sensibilità comune dell'Oriente cristiano, è

²⁶ H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale M. 1986 (Mimesis, Milano 2011).

²⁷ Sulle cause, sulla genesi, sugli sviluppi e sulle prospettive di questa "concentrazione trinitaria" cf. le indicazioni date alla nota 4.

in qualche modo già sottostante alla confessione niceno-costantinopolitana, che esprime con forza e chiarezza che noi crediamo in un solo Dio (*pisteuomen eis hena Theon*), il Padre onnipotente, da cui prima e oltre rispetto alle creature, provengono eternamente il Figlio (generato) e lo Spirito (procedente).

Questa prospettiva viene presentata come orizzonte tipico della narrazione neotestamentaria in un noto studio di Karl Rahner²⁸ ed è fatto proprio da non pochi teologi contemporanei, tra i quali, ad esempio, Walter Kasper.²⁹ Essa ha l'evidente vantaggio di recuperare e di riferire alla persona del Padre l'intero patrimonio di *teo-logia* (in senso letterale) presente nei libri sacri d'Israele ed elaborato nel corso del tempo dalla multiforme e sempre affascinante teologia ebraica. Inoltre, consente di comprendere bene l'evidente *continuità* esistente tra ebraismo e cristianesimo, tra la fede in Dio uno e unico salvatore proclamata da Israele e quella nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo professata dai cristiani. Questa impostazione mostra che il cristianesimo, pur proponendo – sulla base della prassi e dell'insegnamento del suo Fondatore³⁰ – una concezione di Dio indiscutibilmente nuova, non ha mai rinunciato³¹ ad affermare in modo *rigoroso* il monoteismo, conservando, sotto questo profilo, un'evidente sintonia con la fede d'Israele.³²

b) La seconda via percorsa oggi, nel tentativo di esprimere il modo originale del realizzarsi dell'unità nella trinità e della trinità nell'unità, è quella che si serve delle categorie della *communio* o dell'*agape*. Qui si prende sul serio l'indicazione giovannea circa Dio come amore (cf. 1Gv 4,8.16), per far emergere che è nella natura stessa dell'amore che l'esistenza si configuri come dono, per cui l'originalità consiste nel volere l'altro-da-sé,

²⁸ K. RAHNER, *Théos nel Nuovo Testamento*, in ID., *Saggi teologici*, pp. 467-586.

²⁹ Cf. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984 (2011⁹), p. 202.

³⁰ Su quest'ultimo aspetto si veda G.M. SALVATI, *Io uno e trino. La Trinità modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011³, pp. 44-54.

³¹ Salvo il caso, inaccettabile, di derive triteistiche.

³² Sul rapporto tra concezione ebraica e concezione cristiana del monoteismo, considerato dal punto di vista ebraico, cf., tra l'altro, L. SESTIERI, *Il monoteismo ebraico postbiblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana*, in G. CERETI (ed.), *Monoteismo cristiano e monoteismi*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, pp. 87-100. Per esprimere sinteticamente la propria opinione, Sestieri cita l'espressione di Shalom Ben Horin: «La fede di Gesù ci unisce, la fede in Gesù ci separa».

facendogli “spazio”, rinunciando a sé. Questa maniera di essere e di agire del Dio cristiano trova la sua più solare manifestazione nel mistero pasquale, dove il Padre si mostra come colui che ama l'Abbandonato, che si è messo totalmente nelle «mani» del Padre, dal quale e per il quale è e vuole vivere nello Spirito, frutto del reciproco dono dei due. Qui l'unità dei tre si mostra come *communio* che non cancella le originalità, ma è riferimento reciproco e permanente delle distinte persone divine, nella gioia dell'essere l'una nell'altra (*perichoresis*).³³

L'indiscutibile vantaggio di questa impostazione del discorso sul Dio cristiano è costituito dalla fecondità che essa presenta, rispetto a una reinterpretazione della creazione, della storia, dell'uomo, dell'esperienza ecclesiale, dell'etica e di quasi tutti gli aspetti del vivere umano con il prisma dell'unità quale co-inerenza permanente e dono senza fine.

c) Una terza via percorribile è quella che riprende, spogliandola da tutte le incrostazioni filosofiche e teologiche sovrappostesi nel corso dei secoli, la soluzione tommasiana alla necessità (per la fede cristiana) di tenere insieme unità e molteplicità in Dio. È l'intuizione delle persone divine quali distinte *relationes subsistentes*;³⁴ queste ultime, essendo reali, coincidono con il così chiamato «oceano della divinità»; in altre parole, sono nient'altro che Dio stesso; considerate, invece, in quanto esprimenti correlatività o riferimento o rinvio, sono ognuna realmente distinta dall'altra. Tali *relationes subsistentes* vengono pensate da Tommaso quale frutto eterno e immanente dei dinamismi propri della vita dell'Essere sommamente spirituale: conoscere

³³ Cf., ad es., CODA, *Dalla Trinità*, pp. 535-573; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 190-241; J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981. In collegamento con questa prospettiva si trova spesso un'esplicita assunzione della categoria della *kenosi* quale chiave di interpretazione ed espressione del mistero trinitario; con sfumature e accentuazioni diverse, ritroviamo questa categoria nelle riflessioni di von Balthasar (cf., ad es., H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. III. *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992; ID., *Teodrammatica*, vol. V. *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, p. 103), di Bulgakov (cf. S. BULGAKOV, *Du Verbe Incarné*, Aubier-Montaigne, Paris 1943) e di Coda (cf., ad es., CODA, *Dalla Trinità*, pp. 567-573). Riserve o prudenza nei confronti dell'uso della categoria della *kenosi* sono state espresse da L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale M. 1999 (nuova ed., San Paolo, Cinisello B. [MI] 2012, pp. 358-361); J. WERBICK, *Gottes Dreieinigkeit denken? Balthasars Rede von den göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in «Theologische Quartalschrift» 176 (1996) 225-240; J. ZARAZAGA, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004, pp. 283-286.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I pars, q. 29, a. 4.

e amare.³⁵ Affermando, poi, che principio e sorgente di tali dinamismi è la persona del Padre,³⁶ l'Aquinate riesce, da una parte, a salvaguardare la speciale "posizione" della persona divina del Padre, richiamata con insistenza dalla "sensibilità" o "prospettiva teologica" dell'Oriente cristiano. D'altra parte, l'Angelico è indiscutibilmente debitore dell'eredità agostiniana che, a sua volta, pur sensibile alle esigenze e alle prospettive dell'orizzonte filosofico, si muove nel solco della ricca e complessa tradizione teologica ecclesiale antica.³⁷ Sotto questo profilo, una tale impostazione del discorso sull'unità e sulla trinità di Dio potrebbe costituire un significativo punto di incontro, almeno sul piano del dialogo teologico, fra l'Oriente e l'Occidente. Un altro vantaggio della lettura tommasiana è di sottolineare che l'essere di Dio è dinamismo, vitalità,³⁸ fecondità e "movimento" dell'Uno/Unico che è in sé molteplicità e unità di distinti possessori dell'unica natura divina. Inoltre, questa lettura incarna bene la necessità di un pensiero teologico che, se vuole esprimere compiutamente l'originalità del cristianesimo, non può rinunciare all'utilizzo e al collegamento fra il registro *essenziale* e quello *personale*.

I limiti, veri o presunti, di questa soluzione, sono, da una parte, il suo essere condizionata da una prospettiva di pensiero con cui non si ha più familiarità e che sembra non riuscire a inglobare le sensibilità culturali e teologiche che si accompagnano oggi all'uso dei concetti di natura e di persona, che appaiono maggiormente salvaguardate dal ricorso a categorie più dense e coinvolgenti (storicità, afflato esistenziale, libertà, dinamicità dell'essere), diventate presenti e familiari nel pensiero dell'epoca moderna e postmoderna. D'altra parte, continua a rimanere il sospetto che questa soluzione proponga *di fatto* una priorità e una "quasi precedenza" di un'inesistente (in realtà) *natura o sostanza divina* rispetto all'essere-comunione dei tre.

³⁵ *Ibid.*, I pars, q. 27.

³⁶ *Ibid.*, I pars, q. 33, a. 1.

³⁷ Lo ha mostrato, in tempi recenti e in modo puntuale e documentato, SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria*.

³⁸ «Suum esse [...] est suum vivere» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 18, a.3 ad 2um).

4. Le prospettive

Nel tracciare un possibile sviluppo del cammino futuro della riflessione teologica sul mistero di Dio Uno e Trino, quanto alla necessità di articolare in modo equilibrato il discorso sull'unità con quello sulla trinità, sembra opportuno riprendere anzitutto alcuni "guadagni" o "conquiste" irrinunciabili per il pensiero cristiano.

Anzitutto la convinzione fondamentale secondo cui solo a *partire da Gesù Cristo è possibile* aprirsi all'esperienza e alla comprensione di Dio; la limpidezza e la correttezza della cristologia saranno sempre la premessa necessaria dell'aprirsi alla luce, umanamente imprevedibile e sempre eccedente, dell'unitrità di Dio. Non sembri superfluo questo richiamo: è la storia che lo suggerisce e lo raccomanda, come si è visto anche in tempi recenti. La riscoperta, ad esempio, della centralità del mistero pasquale ha fecondato in modo magnifico la riflessione sull'essere e sull'agire di Dio, sul senso e sulla rilevanza per noi della Trinità;³⁹ nello stesso tempo, il giusto spazio dato alle parole di Gesù, riguardanti la sua unità con il Padre, con lo Spirito e con noi, ha fecondato non solo la riflessione su Dio, ma anche quella sulla creazione, sulla Chiesa, sulla grazia, sull'etica cristiana.

Questo fenomeno è in perfetta continuità con l'esperienza della Chiesa antica, nella quale furono proprio le controversie cristologiche (in positivo: le riflessioni sulla persona e sulla missione di Gesù di Nazaret) che condussero il pensiero cristiano a elaborare quella singolare prospettiva che tiene insieme, in modo paradossale, la confessione del monoteismo con quella dell'appartenenza e dell'uguaglianza del Figlio e dello Spirito nei confronti dell'unico principio di tutto che è: il Padre. Gesù Cristo è stato e sarà, «ieri, oggi e sempre» (Eb 13,8), «via, verità e vita» (Gv 18,6) per quelli che osano – con umiltà e passione – pensare e narrare il Dio di cui egli è testimone perfetto e insuperabile.

Una seconda esigenza, che si presenta irrinunciabile per il futuro della riflessione sul monoteismo trinitario, è quella di non indebolire il *novum*

³⁹ Su ciò cf., ad es., P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984; M. GONZÁLEZ, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistematica nel XX secolo*, in P. CODA - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 331-371; STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, pp. 89-174, spec. pp. 133-148; H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 2011⁸.

e il *proprium* della concezione cristiana su Dio. Riprendendo le parole di Augustin Manaranche:

Ogni epoca, ogni luogo culturale ha richiesto alla fede cristiana – la stessa sempre e ovunque – di sottolineare più particolarmente questo o quell'aspetto della propria confessione; ed è quanto è avvenuto, pure con il rischio di lasciarsi chiudere nella ristrettezza del problema posto. Forte di questi esempi e anche di queste lezioni di storia, la Chiesa attuale si sente debitrice di confessare il suo Dio in un modo che sia rispondente ai bisogni attuali, e che insieme resti libero davanti a queste attese, osando proporre anche quanto non viene richiesto, quanto sembra duro da accettare. In tal maniera, la fede [...] si sforzerà di adattarsi alle altre culture, ma senza cessare di essere fondamentalmente cattolica.⁴⁰

Naturalmente, questo atteggiamento non nasce dalla volontà di creare barriere, né da un celato “imperialismo” del cristianesimo, né da un'ottusa chiusura o mancanza di sensibilità verso le differenze e la multiculturalità della civiltà globalizzata. L'annuncio e la riflessione della comunità ecclesiale sono espressione di fedeltà a un dono ricevuto, non superbo esercizio di razionalità; la comunità ecclesiale sa di essere *serva et non domina* della Parola ricevuta; essa la accoglie con gratitudine, la custodisce con fedeltà, la medita con attenzione, sforzandosi di viverla ogni giorno e di annunciarla in ogni ora e in ogni luogo.

Certamente – ecco la terza esigenza – la custodia fedele della novità cristiana non impedisce, anzi “comanda” un atteggiamento di apertura e dialogo, di disponibilità a valutare e accogliere ogni contributo di esperienza e di pensiero che favorisca una comprensione più profonda della Parola. Lo sforzo di esprimere l'unità e la trinità di Dio rende il cuore e la mente liberi e aperti, non genera irrigidimenti, rende il teologo non un triste *laudator temporis acti*, ma una gioiosa e vigilante *sentinella*, protesa nella speranza verso il futuro.

In concreto come si esprime questa disponibilità a percorrere vie nuove, che aiutino a gustare e a dire la natura, la bellezza e l'importanza del monoteismo trinitario?

Una prima opportunità è quella che proviene dagli studi dedicati all'approfondimento del concetto di *persona*, uno dei termini chiave del discorso cristiano su Dio. Sempre più chiaramente appare che l'essere perso-

⁴⁰ A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, p. 191.

na, anche nell'esperienza umana, è quel singolare intreccio di irripetibilità e di relazione, di originalità inconfondibile e di necessario riferimento all'a/Altro; persona è un "io" che ha consapevolezza piena di sé nella misura in cui va al di là di sé e si mantiene in relazione con l'altro. Spogliato dalle pesantezze individualistiche di cui l'epoca "moderna" l'aveva sovraccaricato, quello di persona quale soggetto che ama, che è amato e dà esistenza all'amore appare uno strumento prezioso per avvicinarsi al mistero del Dio unitrino e narrarlo teologicamente.

Una seconda opportunità, che in verità si va sempre più affermando come un'esigenza improrogabile, è quella di proseguire nell'elaborazione dell'*ontologia trinitaria*,⁴¹ che costituisce il tentativo di elaborare una concezione dell'*essere* che prenda sul serio l'identità del Dio rivelato da Gesù, prospettando una nuova articolazione del rapporto tra l'uno e il molteplice. Per esprimersi con le parole di Joseph Ratzinger:

Per il pensiero antico, divina è soltanto l'unità; la molteplicità si presenta invece come elemento secondario, come frammentazione dell'unità. Essa proviene dalla dissociazione e tende sistematicamente ad essa. Ora, la professione di fede cristiana in un Dio visto come uno e trino, come ente che è contemporaneamente «monas» e «trias», vale a dire unità assoluta e pienezza perfetta, comporta la convinzione che la divinità sta al di là delle nostre categorie di unità e pluralità [...]. Quindi non soltanto l'unità è divina, ma anche la molteplicità è qualcosa di originario, avendo il suo fondamento intrinseco in Dio stesso. La molteplicità non è soltanto una dissociazione che alligna unicamente fuori della divinità; essa non insorge solo con l'interpor-si della «dyas», della disgregazione; non è la risultante del dualismo di due potenze contrapposte, ma corrisponde invece all'esuberante pienezza creativa di Dio, il quale, librandosi alto sopra la molteplicità e l'unità, ambedue le abbraccia. Tale è in sostanza soltanto la fede nella Trinità, che riconosce un pluralismo nell'unità di Dio, vedendo in esso la definitiva esclusione del dualismo come principio esplicativo della molteplicità affiancata all'unità; solo grazie a questa fede, riceve un ancoraggio definitivo la valutazione positiva della molteplicità.⁴²

⁴¹ Su ciò cf., tra l'altro, i vari contributi presenti in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998; CODA, *Dalla Trinità*, pp. 553-583.

⁴² J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1979⁶, pp. 135-136.

Pur riconoscendo che resta ancora lungo il cammino da percorrere,⁴³ occorre formulare la speranza che, rispetto a questo argomento si possa realizzare – come tante volte è accaduto nella storia ecclesiale – quella *fraternitas* tra pensiero credente e ricerca filosofica, che è feconda per ambedue gli ambiti di ricerca.⁴⁴

Una terza opportunità è offerta, a mio giudizio, da una serena ripresa di concetti che esprimano senza equivoci *ciò per cui* o *in cui*⁴⁵ i tre, nella loro originalità, sono perfettamente *uguali* e *uno*. La tradizione teologica ha individuato nei concetti di *essenza*, *natura* e in quello collegato di *essere* l'espressione corretta di questo aspetto del mistero di Dio.⁴⁶ È evidente che questi concetti *non* indicano qualcosa o qualcuno che precede l'esistenza dei tre nella loro originalità e distinzione; essi rinviano, invece, alla *vita* o meglio al *vivere* infinito e perfetto del *Vivente* per eccellenza, che chiamiamo *Dio*. Tale *vita* o *vivere* è *il* Padre, *il* Figlio e *lo* Spirito; è *del* Padre, da sempre e in modo “non ricevuto” o originario; è *del* Figlio, da sempre e in maniera “ricevuta” dal Padre; è *dello* Spirito, da sempre e in maniera a sua volta “ricevuta” dal Padre (e dal Figlio). Tale *vita* o *vivere*, di cui nelle creature è *possibile* cogliere qualche traccia, traluce in modo simultaneamente umile e luminoso nella persona e nella vita di Gesù di Nazaret, particolarmente nell'ora della croce

⁴³ C'è chi pensa, con una punta di pessimismo, che l'elaborazione di un'ontologia trinitaria sia, per ora, più un'«expresión de deseo que... una seria intencionalidad programática a través de un desarrollo real y concreto» (G.J. ZARAZAGA, *Aportes para una teología de comunión. En torno a la contribución de Gisbert Greshake*, in «Stromata» 1/2 [2006] 151-166, qui p. 156).

⁴⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998). Un bell'esempio della proficua collaborazione fra teologi e filosofi è offerta dal libro P. CODA - M. DONÀ, *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani, Milano 2007.

⁴⁵ Ne ha segnalato l'urgenza, tra gli altri, E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in CODA - ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità*, pp. 27-43.

⁴⁶ Osservo con discrezione e rispetto che le alternative e/o le reinterpretazioni finora proposte lasciano sempre qualche insoddisfazione. Se ciò per cui i tre sono *uno* è lo «slancio dell'amare» o la «perdita di sé»; oppure, se l'unità è solo la *koinonia* delle persone distinte; o ancora, se escludiamo dall'*essere* di questa unità la persona del Figlio o dello Spirito (come avviene quando si fonda l'unità sulla sola persona del Padre), quale spazio resterà per un'autentica intesa con gli altri monoteismi o con alcune imprescindibili esigenze della *recta ratio*? A proposito di quest'ultimo elemento (la *recta ratio*) non comprendo per qual motivo l'impegno a tratteggiare il volto di Dio partendo da Gesù di Nazaret, in particolare dal mistero pasquale, debba a ogni costo sacrificare un patrimonio filosofico (quello della metafisica classica) che, pur rimanendo solo una *stampella* del discorso teologico, può aiutare (come ha già fatto in più occasioni) il pensiero credente a procedere con rigore e serietà intellettuale.

e della risurrezione, del Calvario, nel venerdì più santo della storia e all'alba del primo giorno dopo il sabato. Questa *vita* o *vivere* si connota anche come un *essere-sempre-per* (pro-esistenza e kenosi), *essere-sempre-in* riferimento all'altro (correlatività), *essere-sempre-con* e *nell'Altro* (pericoresi). Essa è vita assolutamente *una* e simultaneamente vita di *comunione perfetta dei tre che la possiedono*;⁴⁷ è vita che, pur nella sua trascendenza, si manifesta – nelle coordinate e nei limiti dello spazio e del tempo – in tutti gli atti liberi compiuti dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito nella storia: la creazione, l'alleanza, l'incarnazione del Figlio, gli eventi pasquali. Essa è vita che “contagia” vita, dà origine a viventi, indirizza tutto e tutti alla vita.⁴⁸

Un'ultima questione: nella trattazione del mistero di Dio Uno e Trino, può esserci ancora spazio per una riflessione sugli *attributi* o *perfezioni* di Dio?

Non mancano, nei più recenti e interessanti manuali di teologia trinitaria, pagine dedicate a questo argomento,⁴⁹ che – si deve riconoscerlo – spesso viene ancora guardato con un certo sospetto, a causa delle intemperanze e dei limiti con cui era stato trattato, a suo tempo, nella teologia manualistica. Giustamente si avverte oggi la necessità di non cadere nel rischio di costruire una riflessione sulle perfezioni di Dio eccessivamente condizionata da prospettive filosofiche, che rischiano di ingabbiare e diluire la novità biblica, fino al punto da annullare la scandalosa novità emersa dall'agire storico-salvifico di Dio nella storia d'Israele e nella persona di Gesù di Nazaret. Chi sia il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, quali siano il

⁴⁷ Un equilibrato esempio di articolazione della trinità e dell'unità di/in Dio è quello offerto da L.F. LADARIA, *Las «tres personas» divinas en la unidad de la esencia*, in ID., *La Trinidad misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, pp. 65-135.

⁴⁸ Un ambito molto fecondo, che potrebbe offrire un ulteriore e importante contributo al tema qui trattato, è quello dell'esperienza spirituale o della cosiddetta *teologia vissuta dei santi*, segnalata a suo tempo da GIOVANNI PAOLO II, nell'Enciclica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), quale via preziosa per coloro che riflettono sul mistero cristiano. Se ne ha una conferma nelle interessanti pagine dedicate a questo argomento in alcuni manuali recenti, quali, ad es., quello di CODA, *Dalla Trinità*, pp. 437-446; 493-509; COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, pp. 19-32.

⁴⁹ Cf., ad es., COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, pp. 933-45; B. DE MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Du Cerf, Paris 1981; R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 139-346; C. PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, LDC, Leumann (TO) 1994, pp. 235-328; LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, pp. 427-442; J.M. ROVIRA BELLOSO, *Tratado de Dios uno y trino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993⁴, pp. 331-382. Riferimenti più o meno estesi al tema sono rinvenibili anche in altri manuali di teologia trinitaria.

volto e le caratteristiche del Dio di Gesù, occorre apprenderlo – pronti alla meraviglia – nel concreto del rivelarsi di Dio nella storia. Solo la *Parola* può suggerire le *parole* adeguate a “dire” Dio; ogni tentativo di “costringere” la novità biblica nelle maglie di una concettualità presuntuosa è inaccettabile. Eppure si profila come inevitabile un’esigenza: individuare e indicare con serietà intellettuale e linguistica alcuni aspetti del volto del Dio rivelato da Gesù Cristo. Nulla vieta, in linea di principio, che questi aspetti possano essere almeno intuiti o intravisti o tratteggiati grazie allo sforzo della ragione umana che cerca la verità, anche indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale; oppure grazie alle grandi e più significative esperienze del divino o religiose sviluppatesi al di fuori del cristianesimo.⁵⁰

5. Conclusione

Come organizzare o ri-organizzare la riflessione e la materia teologica riguardanti il mistero di Dio nella sua unità e trinità?

Ammaestrati dall’insegnamento di Gregorio di Nazianzo, il quale afferma «ho appena incominciato a pensare all’unità ed eccomi immerso nello splendore della Trinità: ho appena cominciato a pensare alla Trinità ed ecco che l’unità mi sazia»,⁵¹ resi esperti dalla vicenda teologica precedente e successiva al Concilio Vaticano II, i teologi contemporanei sono sostanzialmente concordi nella convinzione che non è possibile indicare uno schema o un percorso ideali. Certamente appare ormai a tutti che è fuori luogo una rigida separazione fra i trattati come quella proposta dalla e nella manualistica. Se, per motivi esclusivamente metodologici o pedagogici, oppure in funzione del dialogo interreligioso, la si vuole conservare, sarà anzitutto opportuno insistere sulla *simultaneità* del verificarsi *dell’unità e della molteplicità* in Dio; per usare le parole di Luis F. Ladaria, si dovrà riconoscere che:

L’unità e la trinità sono entrambe assolutamente primarie e originali, nessuna è anteriore all’altra. [...] Metodologicamente potrà essere valido prendere l’una o l’altra come punto di partenza, ma sempre con la consapevolezza

⁵⁰ Ho provato a presentare alcune perfezioni di Dio, coniugando quanto emerge dall’evento della croce con le principali indicazioni fornite dalla trattazione “classica” in G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Leumann (TO) 1987, p. 151ss.

⁵¹ GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, 40,41: PG 36, 471.

che non esiste né logicamente né ontologicamente una priorità dell'una o dell'altra. Il monoteismo cristiano è il monoteismo del Dio Trino rivelato in Gesù. Dio è in sé unità e pluralità...⁵²

Di conseguenza, si dovrà essere attenti a richiamare *l'uguale incidenza* delle due dimensioni nell'essere e nell'agire del Dio rivelatosi da Gesù Cristo, la cui identità è professata dalla comunità del Nazareno, la cui azione si dispiega nello spazio e nel tempo degli uomini, specialmente nell'evento della morte e della risurrezione del Cristo. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono il Dio Uno e Unico, la cui vita è liberamente offerta agli uomini affinché possano entrare in comunione con lui. Nei tempi recenti, dopo anni di effettivo sbilanciamento dell'attenzione teologica verso la dimensione dell'*unità* di Dio, questo aspetto ha rischiato di subire un processo di emarginazione o di riduttivismo. Sembra finalmente giunta l'ora dell'equilibrio e della considerazione attenta di tutta la ricchezza e complessità del paradosso trinitario: l'unità e la molteplicità, la presenza dei tre nella storia e la trascendenza della Trinità immanente, la necessità di "dire" Dio e la consapevolezza della povertà dei nostri concetti, il valore permanente del dato dogmatico e l'urgenza di ripensarlo nelle coordinate dell'oggi.

Tutto ciò si traduce nell'impegno – valido in ogni campo del pensiero credente e ancor più quando si sforza di parlare di Dio – a proseguire il cammino, elemosinando presso il cielo le parole giuste da dire sulla terra, fino a quando il Vivente, Padre, Figlio e Spirito, sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Sommario

La reazione all'impostazione della teologia trinitaria manualistica e il "sospetto" anti-monoteistico, hanno talvolta provocato fra i teologi cristiani un certo disagio o, forse, una mancata profonda attenzione al tema dell'unità del Dio trino. Ai nostri giorni, con il provvidenziale recupero e l'adeguata valorizzazione della dimensione trinitaria dell'identità di Dio, si ripropone la necessità di ripensare in modo coerente con il dato di fede rivelato da Gesù Cristo l'essere uno del suo Dio. Dopo aver presentato i più diffusi orientamenti o "modelli" di impostazione attualmente utilizzati nell'articolare il discorso teologico sull'unità e sulla trinità, vengono indicate alcune esigenze ed opportunità che dovrebbero fare da riferimento a qualunque equilibrata trattazione sul Dio cristiano che non trascuri o sottovaluti nessun aspetto dell'originalità della sua identità.

⁵² LADARIA, *Il Dio vivo e vero*, pp. 420-421.

IL PARADIGMA DELLA *SYN-TAXIS*. LA RISCOPERTA DI UN CONCETTO CHIAVE PER LA TEOLOGIA TRINITARIA

JEAN PAUL LIEGGI

PATH 11 (2012) 417-438

La capacità di coniugare la fede nell'unità di Dio con la sua rivelazione tripersonale costituisce da sempre uno dei compiti ineludibili e primari della teologia trinitaria, come attesta la storia della riflessione teologica. È ben noto, infatti, come siano stati diversi i modelli interpretativi con i quali i teologi hanno cercato di dare ragione dell'unità e della pluralità trinitaria di Dio; è sufficiente qui richiamare il modello di unità personale, tipico della riflessione teologica dei primi tre secoli e che caratterizzerà in seguito la tradizione teologica orientale, il modello di unità assoluta o di natura, elaborato da Agostino e sviluppato poi dalla tradizione teologica occidentale, il modello interpersonale, che Riccardo di San Vittore approfondirà a partire dalla tradizione agostiniana, e infine il modello pericoretico-comunionale, che sta ricevendo ampio spazio e attenzione nella riflessione teologica contemporanea.¹

Con il mio contributo intendo situarmi nella scia di questo itinerario e, nell'ambito della ricerca di nuovi orientamenti e prospettive nella riflessione teologica trinitaria, mi prefiggo lo scopo di mostrare come il paradigma ermeneutico della *syn-taxis* possa risultare particolarmente indicato ed efficace nell'esprimere le coordinate della forma del paradosso trinitario.

¹ Per una presentazione sintetica di questi quattro modelli interpretativi rimando a P. GAMBERINI, *Un Dio relazione. Breve manuale di dottrina trinitaria*, Città Nuova, Roma 2007, 90-100. Per una riflessione più ampia, puntuale e articolata si veda A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 361-595, 784-810, 913-933.

Preciso subito che questa mia proposta nasce dal confronto con il pensiero elaborato dal teologo ungherese Alexandre Ganoczy sul paradigma della «sinergia». Egli, prima docente a Parigi e a Münster e quindi ordinario di teologia dogmatica dal 1967 al 1996 a Würzburg, dopo diversi studi sulla teologia della creazione, sulla teologia della natura e sulla grazia, ha dedicato uno dei suoi ultimi lavori al rapporto tra la teologia della Trinità e il paradigma della sinergia.

Il saggio, apparso in Germania nel 2001,² offre un significativo e stimolante contributo alla questione del rapporto tra unità e pluralità trinitaria in Dio. In esso A. Ganoczy propone il paradigma della «sinergia» come chiave di lettura del mistero trinitario, cercando in tal modo non solo di armonizzare tra loro unità e molteplicità ma di porre anche in luce la rilevanza del mistero trinitario per una nuova comprensione della realtà creata e dell'essere stesso, nell'ottica di «una ontologia radicalmente "relazionale"» (p. 10), e per la pratica della vita cristiana illuminata e plasmata dall'azione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Il confronto con Ganoczy giustifica l'articolazione di questo mio contributo: inizierò, infatti, tracciando a grandi linee gli elementi fondamentali della sua proposta (1-3), per soffermarmi successivamente, con un confronto critico, su un punto di dibattito che rappresenta un aspetto particolare, a mio avviso nevralgico, della riflessione teologica trinitaria (4); in tal modo mi verrà offerta l'occasione di presentare la mia proposta che vede nella *syn-taxis*, per l'appunto, un paradigma capace di apportare un guadagno importante alla teologia trinitaria (5) e offrirò, infine, un «as-saggio» sulle feconde implicazioni che l'assunzione del paradigma della *syn-taxis* porterebbe alla riflessione teologica nella sua globalità (6).³

² A. GANOCZY, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001 (tr. it. *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003). Quando nel corpo del testo riporto semplicemente il numero della pagina, senza altre indicazioni, intendo riferirmi alle pagine della traduzione italiana.

³ Un'articolazione analoga di confronto teologico la si ritrova nel contributo di CH. THEOBALD, «Dio in relazione». *A proposito di alcuni approcci recenti del mistero della Trinità*, in «Concilium» 37 (2001) 62-78. Il teologo francese dichiara, infatti, di voler confrontarsi con «una delle grandi sintesi di questi ultimissimi anni: la "teologia trinitaria" di Gisbert Greshake, in certo qual modo emblematica della svolta cui s'accennava sopra [sulla riflessione teologica di Greshake si veda più avanti il secondo paragrafo di questo mio contributo]. Comincerò, dunque, con l'abbozzare le grandi linee di questa teologia (I); esaminerò poi tre

1. Il paradigma della sinergia

La riflessione di A. Ganoczy parte dal cogliere come il paradigma della sinergia abbia assunto particolare importanza in diversi settori della realtà (fisica, biologia, antropologia, sociologia) per giungere a ritenere che gli si debba riconoscere uguale importanza anche nella dottrina specificamente cristiana su Dio. La sua riflessione prende le mosse, innanzitutto, dalle dimensioni antropologiche e sociologiche della sinergia:

Se partiamo dall'autocomprensione attuale di molti uomini della nostra area culturale, constatiamo che veramente tanti sono coloro che ripongono grandi speranze nelle strutture della convivenza e della collaborazione. Presagiamo, sperimentiamo e sappiamo quanto la nostra esistenza personale sia ampiamente determinata da processi simbiotici e sinergetici. La convivenza attiva con altri, la partecipazione a istituzioni sociali, la reazione sensibile a esistenti condizioni ambientali sono diventate per noi vitalmente necessarie. [...] Nel nostro tempo trova per molti versi conferma l'esperienza che era già stata formulata da Hegel e da Fichte: l'io arriva ad essere veramente se stesso grazie al suo ambiente umano, e l'individuo diventa persona nel grembo di comunità di persone. [...] Al di là della modernità e postmodernità si rafforza anche la coscienza di appartenere a un destino planetario comune, il cui futuro dipende in larga misura dall'accettazione o dal rifiuto di strutture coordinate e cooperative. [...] Dall'altro lato il dramma dell'oscillazione tra la volontà di autoaffermazione e le correnti di un ambiente dominante tese a dissolvere l'identità assume dimensioni sempre maggiori. Culture rivaleggiano con culture [...]. La loro lotta sembra per molti versi obbedire a regole di un particolare darwinismo sociale. La cultura economica più forte, «più capace», anche se di gran lunga non la più valida, aspira al dominio esclusivo, di conseguenza anche alla eliminazione delle culture che non possono e non vogliono adattarsi. In questo contesto di una «lotta culturale» su scala mondiale nasce nello stesso tempo la speranza di una via d'uscita, che viene attesa dallo spirito di una sinergia che cerca in tutta libertà la complementarietà (pp. 5-6).

Questa lunga citazione mostra come da un'analisi fenomenologica della realtà antropologica e sociale emergano elementi che aprono il campo a

punti di dibattito per precisare dove si situi oggi la difficoltà di pensare Dio come relazione (II); per finire, suggerirò un'altra maniera di affrontare il mistero di Dio a partire dal nostro vivere insieme nelle società scosse dalla mondializzazione e dalle differenze culturali e sociali che si fanno sempre più acute (III)» (*ibid*, p. 65).

questioni eminentemente teologiche; Ganoczy le raccoglie attorno a queste domande:

L'idea genuinamente cristiana di Dio ha di per sé qualcosa a che fare con la coesistenza e con la cooperazione? Per esempio, l'espressione del Credo che parla del «Padre onnipotente» non tradisce un monoteismo talmente monarchico che, nella sua cornice, al Figlio e soprattutto allo Spirito Santo spetta solo un ruolo subordinato e per così dire strumentale nella vita e nell'azione divina? In questa concezione le tre persone si presentano davvero come consustanziali? Creano con la stessa potenza creatrice e comunionalmente il processo del mondo? Oppure la loro attività creatrice segue un ordine per così dire gerarchicamente stabilito? L'identificazione tradizionale dell'autentico creatore del mondo con il Padre onnipotente può ammettere l'analogia di una comunione operativa di tre soggetti liberi e complementari? (p. 6).

Da tali interrogativi emerge che la dottrina trinitaria, oltre che con la questione del rapporto tra unità e pluralità di Dio, deve necessariamente confrontarsi con quella del rapporto tra la consustanzialità delle tre persone e la monarchia del Padre, tra il paradigma della comunione e le relazioni di origine. In altre parole, si tratta di mostrare come l'apertura alle relazioni d'origine e alla conseguente monarchia del Padre non significa cedere al subordinazionismo ma tener fede all'ordine delle persone divine. Questo ambito di ricerca, a mio giudizio, consegna al paradigma della sinergia una particolare rilevanza nella teologia trinitaria, superiore anche a quella che gli riconosce lo stesso Ganoczy che, come avrò modo di precisare più avanti, privilegiando il modello della comunione a discapito di una sana e adeguata considerazione della *taxis* trinitaria, non ne coglie sino in fondo le potenzialità.

Ma torniamo al pensiero di Ganoczy che, dopo il riferimento ad antropologia e sociologia, passa a considerare il dato delle moderne scienze naturali:

La teoria della relatività, la meccanica quantistica e la cosiddetta teoria del caos nel campo della fisica, la biologia molecolare, la zoologia e la fisiologia del cervello nel campo organico hanno messo in luce un mondo variopinto di reciproche relazioni, interazioni, reazioni, ramificazioni, meccanismi di reciproco potenziamento e causalità circolari. Quasi tutti i processi energetici vi si presentano come processi sin-ergetici. L'evoluzione della materia e della vita si svolge come una compagine dinamica fatta di processi di autoorganiz-

zazione. [...] E l'utilizzazione tecnica di processi fisici presuppone similmente i loro reciproci potenziamenti, come per esempio nel caso del raggio laser, la cui descrizione scientifica si chiama giustamente «sinergetica» (p. 7).

Anche dall'apporto delle scienze naturali emergono quindi questioni eminentemente teologiche:

Il paradigma della sinergia vale parimenti, anzi in un certo senso vale soprattutto nella concezione genuinamente cristiana di Dio, così come essa è espressa nella Bibbia e nella tradizione? Non dovremmo rispondere con un sì a questa domanda, se teniamo presente che già la Bibbia ebraica fa agire Jahvé insieme con la sua sapienza e con il suo «spirito» (termine femminile in ebraico)? E come va interpretata la cooperazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, testimoniata nel Nuovo Testamento, nella realizzazione della storia della creazione e della storia della salvezza? Questa rivelazione non contiene innanzitutto la definizione dell'essenza di Dio come di un amore donante, come *agápe*, definizione che poi serve da chiave ermeneutica per chiarire come in Dio l'unità e la molteplicità armonizzino fra di loro? Unità nella molteplicità e molteplicità nell'unità anzitutto sul piano dell'essere, ma poi anche sul piano del comportamento e dell'azione? (p. 8).

Viene ricollocata così al centro la questione del rapporto tra unità e molteplicità trinitaria. Ma a queste domande Ganoczy ne aggiunge un'ultima:

Il discorso su Dio, la cui essenza è l'amore, può mai essere ragionevole, se non si lascia che questo amore essenziale si concretizzi in una eterna relazione reciproca di tre amanti paritetici? (p. 8).

L'ultimo aggettivo adoperato («paritetici») fa emergere nuovamente quella che abbiamo colto come una delle questioni cruciali per la teologia trinitaria, strettamente connessa a quella del rapporto tra unità e pluralità: come si deve intendere il rapporto tra consustanzialità, pariteticità, e ordine gerarchico delle tre persone?

2. In continuità con la riflessione teologica di Greshake

Sono queste le questioni teologiche alle quali intende rispondere Ganoczy, ponendosi in continuità – come egli stesso riconosce – con la sintesi teologica di Gisbert Greshake nel suo *Il Dio unitrino*.⁴

⁴ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Verlag Herder, Freiburg im B. 1997 (tr. it. *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000).

Si deve ricordare innanzitutto che la riflessione del teologo tedesco si pone in continuità con il tentativo compiuto da diversi teologi. Si pensi in modo particolare a Jürgen Moltmann che, nel primo volume della sua teologia sistematica, consacrato al Dio uni-trino,⁵ «segna una svolta nella teologia trinitaria».⁶ Infatti passa «rigorosamente da una dottrina “psicologica” verso una dottrina “sociale” della Trinità, critica di tutti i sistemi gerarchici, politici ed ecclesiastici che siano, quasi tutti fondati su un monoteismo patriarcale».⁷ Non si deve del resto dimenticare il pensiero di altri autori che lo hanno seguito, come Leonardo Boff,⁸ o addirittura preceduto, come Klaus Hemmerle.⁹ Si può, infatti, constatare come in ambito cattolico «la rivalutazione del concetto biblico e patristico di *koinonía* o di *communio* da parte del Concilio Vaticano II ha suscitato, in effetti, tutta una riflessione sulla comunione intratrinitaria».¹⁰

L'opera di Greshake rappresenta una grande sintesi dell'approccio comunione. Il teologo tedesco ha elaborato la sua ricerca con l'intento di individuare un paradigma che consentisse di porre sullo stesso piano l'unità e la pluralità in Dio, senza dare necessariamente il primato all'una o all'altra.¹¹ Le conclusioni alle quali Greshake giungeva, e che lo stesso Ganoczy riprende, sono le seguenti:

Dio è quella *communio* nella quale le tre persone divine realizzano, in un gioco triadologico combinato dell'amore, l'unica vita divina quale vicendevolesse autocomunicazione [...] Non occorre ricorrere ad una unità sostanziale «prima» del mutuo gioco comunione delle tre persone, né ad una unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle altre due persone: la *commu-*

⁵ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser Verlag, München 1980 (tr. it. *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983).

⁶ THEOBALD, «Dio in relazione», p. 64.

⁷ *Ivi*.

⁸ L. BOFF, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Editora VOZES, Petrópolis 1986 (tr. it. *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987).

⁹ K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 (tr. it. alle pp. 21-80 di ID., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1996²).

¹⁰ THEOBALD, «Dio in relazione», p. 64.

¹¹ Questa è la domanda alla quale il teologo tedesco intende rispondere: «Come si può allora pensare l'unità e la pluralità in Dio e verbalizzarle, senza che l'una si ritrovi sotto la preponderanza dell'altra? Oppure ha ragione von Balthasar quando sostiene che ogni discorso sulla Trinità immanente non può essere espresso “che in due proposizioni *contrapposte* che non si lasciano sintetizzare in nessuna unità”?» (GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, p. 73).

nio, in quanto mediazione in processo di unità e molteplicità, è piuttosto la realtà originaria e indivisibile dell'unica vita divina.¹²

Ganoczy non intende ovviamente riprendere semplicemente quanto già affermato da Greshake, ma fare un passo in avanti. Infatti, mentre con il paradigma della comunione ci si riferisce prevalentemente al piano dell'essere, con quello della sinergia si prende in considerazione soprattutto quello dell'azione. Viene in tal modo offerta una risposta alla critica mossa a Greshake di procedere con un metodo deduttivo che prende le mosse dalla Trinità immanente. Ganoczy, infatti, richiamando il tema della cooperazione creativa delle tre persone divine, afferma:

Questo intendo esporre nel mio saggio subito all'inizio – anche per completare il lavoro di Greshake –, più precisamente quel discorso della patristica orientale a proposito della «*Trinitas creatrix*», che rappresenta sicuramente una concretizzazione originaria e originale del paradigma della sinergia. I teologi che la pensano così hanno formulato la loro teoria con l'aiuto di un gran numero di termini muniti del prefisso «*syn*» o «*cum* (con-)». Essi hanno parlato espressamente di un «*synerghêin*» o di una «*synérghēia*» delle persone divine, così che l'«energia», a cui il mondo deve la propria nascita e il proprio sviluppo, si manifestò come la dimensione dinamica della loro eterna coesistenza. In questo modo alla loro strutturazione ontologica, alla loro «sinontia», corrispondeva la «sinergia», che rende incessantemente e creativamente possibile tutto il creato (p. 10).

Vorrei soffermarmi a mostrare come Ganoczy, presentando la sintesi di Greshake, la ritenga un tentativo ben riuscito di ovviare alla necessità del superamento di «un patrocenismo esagerato e di una corrispondente subordinazione del Figlio e dello Spirito» (p. 9), e nel corso del suo studio ritorna più volte a rimarcare questa necessità.¹³ In tal modo lascia intendere,

¹² *Ibid.*, p. 198 (cit. in GANOCZY, *Il creatore trinitario*, p. 8). Si possono agevolmente individuare nelle parole di Greshake i riferimenti a due dei modelli interpretativi che ho richiamato velocemente nell'introdurre questo contributo: il modello di unità assoluta o intrapersonale (si veda quanto Greshake dice circa il «ricorrere a una unità sostanziale “prima” del mutuo gioco comunione delle tre persone») e il modello di unità personale («una unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle altre due persone»).

¹³ Ganoczy nel corso della sua opera manifesta più volte il suo disappunto per «un patrocenismo legato all'ontologia della sostanza» (GANOCZY, *Il creatore trinitario*, p. 47) che avrebbe contraddistinto la dottrina trinitaria occidentale sin dai suoi esordi storici. Giuseppe Mazza, presentando la sintesi teologica del nostro autore, ricorda che Ganoczy «ritiene che il concetto di sostanza “rimane, soprattutto per la tradizione occidentale, una palla al piede per qualsiasi

a mio giudizio, che egli voglia collocare anche la sua proposta teologica nella stessa prospettiva di Greshake, pur servendosi del paradigma della sinergia piuttosto che di quello della comunione. In altre parole, sembra risolvere la questione del rapporto tra consustanzialità e ordine a favore della prima.

3. L'articolazione della riflessione teologica di Ganoczy

Nell'articolare la sua sintesi, il teologo ungherese prende le mosse dal riferimento ai Padri della Chiesa che «riuscirono in buona misura a liberarsi dall'ontologia greca della sostanza allora altrimenti predominante. Essi pensarono Dio e il mondo in categorie strutturali dinamiche e prepararono così la via a quella forte corrente della teologia filosofica del Medioevo, che ritroviamo, ad esempio, in Tommaso, Bonaventura e Nicola Cusano» (p. 10).

La prima parte della ricerca, infatti, è dedicata all'analisi del pensiero di Basilio di Cesarea (II capitolo) e di Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Didimo di Alessandria e Mario Vittorino (III capitolo); di Agostino, Riccardo di San Vittore, Bonaventura (IV capitolo), e infine di Nicola Cusano, al quale dedica l'intero quinto capitolo. Il teologo ungherese si colloca sulla scia di questa riflessione teologica, e in particolare di quella tracciata da Nicola Cusano.

Al Cusano si richiama anche il filosofo Heinrich Rombach, collega di Ganoczy all'università di Würzburg, con la sua «ontologia della struttura», alla quale Ganoczy dedica il settimo capitolo del suo lavoro. Nel pensiero filosofico di Rombach, «dove il concetto guida di “struttura” appare come

dottrina comunionale di Dio», e si chiede: «Riusciremo un giorno a superare questa eredità della metafisica greca antica? Oppure la dottrina trinitaria incentrata sulla sostanza è destinata a rimanere per tutta l'eternità? Una moderna ontologia della struttura può forse aiutare a fare dei progressi, su questo punto?» (p. 118). Si tratta di domande che percorrono in filigrana tutta l'opera di Ganoczy (si veda, ad esempio, l'argomentazione incalzante alle pp. 169-170). Il teologo, pur manifestando ricorrentemente insofferenza verso il concetto di sostanza, ne riconosce tuttavia un utilizzo differenziato nella dottrina nicena e costantinopolitana. La *con-sostanzialità* che è entrata come dato dogmatico nei primi concili non ha infatti nulla a che fare con lo «stare-in-sé di un essere o il 'sottostante' fondamento ultimo di una cosa che non viene toccato dai cambiamenti accidentali e che continua semplicemente ad esistere»: l'*ousia* di Nicea e di Costantinopoli è invece totalmente dominata «dal momento-‘con’ e dall'idea del reciproco amore dei tre». *L'unica sostanza divina esiste soltanto come con-sostanziale* (cf. p. 158)» (G. MAZZA, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Editrice PUG, Roma 2005, nota 104 a p. 464).

il portatore di una ontologia radicalmente “relazionale” di grande respiro, che abbraccia tutti i piani dell’essere, dal piano materiale al piano umano fino al piano divino» (p. 10-11), gioca infatti un ruolo determinante la riflessione cusaniana. Ciò che Ganoczy fa notare è che però «meno risulta negli scritti di Rombach il fatto che il Cusano pensò Dio essenzialmente come Trinità» (p. 11). E pertanto ritiene assolutamente necessario aggiungere che il Cusano «arrivò a questo risultato principalmente grazie alle sue riflessioni sul Dio trinitario, nella sua relazionalità interna e nel suo rapporto creatore con il mondo. Detto in altre parole: se il Cusano ha pensato “strutturalmente”, ai suoi occhi questo Dio era la struttura originaria per eccellenza, a cui poi tutte le cose e le persone create dovevano la loro propria strutturazione» (pp. 11-12).

Del resto lo stesso Rombach ha confessato a Ganoczy che la sua riflessione filosofica, sebbene questo non sia mai esplicitato nei suoi scritti, ha una matrice «teologica» e tanto deve alla fede trinitaria. Ecco quanto afferma il nostro teologo:

Durante una conversazione telefonica, che alcuni mesi fa mi ha procurato l’assenso e l’incoraggiamento di Rombach per questo saggio, mi sono sentito dichiarare con stupore e soddisfazione che la Trinità è da sempre stata il punto di partenza e la fonte ispiratrice della sua filosofia (p. 209).

Circa l’elaborazione filosofica di Rombach, Ganoczy sottolinea che la sua ontologia della struttura, «quale fondamento di una corrispondente antropologia e fenomenologia, vuole essere in parte un complemento, in parte una alternativa della platonica e aristotelica “ontologia delle sostanze”, nonché della anzitutto hegeliana “ontologia del sistema”. Nello stesso tempo essa avanza la pretesa di rianimare l’eredità cusaniana, in quanto riflette sul mondo, sull’umanità e su Dio alla luce della tensione tra unità e molteplicità, nonché in categorie dinamiche processuali e relazionali» (p. 11).

Da ultimo il nostro teologo entra in dialogo con le scienze naturali; caratteristica questa che ha segnato costantemente la sua produzione teologica. In particolare, nel nono capitolo, passa in rassegna la teoria sinergetica del fisico Hermann Haken.

Dal confronto con queste diverse forme del sapere umano, il teologo ungherese traccia nel capitolo finale, il decimo, alcune prospettive teologiche che rappresentano «uno sguardo gettato in avanti e verso il futuro, quindi una tappa sulla via di una ulteriore ricerca» (p. 283), a partire dalla

posizione privilegiata che egli riconosce al paradigma della sinergia e permettendo così che «il nostro mondo, creato dalla “cooperazione” divina, possa considerare la cooperazione dei più diversi fattori, persone e comunità come uno dei suoi tratti essenziali» (p. 12).

4. La coesistenza di comunione e gerarchia

L'individuazione del paradigma della sinergia e della sua rilevanza teologica permette a Ganoczy di apportare un contributo alla riflessione trinitaria, soprattutto – come si è già detto – perché gli consente di passare da una formulazione che incide sul piano dell'essere, della Trinità immanente, come avviene per il paradigma della comunione, a una formulazione che coinvolge il piano dell'agire, della Trinità economica. Ma non è solo quello dell'assioma fondamentale rahneriano l'orizzonte del guadagno teologico del paradigma della sinergia; infatti, il debito che gli deriva dall'eredità cusaniana consente al teologo ungherese di porre in luce anche, con tale paradigma, la relazione che c'è tra il Dio creatore e la creazione, mostrando così lo stretto legame che unisce pericoreticamente l'ontologia trinitaria, l'agire salvifico del Dio unitrino e l'opera delle sue mani, della sua azione creatrice.

Possiamo qui scorgere una chiara traccia di come questa sintesi teologica di Ganoczy sia nata dai numerosi studi che egli ha riservato alla teologia della creazione e alla grazia. L'autodonazione graziosa di Dio segna il creato e ci consente di scorgere in esso e nelle sue strutture degli illuminanti *vestigia Trinitatis*.

Tuttavia, l'assunzione del paradigma della sinergia nella formulazione del dogma trinitario – pur così efficace per una comprensione viva del mistero del Dio cristiano – apre dei punti di dibattito che non è possibile trascurare. Uno è costituito, come già emerso nell'analisi della teologia di Ganoczy, dal modo di intendere la coesistenza di comunione e gerarchia e dalla capacità di darne ragione nella formulazione del dogma. A mio giudizio, infatti, il paradigma della sinergia offre alla teologia un di più rispetto a quello della comunione, non solo perché conduce dal piano dell'essere a quello dell'agire, ma anche perché apre a una nuova prospettiva che tenti di coniugare più adeguatamente la correlazione e la consustanzialità con le relazioni d'origine, attraverso l'espressione di una concreatività e cooperazione «ordinata».

Da più parti si è fatta notare la necessità di affrontare tale questione, in quanto il paradigma della comunione pone indubbiamente un interrogativo

su «quanto la gerarchia e la comunione possano coesistere nella Trinità».¹⁴ La *communio*, infatti, offre una soluzione alla questione del rapporto tra unità e molteplicità in Dio, ma lascia aperta la questione della coesistenza tra consustanzialità e gerarchia.¹⁵

¹⁴ N. Verna Harrison, *Un approccio ortodosso al mistero della Trinità. Questioni per il XXI secolo*, in «Concilium» 37 (2001) 83. La teologa americana nel suo saggio individua tre temi principali nei dibattiti teologici contemporanei: il concetto di persona, la presenza di Dio nella creazione e la sottolineatura della Trinità come comunione e come l'origine e il modello della comunione tra l'umanità e la creazione. Presentando quest'ultimo tema rileva che «in Occidente i teologi della liberazione e della teologia femminista reputano che l'uguaglianza, l'interrelazione e la reciproca offerta di sé proprie delle persone divine possano fornire il fondamento per ristrutturare la società in forme più giuste e inclusive. Il Dio-comunione lancia una sfida all'egemonia dell'autoritarismo umano e all'ingiustizia radicata. [...] [D'altra parte] la convinzione ortodossa che il Padre sia l'origine dell'essere e dell'unità di Dio suscita attualmente notevole interesse per il fatto che ciò genera un'ontologia basata su di una persona, piuttosto che su una sostanza "impersonale", ma solleva anche delle questioni poiché comporta un ordine gerarchico, una *taxis* nella Trinità. Per questa ragione alcuni teologi occidentali l'hanno scartata completamente» (*ibid.*, pp. 82-83). Tra questi potremmo annoverare Greshake e, perché no, lo stesso Ganoczy. A partire da queste considerazioni la teologa americana traccia un compito: quello di «articolare più chiaramente quanto la gerarchia e la comunione possano coesistere nella divinità e, conseguentemente, nell'umanità e nella creazione senza minacciare i valori della giustizia umana e cosmica, che hanno la loro fonte proprio nella Trinità» (*ibid.*, p. 83). Per quanto riguarda il secondo tema, Verna Harrison riconosce che esso «afferma che la stessa relazionalità che unisce le persone divine l'una alle altre si estende da esse fino a coinvolgere anche l'umanità e tutta la creazione. I teologi occidentali hanno recuperato i fondamenti biblici e patristici di una teologia trinitaria e hanno superato le formulazioni fossilizzate che apparentemente riducevano la relazionalità fra le tre persone nell'ambito strettamente divino così che gli esseri creati non potevano avere accesso alla Trinità in quanto tale. [...] Mentre le Chiese orientali hanno sempre mantenuto una coscienza viva della presenza e dell'azione della Trinità nella creazione e nell'esperienza umana, noi ci siamo scontrati con simili problemi, lungo la nostra tradizione, in merito a quanto la *theologhía* sia legata alla *oikonomia*» (*ibid.*, pp. 81-82).

¹⁵ Lo stesso Greshake, infatti, non tralascia di precisare che uno dei problemi che la riflessione teologica incontra nel pensare la Trinità come *communio* sta proprio nella «dottrina tradizionale dell'unità di Dio e delle "processioni" trinitarie. [...] La pluralità che procede dall'unità divina (dalla sostanza divina ovvero dal Padre) è una conseguenza gerarchicamente ordinata delle persone divine che sono sostanzialmente *uguali di rango*, le quali però si trovano in un ordine mutuo non invertibile, così che il Padre è il primo, il Figlio il secondo e lo Spirito è il terzo. Con ciò viene sì stabilito che la pluralità in Dio non ha niente a che vedere con una sottomissione subordinazionistica sotto l'Uno e nemmeno con epifanie secondarie e modalistiche dell'Uno, bensì che si tratta di modalità reali di pari grado dell'unico Dio. Pur tuttavia [...], poiché la pluralità si trova in un determinato ordine gerarchico rispetto all'unità, emerge – come ammette von Balthasar – “un paradosso di difficile comprensione” (*TeoLogica* II, 117), e cioè come vadano rispettate entrambe le realtà: l'ordine delle processioni e l'uguaglianza di rango delle persone» (GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, pp. 214-215). Le scelte operate dal teologo tedesco lasciano chiaramente intendere come egli abbia sciolto questo «paradosso di difficile

E lo stesso dicasi per la *perichoresis*.¹⁶

Elmar Salmann, ad esempio, ritiene che i diversi sistemi di pensiero elaborati nel corso della riflessione teologica contemporanea per dare

comprensione» a favore della comunione piuttosto che dell'ordine delle processioni: si pensi alla sottolineatura con la quale precisa che la dottrina delle «processioni» è un teologumeno («La dottrina delle processioni intratrinitarie vale ancora ampiamente come centro della dottrina sulla Trinità immanente. Eppure si tratta solo di un teologumeno, nella misura in cui questa dottrina non è mai stata solennemente definita dalla Chiesa, anche se appartenne al linguaggio “normale” del magistero e della teologia» [*ibid.*, nota 519 a p. 215]), all'esplicita dichiarazione che «non occorre ricorrere alle “processiones” che costituiscono le persone a partire dall'Uno e alle relazioni *che ne conseguono*» (*ibid.*, p. 218; e subito dopo aggiunge: «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» [*ivi*]) e, infine, alla profonda “superficialità” con la quale affronta, o meglio sceglie di tralasciare, la questione del *Filioque*: «Dato che qui non assumiamo la tradizionale dottrina genetico-costitutiva (unilaterale e aporetica) delle relazioni (sebbene in quanto detto dovrebbe risultare “salvato” l'essenziale delle sue scoperte e delle sue determinazioni), non dobbiamo nemmeno occuparci della questione del *Filioque*, la cui problematicità si pone prevalentemente entro una questione genetica della costituzione, ovvero entro la questione della processione dello Spirito dall'“Uno”» (*ibid.*, pp. 239-240).

¹⁶ Emblematico al riguardo è il rilievo critico formulato da Jean-Louis Souletie in merito alla teologia trinitaria di J. Moltmann che – com'è ben noto – attribuisce un ruolo determinante al concetto della *perichoresis*: «En luttant contre l'exacerbation de la monarchie du Père comme source de modèle politique autoritaire, Moltmann n'arrive pourtant pas à montrer, selon nos critiques, comment la périchorèse permet de maintenir l'ordre trinitaire en écartant toute subordination. La théologie trinitaire est subordonnée chez Moltmann à l'égalitarisme humain que prône l'auteur» (J.-L. SOULETIE, *La Trinité comme programme social. La théologie politique et communionnelle de Jürgen Moltmann en débat*, in E. DURAND - V. HOLZER [edd.], *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Ed. du Cerf, Paris 2010, p. 254). Per questo acquista ancor maggior interesse il tentativo formulato da Emmanuel Durand in un saggio apparso recentemente in un volume dedicato a «ripensare» la teologia trinitaria; introducendo la sua riflessione, il teologo domenicano afferma: «Nowadays perichoresis is often invoked, however, without an in-depth analysis of the concept, a san alternative to other expressions of Trinitarian faith, e.g. consubstantiality or unity of essence, the monarchy of the Father, or the order of three hypostases. Perichoresis is thus firmly situated as a primary or foundational concept in Trinitarian theology, as one of its explanatory keys. It is worth analyzing this position in order to determine whether perichoresis should fill the role of a foundational concept, or whether it should instead be understood as a concept which balances and recapitulates Trinitarian theology. [...] From this perspective, and in dialogue with theological tradition, a speculative proposal for redefining the concept of Trinitarian perichoresis becomes possible, one that understands it in the light of the connection of the intra-divine processions and the reciprocity of Trinitarian relations. This gives us a better understanding of divine paternity, and permits an ecumenical approach to the origin of the Spirit» (E. DURAND, *Perichoresis: a Key Concept for Balancing Trinitarian Theology*, in G. MASPERO - R.J. WOZNIAK [edd.], *Rethinking Trinitarian Theology. Disputed Questions and Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark International, New York 2012, pp. 177-178; l'intero saggio alle pp. 177-192).

ragione del rapporto tra unità e pluralità trinitaria di Dio difettino al riguardo della «dialettica s-fondante tra lo spazio primordiale, il principio comune in e di Dio (che ci fa parlare di un unico Dio), e l'inizio personale, il Padre. Come collegare queste due istanze che, certo, si muovono su due diversi piani strutturali, dimensionalmente disparati? Come scanseremo un misticismo negativo della natura, un pensiero puramente aporetico, e un paternalismo o patrocenismo che oggi, davvero, non ci sembra più proponibile?».¹⁷

La questione del rapporto tra comunione e *taxis* trinitaria, inoltre, investe anche un altro aspetto della formulazione dogmatica trinitaria, quella relativa all'uso della categoria di «persona». Infatti non si deve dimenticare che, se è necessario richiamare l'uso dell'analogia «tra la *communio* in seno alla creazione e la *communio* trinitaria»,¹⁸ non di meno lo si deve richiamare anche nella prospettiva «intra-trinitaria in quanto Padre, Figlio e Spirito Santo non sono “persone” nello stesso modo».¹⁹

Anche circa tale questione la riflessione di Ganoczy offre delle indicazioni preziose,²⁰ e ritengo che l'argomento possa essere ulteriormente investigato proprio a partire dalle potenzialità che il paradigma della sinergia porta con sé.

¹⁷ E. SALMANN, *La natura scordata. Un futile elogio dell'ablativo*, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, p. 33 (il contributo di Salmann è stato ripubblicato in ID., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Cittadella, Assisi 2011; passo cit. a p. 137). G. Mazza, commentando questa affermazione di Salmann aggiunge: «Il problema di rifuggire da entrambe le radicalizzazioni di un misticismo naturale aporetico e negativo e di un paternalismo esasperato deve invitare a una revisione del nostro modo di conoscere (e co-nascere) in e con l'Assoluto» (MAZZA, *La liminalità*, p. 460).

¹⁸ THEOBALD, «Dio in relazione», p. 71.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 71-72. Al riguardo Gamberini fa opportunamente notare: «La co-essenzialità di dinamica pericoretica e di processione trinitaria dal Padre permette di predicare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non tanto un concetto *univoco* di “persona”, quanto *analogico*» (GAMBERINI, *Un Dio relazione*, p. 100).

²⁰ Si veda, ad esempio, questa sua precisazione in merito all'analogia della persona per i tre divini: «La complessità della problematica aumenta ancora nel momento in cui il Padre, il Figlio e lo Spirito vengono detti parimenti “persone”. Qui di aiuto a procedere è solo una analogia graduata, in cui il primo e fondamentale gradino è costituito dall'uomo Gesù e dalla sua specificità unica» (GANOCZY, *Il creatore trinitario*, p. 227).

5. Per una sinergia ordinata: la sintassi

Ritengo che quanto sin qui detto abbia fatto percepire con sufficiente chiarezza il guadagno che deriverebbe alla riflessione teologica dall'assunzione del paradigma della sinergia, recuperato da Ganoczy grazie allo studio della tradizione patristica e al dialogo con le moderne scienze umane e naturali. Uno dei compiti della teologia dovrebbe essere quello di farne tesoro e di metterne in luce tutte le potenzialità; e, a mio giudizio, il modo più efficace per farlo è quello di introdurre nella riflessione teologica un paradigma ad esso strettamente correlato, espresso da un altro di quel gran numero di termini, cari alla tradizione patristica, muniti del prefisso *syn* o *cum*, come abbiamo già detto: il paradigma – appunto – della *syn-taxi*s.

Tenterò quindi, sia pur brevemente, di motivare la scelta di passare dal paradigma della sinergia a quello della *syn-taxi*s. Si deve innanzitutto rilevare che la sinergia trinitaria ci è rivelata nell'agire storico-salvifico di Gesù Cristo; questa caratterizzazione cristologica della sinergia implica che la cooperazione trinitaria, che si fonda sulla consustanzialità delle tre persone divine e la rivela, deve essere concepita sempre come una sinergia «ordinata», senza che in tal modo si lasci alcun margine a una possibile interpretazione «subordinata» delle relazioni del Figlio e dello Spirito con il Padre. Ordinata ma non subordinata è quindi la sinergia, come ordinate e non subordinate sono le persone divine nella loro sinontia. Quindi, è la sinergia, e più precisamente una «sinergia ordinata», il paradigma che più efficacemente rispetto al paradigma della comunione riesce a coniugare la piena uguaglianza delle persone divine con l'ordine derivante dalle loro relazioni d'origine.

Ed è proprio a tale «sinergia ordinata» che rimanda il termine *syn-taxi*s, le cui prime tracce si possono rinvenire nei testi e nella riflessione teologica di Basilio di Cesarea;²¹ preferisco rendere questo termine in

²¹ G. Mazza, riportando la sintesi teologica di Ganoczy, afferma: «In Basilio l'autore può scoprire una delle prime affermazioni della coordinazione (*syntaxis*) ontica di Padre, Figlio e Spirito, secondo quel principio di armonia che trova nello Spirito, "divino corifeo" (*zoës choregós*), il correlatore incomparabile dell'unità e della molteplicità» (MAZZA, *La liminalità*, nota 105 a p. 464). Subito dopo il teologo italiano aggiunge due riferimenti all'opera basiliana *De Spiritu Sancto* IX,22: PG 32, 107-110; XVI,38: PG 32, 135-139. Ganoczy riporta e commenta questi stessi brani a p. 36 del suo saggio. E subito dopo, nella pagina successiva, dice: «Il Cappadoce affronta il tema di questa comunione creatrice divina con un'affermazione a proposito di "coordinazione" (*syntaxis*) ontica di Padre, Figlio e Spirito. Ciò corrisponde

italiano con «sintassi» più che con «coordinazione», come vorrebbe la sua traduzione comune, in quanto meglio – a mio giudizio – se ne conserva così il sapore originario, che efficacemente unisce l'attenzione alla gerarchia ordinata delle persone, la *taxis* per l'appunto, e la loro uguaglianza nella comunione, suggerita dal prefisso *syn*.

Considerata l'origine basiliana del termine, ritengo importante soffermarmi brevemente su un testo del vescovo di Cesarea che, sebbene nato in un contesto e con una preoccupazione diversa da quella che anima la nostra ricerca odierna, può tuttavia offrire alcune importanti intuizioni, certamente illuminanti anche per il nostro pensiero. Il testo è tratto dall'opera nella quale Basilio difende la divinità dello Spirito Santo. In esso il Cappadoce riporta, innanzitutto, le opinioni degli pneumatomachi che negano la divinità dello Spirito, per poterne poi prendere chiaramente le distanze:

Non bisogna, essi dicono, coordinare (συντετάχθαι) lo Spirito Santo al Padre e al Figlio a causa della differenza di natura e della inferiore dignità. A costoro è giusto rispondere con la parola degli apostoli: «Si deve obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 5,29). Che il Signore, affidandoci il battesimo della salvezza, chiaramente ordinò ai discepoli di battezzare tutti i popoli «nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28,19) senza disdegnare la comunione (κοινωνία) con lui, e questi invece dicono che non bisogna coordinarlo (συντάσσειν) al Padre e al Figlio, come può dirsi che non contrastino apertamente con il precetto di Dio? Che se poi tale coordinazione (σύνταξις) non significa, come dichiarano, una comunione (κοινωνία) e una unità (συναφεία) <di natura>, dicano che cosa autorizza a crederlo e quale altro modo più appropriato hanno per esprimere l'unione (συναφεία). In ogni caso, se il Signore non ha stabilito una unione fra sé, lo Spirito e il Padre, nel battesimo, non ci rimproverino di porli in collegamento poiché noi non pensiamo né esprimiamo alcunché di diverso <da ciò che è scritto>. Ma se nella formula del battesimo lo Spirito è unito al Padre e al Figlio e

alla sua opzione in favore di una ontologia più interessata alle relazioni che non alle sostanze. Potremmo riassumere il suo ragionamento come segue: nella nostra riflessione sulla fede noi siamo invitati a non subordinare il Figlio e lo Spirito al Padre, bensì piuttosto a coordinarli con lui, cioè a ordinare i tre insieme, perché fra di essi esiste una comunione ontica, una “*synápheia*”, termine che indica una unificazione e una unione dinamica, un ritmo di vita e un consenso continuo» (GANOCZY, *Il creatore trinitario*, p. 37). E in nota il teologo ungherese rimanda a *De Spiritu Sancto* X,24: SC 17, 332s.

non v'è persona alcuna così impudente da dire il contrario, allora non ci rimproverino se seguiamo quel che sta scritto.²²

È un testo che meriterebbe un ampio commento. Mi limito ad annotare che Basilio, fondando la sua riflessione sulla *lex orandi*, afferma esplicitamente che la σύνταξις la si deve intendere come espressione dell'unità e della comunione trinitaria. Non semplice comunione tuttavia, non semplice unità; ma unità (σύν-) nella *taxis*, senza che quest'ultima conduca a ritenere di inferiore dignità lo Spirito, e prima ancora il Figlio, come invece vogliono gli pneumatomachi sulla scia degli ariani.

Ma è soprattutto una delle ultime affermazioni basiliane che merita di essere sottolineata. La ripeto: se per loro «la σύνταξις non significa una comunione e una unità, dicano [...] quale altro modo più appropriato hanno per esprimere l'unione». Ritengo particolarmente significativa questa affermazione perché è una chiara attestazione di come il Cappadoce riconosca nella *syn-taxi* il modo «più appropriato» per esprimere l'unione divina.

Il paradigma della sintassi, quindi, mi sembra che riesca a esprimere efficacemente quella «sinergia ordinata» di cui rilevavo l'esigenza, riuscendo così a recuperare anche, con le dovute e necessarie «correzioni», altre parole chiavi della teologia trinitaria che permettono di unire in un solo concetto la distinzione delle persone e l'unità dell'essenza, quali *communio* e *perichoresis*.²³ Infatti, la sintassi non richiama solo la correlazione incomparabile di unità e molteplicità, ma mostra anche come nel mistero trinitario il momento «syn-» non sia separabile dalla *taxi*.

6. Le implicazioni dell'uso del paradigma della sintassi in tutta la riflessione teologica

In quest'ultima tappa del mio contributo intendo mostrare, sia pur velocemente, come l'assunzione del paradigma della sintassi possa efficacemente contribuire a rendere il mistero trinitario davvero il principio architettonico di tutta la vita cristiana e dello sguardo con il quale il discepolo di Gesù è chiamato a leggere il mondo e la storia. E, conseguentemente, a

²² *De Spiritu Sancto* X, 24, tr. it. di G.A. BERNARDELLI in BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1998², p. 120.

²³ Si veda, al riguardo, quanto già detto più avanti, nelle note 14, 15 e 16.

divenire la cifra di ogni riflessione teologica, sia nel suo complesso sia nella particolarità dei temi che essa affronta.

La sintassi rivela, infatti, che c'è costantemente un'«asimmetria» nelle polarità paradossali della fede, che non si possono capire se non si capisce proprio il rapporto fra parità e ordine, ovvero la sintassi trinitaria. Esemplificativi al riguardo sono il rapporto tra la natura (persona) divina e la natura (non persona) umana in Cristo (eppure vero Dio e vero uomo), tra la figliolanza divina di Gesù e la nostra partecipazione alla sua figliolanza divina, tra uomo e donna,²⁴ tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, tra primato e collegialità nella Chiesa, tra i diversi stati di vita e in particolare tra vita monastica e le altre forme di vita consacrata,²⁵ e

²⁴ Su tale «asimmetria» si veda il felice contributo offerto dal teologo benedettino Giulio Meiattini a partire dal volume di V. DE GRISANTIS, *La donna nella Chiesa. Il problema e la storia dell'interpretazione di 1Tim 2,11-15*, Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma - Milano 2000. In modo particolare ritengo significativo dar rilievo a questa riflessione di Meiattini: «Sul piano teologico il modello esemplare della reciprocità asimmetrica è quello trinitario, nel quale l'uguaglianza nella differenza costituisce la *reciprocità* tipica delle persone divine: la pari e medesima divinità non elimina una *taxis*, un ordine delle processioni. La *principalitas* del Padre e la sua *generatio activa*, per esempio, stanno a fronte della *generatio passiva* del Figlio, il quale riceve se stesso dal Padre e non lo genera a sua volta, come il Padre fa con lui. Nella Trinità esiste dunque un'asimmetria e non una semplice specularità. Che non esista allora, anche nella reciprocità uomo-donna (come immagine e somiglianza di Dio), una uguaglianza sul piano ontologico e del valore (dignità) che si esprime in una differenza e in un'asimmetria fenomenologica e funzionale? O meglio: non è forse la comune umanità sul piano ontologico che si dà solo nell'apparire asimmetrico della forma maschile e femminile? Asimmetria in primo luogo fisica, ma poi anche psichica e spirituale. E direi anche ecclesiale, se si pensa alla questione del sacerdozio ministeriale e alla distinzione, da qualcuno proposta, tra principio apostolico e mariano nella Chiesa. Questo non dovrebbe apparire arbitrario qualora si prenda sul serio l'*imago Dei in homine* (maschio e femmina), come *imago Trinitatis*» (G. MEIATTINI, *La donna nella Chiesa. Riflessioni su un recente studio*, in «La Scala» 55 [2001] 288-289; l'autore accompagna l'ultima sua affermazione con il rimando alla ricerca di R. PESERCHICK, *The trinitarian foundation of human sexuality as revealed by Christ according to H.U. von Balthasar. The revelatory significance of the male Christ and male ministerial priesthood*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000). La lettura di questo contributo e la sottolineatura appena fatta mi permettono di ribadire la convinzione in merito alla ricchezza e alla fecondità del paradigma della sintassi che, nel caso dello studio di Meiattini, vengono ancor più evidenziate dall'aiuto che tale paradigma apporterebbe al nostro autore nell'affrontare una difficoltà con la quale la riflessione teologica è chiamata a confrontarsi: «Come è difficile mantenere concettualmente l'unità di *taxis* e uguaglianza nella Trinità, così non sarà meno difficile concepire concettualmente l'ellissi uomo-donna, che mentre ne garantisce l'uguale dignità ne preserva la differenza» (MEIATTINI, *La donna nella Chiesa*, p. 290).

²⁵ Anche per questa «asimmetria» rimando a uno studio di G. MEIATTINI, «Un albero da molti rami» (LG 43): *alle radici della vita consacrata*, in «Vita Consacrata» 44 (2008) 420-431.

forse anche tra ragione e fede. Illuminare il problema e il paradosso della sintassi trinitaria significa, quindi, dotarsi di una chiave essenziale per chiarire anche questi paradossi che, purtroppo, vengono troppo spesso risolti razionalisticamente in puri egualitarismi oppure in reazioni regressive subordinazionistiche.

A titolo esemplificativo mi limito a porre in luce le feconde conseguenze che l'assunzione del paradigma della sintassi offre a un ambito particolarmente caldo della riflessione teologica odierna: quello dell'ecologia, e in particolare quello del rapporto tra l'uomo e il resto del creato. E lo faccio richiamando una recente pubblicazione di Medard Kehl sulla creazione,²⁶ nella quale – tra l'altro – il teologo tedesco fa risuonare alcuni interrogativi «esterni» posti dalla ragione dell'uomo alla fede cristiana nella creazione. Uno di questi interrogativi è significativamente formulato in questo modo: «Vivere come con-creature?» (p. 126).

Nell'ottica del paradigma della sintassi, si coglie subito nell'invito a scoprirsi e a vivere come «con-creature» l'attenzione a salvaguardare la coesistenza tra gerarchia e comunione non solo in Dio ma anche nella creazione, quasi a riecheggiare il compito assegnato alla teologia trinitaria da Verna Harrison, già richiamato nelle pagine precedenti, quello cioè di «articolare più chiaramente quanto la gerarchia e la comunione possano coesistere nella divinità e, conseguentemente, nell'umanità e nella creazione senza minacciare i valori della giustizia umana e cosmica, che hanno la loro fonte proprio nella Trinità».²⁷

Tornando all'interrogativo formulato da Kehl («Vivere come con-creature?»), si deve subito far notare come nella sua risposta il teologo esponga innanzitutto l'accusa ben nota, e spesso oggi reiterata, secondo la quale «il cristianesimo, col suo messaggio sulla creazione (“Soggiogate la terra”), sarebbe colpevole in toto o in parte dello sfruttamento distruttivo della natura e delle sue risorse vitali» (p. 127). Partendo, invece, dall'invito

²⁶ M. KEHL, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Verlag Herder, Freiburg im B. 2010 (tr. it. *Creazione. Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia 2012). In quest'opera l'autore riprende quanto sviluppato più ampiamente in ID., *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Verlag Herder, Freiburg im B. 2006 (tr. it. «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009). Quando nel corpo del testo riporto semplicemente il numero della pagina, senza altre indicazioni, intendo riferirmi alle pagine della traduzione italiana del primo volume di Kehl citato.

²⁷ VERNA HARRISON, *Un approccio ortodosso*, p. 83.

a leggere correttamente il messaggio biblico della creazione, il teologo tedesco evidenzia come la fede cristiana «non abbia di mira lo sfruttamento, ma la custodia responsabile» (p. 127), una custodia che deve tradursi quotidianamente in etica ecologica, cioè in «un rapporto eticamente giusto con i fondamenti della vita umana e con le altre creature» (pp. 128-129). E, a giudizio di Kehl, tale custodia non la si dovrebbe propriamente denominare «salvaguardia del creato», come comunemente oggi si fa, soprattutto in ambito ecumenico, ma «custodia e cura della natura e degli esseri viventi», in quanto «al concetto cristiano di “creato” appartengono tanto l’essere umano e il mondo da lui trasformato quanto anche le creature non umane e i fondamenti naturali» (p. 128).

Kehl passa quindi a considerare «tre virtù ecologiche che “impregnano” di fede l’agire responsabile dell’uomo nell’ambito della natura» (p. 129): si tratta della responsabilità motivata dalla gratitudine, della responsabilità nella consapevolezza della dignità unica dell’essere umano e, infine, della responsabilità nella tranquillità della fede.

È in particolare sulla seconda di queste virtù che mi preme soffermarmi. Lo stesso Kehl, introducendola, afferma:

Prima di tutte le differenze, tutto ciò che non è Dio ha in comune il fatto di essere creatura. Per questo motivo si può parlare giustamente di «comunità creaturale», «solidarietà creaturale» e «amore creaturale» fra le creature e si può definire il rapporto dell’essere umano con gli animali e con tutte le altre creature non-umane in termini di «con-creaturalità» (pp. 131-132).

Ma non ci si può soffermare a evidenziare solo la «con-creaturalità». Infatti si deve ben precisare che «allo stesso tempo, il cristianesimo conosce le “buone differenze” fra le creature e si difende da concezioni etiche che contestano la posizione particolare dell’essere umano di fronte agli altri essere viventi o che presuppongono non solo che la natura abbia un proprio valore, ma che abbia un valore uguale a quello dell’essere umano».²⁸ E al riguardo ritengo che non sia improprio usare, applicandola al mondo creato, la terminologia tipica della teologia trinitaria: quella della *taxis*; le «buone differenze» di cui si è detto, infatti, costituiscono proprio una presentazione «ordinata» degli essere viventi.

²⁸ *Ibid.*, p. 132. Faccio notare che ciò che qui Kehl chiama «buone differenze» tra le creature, nel testo del 2006 vengono, invece, da lui definite «distinzioni utili» (cf. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», pp. 408-409).

Se è corretto, quindi, difendere e parlare di «con-creaturalità», è altrettanto doveroso affermare una certa «differenza qualitativa» tra le creature. Infatti, «l'affermazione di una differenza qualitativa, per esempio nella dignità fra animale ed essere umano, è buona tanto perché permette all'essere umano di avere una relazione con l'altro da se stesso, che è essenziale per l'autenticità della sua umanità, quanto perché riconosce agli animali il valore proprio che è loro dovuto» (p. 133). E, d'altra parte, «solo quando, pur riconoscendo tutti gli aspetti comuni, viene allo stesso tempo fatto sufficiente spazio per un autentico poter-essere-differente, si può riconoscere ciò che è specificamente proprio di ogni creatura ed anche il suo valore intrinseco» (p. 133).

Analogamente, infatti, proprio come la differenza qualitativa consente di riconoscere ciò che è proprio di ogni creatura, così la *taxis* trinitaria permettere di salvaguardare la peculiarità personale dei tre nella divinità. Particolarmente efficace al riguardo resta la lapidaria e pregnante affermazione di Atenagora secondo il quale i cristiani sono «coloro che riconoscono Dio Padre, Dio Figlio e lo Spirito Santo e che ne dimostrano la potenza (δύναμις) nell'unità e la distinzione nell'ordine (τάξις)». ²⁹

Emerge chiaramente, quindi, la profonda sintonia che c'è tra il paradigma trinitario della «sin-tassi» e la con-creaturalità vissuta nella consapevolezza delle differenze qualitative appena illustrata. In altre parole, emerge chiaramente nella creazione la necessità di salvaguardare la coesistenza tra comunione e gerarchia, sulla scia di quanto ci è dato conoscere del mistero trinitario. È proprio vero, quindi, che la «sintassi» trinitaria consente di porre in luce la significatività del mistero trinitario per la lettura cristiana del mondo e per un impegno etico che ad esso sia fedele e rispondente.

È in forza di questo, di quella che potremmo quindi definire una «sin-tassi» creaturale, che «ha senso attribuire esclusivamente all'uomo (e, per esempio, non agli animali) la responsabilità per la natura». ³⁰ E ciò consente a Kehl di concludere le sue riflessioni su questa virtù ecologica con le seguenti precisazioni:

L'essere umano, proprio essendo consapevole – in virtù della propria auto-distinzione dagli animali – di essere in grado lui solo di perseguire anche

²⁹ *Legatio pro Christianis*, 10, tr. it. di C. BURINI in *Gli apologeti greci*, Città Nuova, Roma 1986, p. 262.

³⁰ KEHL, *Creazione*, p. 133.

altri fini, diversi da quelli semplicemente «di natura» (vale a dire quelli che accompagnano necessariamente la natura di ogni essere vivente), ha la possibilità di riconoscere di avere una responsabilità per le sue con-creature. Questa responsabilità si manifesta nel suo essere pronto a relativizzare i propri fini – nel caso in cui essi entrino in conflitto col valore proprio delle altre creature – e in ogni caso di giustificarli, secondo coscienza, davanti a se stesso e al suo Creatore (p. 133).

7. Conclusione

Mi auguro che l'*as-saggio* sulla lettura delle polarità del rapporto tra l'uomo e il resto del creato alla luce della sintassi abbia fatto emergere sufficientemente la ricchezza di tale paradigma e la capacità insita in esso di illuminare il mistero trinitario e di mostrarne la rilevanza per tutta la fede cristiana e la comprensione della realtà del cosmo e della storia alla luce del Dio unitrino. La sintassi può davvero, quindi, rappresentare un termine chiave per la teologia trinitaria.

Ho voluto intenzionalmente definire questo mio tentativo, nel sottotitolo di questo contributo, come una «riscoperta» di un concetto chiave, per esprimere in tal modo il debito nei confronti di Basilio e della sua geniale riflessione teologica; tuttavia la constatazione dell'assenza di tale paradigma nella riflessione teologica contemporanea mi porta a concludere queste mie considerazioni, nate dal confronto con la proposta teologica di A. Ganoczy, con l'auspicio che queste pagine siano accolte come un invito a un rinnovato compito per la teologia trinitaria: investigare, a partire dalle acquisizioni del paradigma della sinergia, le potenzialità che il paradigma della «sintassi» trinitaria può dispiegare nella contemplazione del mistero trinitario e delle sue insondabili ricchezze, nella ricerca delle forme grazie alle quali tale «sintassi» possa segnare lo stile di un «linguaggio» umano che sempre più voglia essere riflesso dell'ineffabile «linguaggio» divino.

Sommario

Lo scopo di questo contributo è di mostrare come il paradigma della «sintassi», che l'autore «riscopre» a partire dall'apporto teologico offerto da Basilio di Cesarea e dal confronto con il pensiero di A. Ganoczy e del suo paradigma della «sinergia», possa efficacemente rappresentare un concetto chiave della teologia trinitaria. Le

ragioni a favore della rilevanza teologica di tale paradigma sono essenzialmente due: la prima è la possibilità che offre di coniugare due momenti ineludibili dell'approccio al mistero trinitario, nella sfida sempre vivace e avvincente di riuscire a dare ragione del rapporto paradossale tra l'unità e la pluralità trinitaria in Dio, e cioè la consustanzialità delle tre persone divine, da una parte, e la taxis trinitaria dall'altra. La seconda ragione è la capacità che il paradigma della sintassi porta con sé di valorizzare le costanti «asimmetrie» nelle polarità paradossali della fede alla luce del mistero del Dio unitrino, mostrando così come il mistero trinitario sia davvero il principio architettonico di tutta la vita cristiana.

UNITÀ DI DIO: *QUAESTIO PRINCEPS* DELL'ONTOLOGIA TRINITARIA

LUBOMIR ŽAK

PATH 11 (2012) 439-464

1. Necessità di una precisazione terminologica

Che il termine «ontologia trinitaria» abbia una diffusione assai ampia nell'ambito filosofico e teologico è un dato di fatto facilmente verificabile. Basta, infatti, inserire le parole «Trinitarian ontology» in un motore di ricerca per trovarsi di fronte a numerosissimi riferimenti bibliografici riguardanti l'argomento indicato dal lemma. Tuttavia, proprio a contatto con l'ampia bibliografia sull'ontologia trinitaria sorgono domande come queste: che cosa si intende esattamente con tale termine? Si tratta di una specifica impostazione dell'ontologia in quanto tale, di una corrente/scuola filosofica/teologica o semplicemente di un particolare riferimento ad alcune tematiche della metafisica/ontologia? E ancora: esiste un'unica «ontologia trinitaria», oppure si può e si deve parlare di più «ontologie trinitarie»? È evidente che la trattazione del presente contributo deve essere preceduta dal tentativo di una risposta, seppur rapida e incompleta, a queste per niente superflue domande.¹

¹ Finora manca una presentazione completa e sistematica dello sviluppo storico dell'idea di «ontologia trinitaria» e delle sue formalizzazioni filosofico-teologiche. Tra le presentazioni più esaustive – pur nella sua limitatezza (trattandosi di una rassegna solo parziale dello sviluppo dell'idea dell'ontologia trinitaria nel mondo di lingua tedesca) – si veda S.M. WITTSCHIER, *Kreuz Trinität Analogie. Trinitarische Ontologie unter dem Leitbild des Kreuzes dargestellt als ästhetische Theologie*, Echter, Würzburg 1987, pp. 111-149 (b. *Schillernde Mannigfaltigkeit. Exkurs durch die Einzelentwürfe*). Per uno sguardo estremamente provvisorio si veda L. ŽAK,

Anche se alcuni autori considerano la pubblicazione, nel 1976, del noto saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Klaus Hemmerle² come il momento in cui la proposta di un'ontologia trinitaria sarebbe finalmente salita alla ribalta, il teologo tedesco non è né l'inventore di tale termine né il primo ad aprire la discussione sul suo significato e sulle intuizioni in esso contenute. Una delle prime riflessioni sugli sviluppi dell'ontologia trinitaria appare già nel 1956 a firma di J. Ernest Davey,³ preceduta dalle opere di Theodor Haecker, Hans Eduard Hengstenberg, Wilhelm Moock e Clemens Kaliba,⁴ scritte con l'intenzione di contribuire al rinnovamento della metafisica alla luce del mistero e della rivelazione di Dio Trinità, opere in cui accanto ai termini *Analogia trinitatis*, *Wort-Ontologie* e *trinitarische Metaphysik* compare anche quello di *trinitarische Ontologie*. Il successivo diffondersi del termine e dell'intuizione di un'ontologia nuova, cioè trinitaria, continua a interessare filosofi e teologi di lingua tedesca (Erich Przywara, Walter Kern, Heribert Mühlen, Klaus Hemmerle, Johann Auer, August Brunner, Hartmut Beck, Ferdinand Ulrich e altri), ma inizia ad avere per protagonisti anche filosofi e teologi di altre aree linguistiche, soprattutto di quella italiana e di quella inglese.

Se si tratta di indicare una proposta dell'ontologia trinitaria nel senso proprio del termine (caratterizzata, perciò, da un suo utilizzo), Hemmerle⁵

Verso un'ontologia trinitaria, in P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 5-18.

² Il saggio uscì presso la casa editrice Johannes Verlag (Einsiedeln), fondata e diretta da H.U. von Balthasar (si veda la ristampa nelle *Ausgewählte Schriften* di K. HEMMERLE, *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, vol. 2, Herder, Freiburg i.B. 1996, pp. 124-161); cf. la tr. it. a cura di T. FRANZOSI: K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1994².

³ Si veda J.E. DAVEY, *Lines of Approach to a Trinitarian Ontology*, in «The Hibbert Journal» 55 (1956) 223-232.

⁴ Mi riferisco a T. HAECKER, *Schöpfer und Schöpfung*, Hegner, Leipzig 1934; H.E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Bonifacius Verlag, Paderborn 1940; W. MOOCK, *Briefe über die heilige Dreifaltigkeit*, Laumann, Dülmen i.W. 1949; C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1952.

⁵ All'ontologia trinitaria di Hemmerle sono stati dedicati studi di E. SIREGAR, *Sittlich handeln in Beziehung. Geschichtliches und personales Denken im Gespräch mit trinitarischer Ontologie*, Univ.-Verlag, Freiburg i.B. 1995; A. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*, Echter, Würzburg 1998; M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit. Eine kritische Analyse*

può essere considerato a buon titolo il capostipite di un'importante corrente di pensiero (Pasquale Foresi, Giuseppe M. Zanghì, Piero Coda, Mario Mantovani e altri) la quale – traendo ispirazione dalla spiritualità di Chiara Lubich e avendo nel movimento dei Focolari e nelle sue strutture formative e culturali un'autorevole «cassa di risonanza»⁶ – è diventata il punto di riferimento per molti tra coloro che, sulla via della ricerca, entrano in dialogo con le suggestioni riguardanti il rinnovamento della metafisica e dell'ontologia. Ovviamente, l'utilizzo del nostro termine in connessione con l'idea di un'ontologia trinitaria non si limita alla «scuola focolarina». Vi è, ad esempio, John Milbank, teorico del progetto «Radical Orthodoxy», il quale porta avanti ormai da tempo la proposta di una «Trinitarian ontology of peace».⁷ Ma vi sono, in particolare, studiosi che adottano il termine «ontologia trinitaria» per indicare quella prospettiva fondativa ed ermeneutica che intravedono presente, con differente gradualità di teoretizzazione e di applicazione, nelle opere e nel pensiero di diversi grandi autori cristiani del passato (che mai sono ricorsi a tale termine): dai Padri della Chiesa come Gregorio Nazianzeno e Agostino fino a Bonaventura e Lutero, da Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti fino a Pavel A. Florenskij, Sergej N. Bulgakov e Lev P. Karsavin, da Edith Stein e Karl Rahner fino a Hans Urs von Balthasar, Ioannis Zizioulas e altri ancora. Tra coloro che non adoperano il termine «ontologia trinitaria», ma di fatto si impegnano a elaborare una nuova metafisica (chiamata «genetica») e una nuova ontologia traendo ispirazioni speculative dalla verità del dogma della SS.ma Trinità, va citato Fernando Rielo Pardal, filosofo, saggista e poeta, fondatore dell'Istituto religioso «Idente» e ideatore di Congressi mondiali di metafisica.⁸

des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle, Echter, Würzburg 2000; M. FENSKI, *Klaus Hemmerle und die Ökumene. Weggemeinschaft mit dem dreieinen Gott*, Schöningh, Paderborn 2002; V. DE MARCO, *Il pensiero filosofico di Klaus Hemmerle. Dalla fenomenologia del sacro all'ontologia trinitaria*, Cittadella, Assisi 2008.

⁶ Mi riferisco all'editrice Città Nuova e alla sua linea editoriale, alla rivista culturale «Nuova Umanità» (che ospitò e continua a ospitare articoli sul tema del rinnovamento della metafisica e dell'ontologia in chiave trinitaria), come anche all'Istituto universitario *Sophia* (Loppiano) e al suo indirizzo di ricerca e di proposta formativa.

⁷ Cf. J. MILBANK, *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics*, in «Modern Theology» 11 (1/1995) 119-161.

⁸ Per una maggiore conoscenza dell'iniziativa cf. gli Atti del quarto Congresso: P. ZORDAN - D. MURRAY - R. BADILLO - M. LAFUENTE (edd.), *Proceedings Metaphysics 2009. 4th World Conference (Rome, Novembre 5-7, 2009)*, Fondazione «Idente» di Studi e Ricerca, Madrid 2001.

Si può dire che tra tutti questi indirizzi vi sia un'unica idea dell'ontologia trinitaria e un'unica modalità della sua attuazione? Si può affermare, ad esempio, che ciò che intende per ontologia trinitaria Hemmerle sia inteso esattamente così anche da Milbank? I presupposti e i percorsi di speculazione, gli strumentari concettuali e gli orizzonti ermeneutici adoperati per realizzare le loro proposte sono gli stessi? Personalmente ritengo che la risposta non possa essere affermativa, nonostante vi sia chi professa un concetto ampio, "ecumenico" di ontologia trinitaria, affermando che essa, per la sua stessa configurazione, «non intende offrire un sistema e neppure una tavola codificata e definitiva di categorie, quanto piuttosto dischiudere un plausibile orizzonte d'interpretazione per sé aperto e dialogico».⁹ Il fatto che esistano non solo più di una proposta, ma anche più di un modello di ontologia trinitaria (e, quindi, differenti «ontologie trinitarie») è determinato, da una parte, dalla differenza tra le filosofie di partenza e di riferimento dei primi e degli attuali propugnatori della «nuova» ontologia; dall'altra, da una scelta non del tutto omogenea di quello che dovrebbe essere l'oggetto formale e materiale di un'ontologia trinitaria e, insieme, delle aree di applicazione di quest'ultima.¹⁰

Tuttavia, le differenze tra i modelli di ontologia trinitaria sono dovute anche, e prima di tutto, alla diversità nel concepire il nesso tra l'ontologia e il dogma della SS.ma Trinità e, di conseguenza, tra la specificità dell'orientamento prospettico della prima e la specificità della spiegazione che si dà del secondo. Infatti, alla domanda: «L'ontologia trinitaria rappresenta un particolare modo di interpretare il dogma trinitario, oppure è il dogma a determinare una particolare concezione dell'ontologia?», i modelli rispon-

⁹ P. CODA, *Trinità: 2. L'ontologia trinitaria*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di teologia*, ed. it. a cura di P. CODA, Borla - Città Nuova, Roma 2005, p. 1414.

¹⁰ Questa scelta si concretizza in almeno tre tipi di impostazione metodologica e tematica: quello che ritiene essenziale per l'ontologia trinitaria uno studio sull'impronta trinitaria nell'essere della realtà creata, in particolare nell'essere uomo come persona: *imago trinitatis*; quello che primariamente punta sulla questione dell'essere unitrino di Dio quale argomento fondativo del pensiero ontologico-trinitario; infine quello che si concentra sullo studio delle dinamiche trinitarie della società. Se il primo tipo di impostazione connette l'ontologia trinitaria strettamente, e in alcuni esclusivamente, con la cosmologia e l'antropologia; se il secondo ne fa l'anima della riflessione speculativa sulla Trinità immanente e, tramite e a partire da essa, su tutto ciò che viene alla luce grazie all'opera della Trinità economica; il terzo gruppo è interessato a esaminare in modo particolare la possibilità di ripensare sull'orizzonte dell'ontologia trinitaria i temi di sociologia, di politologia o di economia.

dono o in modo completamente differente o con differenti accentuazioni. Ma, visto che tale dogma è in ogni caso rilevante per ogni modello, sul differenziarsi dei modelli influisce altresì la differenza nell'interpretare la verità trinitaria,¹¹ riscontrabile presso i fautori delle recenti e meno recenti proposte di un'ontologia trinitaria. Non per ultimo, poi, la causa della diversità sta nelle differenti definizioni della stessa ontologia (e della metafisica). Se, ad esempio, Hemmerle intende per ontologia la dottrina «dell'ente e dell'essere», aggiungendo che essa «può interessare soltanto laddove risulta sensato l'interrogativo: cos'è l'essere, cos'è l'ente di per sé?»,¹² e se – ampliando tale prospettiva – Coda specifica che con essa non «si tratta della conoscenza di qualcosa di particolare, di un genere di realtà piuttosto che di un altro: ma dell'orizzonte stesso entro il quale si attua ogni conoscenza»,¹³ allora va detto che non è questa l'idea che ha dell'ontologia Rielo Pardal. Egli, infatti, la definisce una «scienza, fondata sulla metafisica, che studia l'esperienza rivelata di uno spirito personale creato, inabitato dalla divina presenza costitutiva, che è unito immediatamente alla Santissima Trinità dalla stessa Santissima Trinità».¹⁴ Dunque, essa «ha per oggetto l'ambito *ad extra* della concezione genetica del principio di relazione nella persona creata, cioè la “divina presenza costitutiva nello spirito creato con lo spirito creato”».¹⁵

Tutto ciò significa che ogni proposta ontologico-trinitaria andrebbe analizzata a parte, per far emergere la specificità della sua impostazione e dei suoi obiettivi. Tanto più, se il nostro termine si trova spesso inserito, negli scritti degli studiosi interessati dell'ontologia trinitaria, in una stretta relazione – a volte non ben definita (e in certi casi persino sinonimica) – con

¹¹ Il filosofo russo Ivan V. Kireevskij intravede in tale rapporto di determinazione la caratteristica di ogni filosofia. Per dirla con le sue parole: «La dottrina sulla SS.ma Trinità non attrae la mia mente solo perché è il centro supremo delle sante verità comunicateci per mezzo della rivelazione, ma anche perché, occupandomi di filosofia, sono giunto alla convinzione che *l'orientamento della filosofia dipende, sin dal suo principio, dal concetto che noi abbiamo della SS.ma Trinità*» (citato in P.A. FLORENSKIJ, *Significato dell'idealismo*, a cura di N. VALENTINI, Rusconi, Milano 1999, pp. 161-162, corsivo nostro).

¹² HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, p. 25.

¹³ CODA, *Trinità*: 2., p. 1412.

¹⁴ M.-L. GAZARIAN, *Fernando Rielo: un dialogo a tre voci*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2000, p. 144.

¹⁵ J.M. LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, in F. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni secondo il modello genetico*, Ed. Fundación Fernando Rielo, Madrid 2001, p. 21; si veda anche F. RIELO PARDAL, *Esperienza mistica e linguaggio*, in ID., *Le mie meditazioni*, p. 42.

termini come «ontologia della relazione», «ontologia agapica», «metafisica della carità», «filosofia dell'*homoousia*», «metafisica trinitaria» e altri simili. Forse anche per questo motivo, notando, già a partire dalla non chiarezza semantica del nostro termine, una certa fluidità concettuale delle proposte ontologico-trinitarie, i sostenitori della metafisica e dell'ontologia (o, meglio, della filosofia dell'essere) «classica», cioè tomista, non sembrano essere del tutto convinti della serietà dei loro autori e propugnatori. Di conseguenza, è per questa – non certo unica – ragione che entrambe le parti chiamano in causa Tommaso d'Aquino e la sua metafisica/filosofia dell'essere. Gli uni,¹⁶ per rimarcare la differenza tra quest'ultima e le proposte di un'ontologia trinitaria; gli altri,¹⁷ per dimostrare il contrario, convinti che il pensiero dell'Aquinate contenga alcune lampanti intuizioni ontologico-trinitarie.

Come si può immaginare, le due interpretazioni del pensiero di Tommaso si differenziano soprattutto quando gli studiosi si interrogano sulla comprensione tommasiana dell'unità trinitaria di Dio. Nonostante il raffronto tra gli esiti di tali interrogazioni sia di grande interesse per il nostro argomento, la presente riflessione si limiterà solo ad approfondire, a colpi di sonda, il tema dell'unità di Dio, così come esso viene trattato da parte di quelli che, a mio avviso, sono da annoverare tra i più stimolanti modelli di ontologia trinitaria: il modello nato con la, e attorno alla, proposta di Hemmerle,¹⁸ il modello

¹⁶ Si veda, a mo' di esempio, la posizione di H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, pp. 118-124, 387-405, 502-513; cf. inoltre M. LEVERING, *Scripture and metaphysics: Aquinas and the renewal of Trinitarian theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, pp. 197-235; S. PARENTI, *Una questione sull'ontologia trinitaria*, in «Sacra Doctrina» 53 (4/2008) 246-278.

¹⁷ Cf. P. CODA, *Quaestio de alteritate in divinis: Agostino Tommaso Hegel*, in «Lateranum» 66 (3/2000) 509-528; M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICCHESE - P. CODA - L. ŽAK (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-223; ID., *Dio e la differenza in Tommaso d'Aquino. Spunti di ricerca*, in L. CONGIUNTI - G. PERILLO (edd.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 2009, pp. 253-272; ID., *L'«atto puro» e l'amore. Quale rapporto, a partire dalla considerazione del pensiero di Tommaso d'Aquino?*, in A. PELLI (ed.), *L'essere come amore. Percorsi di ricerca*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 11-36.

¹⁸ Tra le altre significative proposte di un rinnovamento dell'ontologia alla luce della rivelazione del mistero trinitario di Dio andrebbe ricordata quella di von Balthasar, messa in evidenza dallo stesso Hemmerle (cf. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, pp. 23-24) e in profonda sintonia con le intuizioni filosofico-teologiche di quest'ultimo. Cf. E. TURPE, *La logique de l'amour*, in «Revue théologique de Louvain» 29 (1998) 202-228.

sviluppatosi nel mondo della filosofia e teologia russe a cavallo tra '800 e '900 e, infine, il modello proposto da Rielo.¹⁹

2. Unità di Dio secondo il «modello di Hemmerle»

Rimane sorpreso chi, partendo dall'idea del significato fondativo della verità trinitaria per l'ontologia, pensa di trovare in *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* una sistematica trattazione del tema dell'unità di Dio, dando per certo che la riflessione sull'ontologia trinitaria non debba che essere preceduta da un rigoroso approfondimento dell'argomento trinitario in quanto tale. Eppure il teologo tedesco non lascia cadere tale tema nell'oblio: semplicemente l'affronta indirettamente, percorrendo cioè la via della fenomenologia,²⁰ una fenomenologia del reale, e quindi anche della realtà della vita in sé, intimamente connessa con uno sguardo fenomenologico sulla religione e sul cristianesimo quale religione ed esperienza del *Logos* rese possibili grazie alla e tramite la persona di Gesù Cristo e, insieme, grazie alla predisposizione per così dire connaturale (o strutturale) dell'uomo a vivere l'esperienza del *Logos* "dal di dentro", come un momento che gli "appartiene" e che esprime e completa le dinamiche più profonde del suo stesso umano vivere, pensare e parlare.

Confrontandosi fenomenologicamente con tale esperienza l'uomo, da una parte, sta di fronte al «ritmo del darsi» che vibra in tutto ciò che il *Logos* incarnato fa ed è: in relazione sia a colui che lo ha inviato sia agli uomini verso i quali è stato inviato; dall'altra, riconosce che questo ritmo è lo stesso su cui si fonda il «carattere verbale», dinamico-processuale, del suo essere-uomo, della sua identità ontologica. Hemmerle lo definisce il «ritmo dell'essere»²¹ o, semplicemente, l'*agápe*, facendo capire che il darsi di Dio in Gesù fu orientato a ridonare all'umanità la sensibilità proprio di questo ritmo e la forza per potersi sintonizzare con esso. Per fare ciò, Dio proferì

¹⁹ Indubbiamente il «modello genetico» di Rielo non è tra i più conosciuti. La sua importanza, però, è determinata dal tentativo – in via di progressiva realizzazione – della comunità «Identé» di promuovere a partire da esso una spiritualità (anzi una mistica) e una conseguente prassi trinitaria, di cui i primi destinatari sono i giovani. Si veda, a questo proposito, la *Carta fondazionale del Parlamento Universale della Gioventù* (scritta da F. RIELO PARDAL), in *Identés 50°. Cinquantésimo anniversario della fondazione dell'Istituto Id di Cristo Redentore, Missionarie e Missionari Identés*, Lombar Key, Bologna 2009, pp. 53-63.

²⁰ Cf. BÖHNKE, *Einheit in Mehrursprünglichkeit*, p. 220.

²¹ HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, p. 50.

la propria Parola in parole umane: sottoponendosi, cioè, alle condizioni di colui che rappresenta il suo altro-da-sé, egli si diede secondo la misura del comprendere e del parlare degli uomini.²² Il fatto è che il darsi di Dio è un evento trinitario: in esso si dischiude la Trinità immanente, ma esso è anche l'invito a partecipare a «ciò che vi è di più intimo in Dio».²³ Quando l'uomo, «essendo-in-Cristo»,²⁴ accoglie in sé, come suo, il ritmo dell'evento trinitario, gli si dischiude di fronte quella che è la legge universale dell'essere.²⁵ E vede che egli stesso «raggiunge il proprio compimento e realizza il proprio essere-sé, quando mette in atto la propria relazionalità, il proprio essere oltre-sé [*Über-sich-hinaus*], il proprio posseder-si mediante il donarsi [*Sich-Haben im Sich-Geben*], il proprio essere proiettato-verso-un-altro e per-un-altro».²⁶

Quale è, nella prospettiva ontologico-trinitaria delle *Tesi*, l'idea che Hemmerle ha dell'unità trinitaria di Dio lo si può intuire solo da questi e altri simili – tuttavia sempre brevi – riferimenti al tema del darsi-per-riaversi quale ritmo dell'essere. Per saperne di più bisogna prender in mano un altro suo saggio, pubblicato anch'esso nel 1976: *Vorspiel zur Theologie*. Qui, ispirandosi alla metafora del gioco e applicandola già alla rivelazione di Dio in Gesù, il teologo tedesco chiama la vita trinitaria il gioco per eccellenza. Dire «unità di Dio» significa indicare un unico gioco che coinvolge più partecipanti e che ha un'unica origine: il gioco «del ripetersi e del compiersi dell'amoroso via-da-sé e verso-di-sé, del suo contemporaneo chiudersi e aprirsi».²⁷ Di conseguenza, Hemmerle la definisce un'unità in atto, spiegando che ciò che la caratterizza è l'incremento (*Steigerung*). Infatti, si tratta dell'unità di una stessa «vita che, promanando da più, ma tuttavia essenzialmente uguali punti di origine, scorre in più direzioni. Ma il dove, in ogni direzione, è per il da-dove un suo di “più” – e sta proprio

²² Cf. *ibid.*, pp. 32-33.

²³ *Ibid.*, p. 66.

²⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 66.

²⁶ *Ibid.*, pp. 66-67 (citazione rivisitata secondo l'originale). E scrive ancora: «In nessun altro contesto la radicalità dell'essere-oltre-sé e proprio in virtù di ciò anche dell'essere-in-sé emerge così chiaramente come nella dottrina delle processioni intratrinitarie. Basti ricordare l'idea che Bonaventura ha di Dio come suprema bontà e il cui puro permanere-in-sé è pura effusione-di-sé» (HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, p. 73).

²⁷ K. HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie*, in ID., *Unterwegs*, p. 112.

qui l'identità interna di questa vita».²⁸ Allo stesso tempo si tratta di una vita contrassegnata – per dirla con il riferimento alla metafora del gioco – dall'essere-uno dei giocatori e del gioco. Nel senso che non «vi è il Padre, il Figlio e lo Spirito *e solo dopo* il loro gioco, il loro esser-Dio; non vi è la divinità, l'essenza divina *e solo dopo* i giocatori che la mettono in scena. Il gioco divino – e quindi Dio stesso – non è qualcosa che sarebbe aldilà, prima, fuori del suo e dopo il suo “reciproco-dar-si”».²⁹ Dire ciò, però, significa esprimere non soltanto l'uguaglianza e l'unità dei tre e la loro assoluta identità con il gioco, ma anche l'idea della loro assoluta differenza.³⁰ Ma quale può essere la “traslitterazione” teologica della metafora del gioco?

Hemmerle parte dalla dottrina dell'irreversibilità della direzione in cui scorre la vita trinitaria: l'apertura, l'incondizionato inizio della vita trinitaria è la paternità del Padre. Se, però, ciò è vero, allora

l'inizio dell'inizio è il Figlio: è lui l'interesse del Padre, il suo futuro, che il Padre si è preparato. Il Figlio è la Parola alla quale il Padre è indirizzato, è il bene incondizionato che dischiude il suo grembo. Il Figlio proviene completamente dal Padre, è pieno di gratitudine verso il Padre e così – siccome l'essere-buono significa donarsi – egli è il rivolgersi, il ritorno al Padre. Entrambi si donano reciprocamente, e così accade la Concordia, la Presenza, lo Spirito. Il Padre è nel Figlio, il Figlio nel Padre. Lo Spirito fa sì che Padre e Figlio siano presenti l'uno per l'altro, concede a entrambi, nel loro provenire-da, il loro immediato andare-uno-verso-l'altro.³¹

Ma anche lo Spirito si dà a un altro da sé, è indirizzato-a: dato che il Padre è l'origine del dar-si, egli è anche la mèta, ossia colui verso il quale la vita trinitaria ritorna. E quel «verso il Padre è la dinamica dello Spirito».³²

Il teologo tedesco riprende e approfondisce questo stesso tema anche in altri saggi come, ad esempio, in *Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis der Einheit* del 1994³³ e *Leben aus der Einheit*.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

²⁹ *Ibid.*, pp. 112-113.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 113.

³¹ *Ibid.*, p. 114.

³² *Ibid.*, p. 117.

³³ Cf. K. HEMMERLE, *L'uno distintivo. Note sull'interpretazione cristiana dell'unità*, in *ID.*, *Tesi di ontologia trinitaria*, pp. 83-110.

Eine theologische Herausforderung del 1995 (postumo).³⁴ In questo propone una meditazione sulla vita trinitaria alla luce della Scrittura, in particolare della tradizione giovannea, mettendo l'accento sulle dinamiche, sui presupposti e sulle implicazioni della partecipazione ad essa dell'uomo. Ciò che caratterizza tale vita è il reciproco essere l'una nell'altra delle tre persone, il loro reciproco dire: «Io sono in quanto tu sei, e proprio questo è il mio essere».³⁵ Hemmerle insiste sul significato ontologico dell'espressione: «Essere l'una nell'altra», sul fatto cioè che con essa si indica qualcosa che è dell'essere in quanto essere, qualcosa che ci permette di pensare Dio come «un unico *actus*, un unico accadere», come colui che è, e «in questo “è” è contenuta la pienezza delle relazioni».³⁶ Al contempo, facendo riferimento alla dottrina dell'unità di Dio esposta nell'*Hexameron* di Bonaventura, ribadisce che affinché l'unità trinitaria possa essere pensata nella sua pienezza ontologica, essa non può essere pensata come “binità”, nonostante il rapporto dei due permetta che sia in atto la dinamica dell'essere l'uno nell'altro. Il fatto è che solo la presenza di un terzo garantisce che l'unità non venga minacciata dall'auto-chiusura dei due, da una privazione di libertà o da un “egoismo collettivo”. Per dirla con altre parole, un'unità «raggiunge la sua misura perfetta solo nel comunitario essere-uno di due i quali, donandosi l'uno all'altro e l'uno con l'altro, vanno al di là di sé [*sich übersteigen*] in un terzo, in uno che è il terzo».³⁷

Come si può notare, Hemmerle, pur volendo rimanere nell'ambito della speculazione ontologico-trinitaria, non si preoccupa di legare le sue spiegazioni all'utilizzo dello strumentario terminologico che, quanto alla comprensione in chiave ontologica della Trinità immanente, veniva e viene adoperato da coloro che preferiscono seguire la via sicura della metafisica «classica». In fondo, sta qui, nello stabilire un legame nuovo con i termini “vecchi”, uno dei punti di svolta che dovrebbe contraddistinguere la nuova ontologia; ossia in un loro ripensamento. Che consiste, come l'autore fa

³⁴ Cf. K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, tr. it. a cura di V. DE MARCO, Città Nuova, Roma 1998.

³⁵ *Ibid.*, p. 41. Sta qui il significato più profondo di ciò che intende suggerire il termine «pericoresi» (cf. *ibid.*, p. 33). Per una dettagliata analisi di quest'ultimo, coerente con l'ontologia trinitaria di Hemmerle, si veda K. HEMMERLE, *Wahrheit und Liebe - ein perichoretisches Verhältnis*, in *Id.*, *Unterwegs*, pp. 315-332.

³⁶ HEMMERLE, *Partire dall'unità*, p. 63 (citazione rivisitata secondo l'originale).

³⁷ *Ibid.*, p. 64 (citazione rivisitata secondo l'originale).

capire già nelle *Tesi*, nell'inserimento dei termini "vecchi" nella cornice della concezione dinamica (relazionale/agapica) del dogma trinitario. Tale scelta permette di ridefinire il concetto di sostanza, ma anche di persona. Se del primo si occupa nelle *Tesi*,³⁸ al secondo accenna in *Leben aus der Einheit*.³⁹ Ma egli tenta anche una ridefinizione dei trascendentali, partendo dal presupposto che se essi sono «colori elementari dell'essere» e se l'essere è *l'actus*, «l'amore che si dona e comunica»,⁴⁰ allora *unum*, *verum*, *bonum* e *pulchrum* sono manifestazioni dell'amore. Ed è in questo contesto che Hemmerle ritorna sul tema del rapporto tra essere e unità di/in Dio Trinità. Egli spiega:

Se la trinitarietà di Dio non è successiva al suo essere, se questo stesso essere è amore e se questo amore non è altro che il suo stesso accadere trinitario, allora il corso dell'essere è condivisione [*Mitteilung*] che non è divisione [*Teilung*] ma far-uno [*Einung*]; e allora è, solo ciò che è in un tale corso di unificazione [*Einigung*]. Essente è unificante, cioè unito. Tutto ciò che è, esiste, è unito con l'unificante e *in esso* con se stesso. [...] Per dirla con altre parole, essere in quanto tale è *communio*, ovviamente una *communio*⁴¹ che non cancella i suoi poli ma li costituisce. Unità verso esterno è unità verso interno – ecco cosa significa essere unità. Essere e unità non sono convertibili; il punto di vista che fa apparire essere come essere è lo stesso che fa apparire unità come unità, tuttavia un'unità compresa come *communio*, come far-uno, dove è, e perciò è uno, solo chi unisce ed è unito.⁴²

Sta qui, in sintesi, la specificità della comprensione hemmerliana dell'unità trinitaria di Dio. Rimane solo da aggiungere che di essa fa parte un'altra intuizione ancora che il nostro teologo connette con il tema della Trinità economica e della sua opera salvifica, e più precisamente con il tema del Cristo crocifisso e abbandonato da lui inteso come «luogo insosti-

³⁸ Cf. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, pp. 51-60. Il cuore dell'intuizione di Hemmerle sta nell'invito a distinguere tra il termine e la *res* significata. Nel caso del termine «sostanza» egli invita a riconoscere la dinamicità della sua *res*. Egli spiega: «La stabilità, l'essere-se-stessi, e il distinguersi non sono altrettanti punti di arrivo in cui l'accadere si svuota e perde il significato; essi sono piuttosto confini che fanno rifluire l'accadere in se stesso, sono la "pel-le" che racchiude la vibrante unità [*spannungsvolle Einheit*] di un accadere» (*ibid.*, p. 59).

³⁹ Cf. HEMMERLE, *Partire dall'unità*, pp. 65-67.

⁴⁰ Cf. K. HEMMERLE, *Das neue ist älter. Hans Urs von Balthasar und die Orientierung der Theologie*, in *Id.*, *Unterwegs*, p. 208.

⁴¹ Sul rapporto tra *communio* (*Gemeinschaft*) e persona/e si veda HEMMERLE, *Partire dall'unità*, pp. 65-67.

⁴² HEMMERLE, *Das neue ist älter*, p. 210.

tuibile in cui la vita trinitaria si rivela e si apre alla nostra vita». ⁴³ Si tratta dell'intuizione della *kenosi* intratrinitaria. Hemmerle non la tratta in modo sistematico, preferendo tematizzarla esplicitamente solo poche volte. Ad esempio, quando spiega il come dell'essere «l'una nell'altra» delle persone divine (e anche umane), il come dell'essere-amore-relazione. In quel caso parla della dinamica del «perdersi in ogni altro per potersi proprio per questo rialzare ed "essere"». ⁴⁴ La ripresa e l'approfondimento di questa intuizione – alla luce della dottrina trinitaria e cristologica di Chiara Lubich – caratterizzano la fase successiva dello sviluppo del modello di Hemmerle, che vede impegnato, ormai da molto tempo e con risultati significativi, in modo particolare P. Coda. Il suo contributo a un approfondimento della proposta di Hemmerle parte dalla consapevolezza della necessità di ripensare l'unità trinitaria di Dio non prescindendo dalle categorie dell'uno e dell'essere proprie della grande tradizione teologica e filosofica, ma ritrovandole trascese e trasfigurate «nell'originalità del significato biblico dell'*agápe* desunta e compresa nella luce dell'evento pasquale». ⁴⁵ Una luce che evidenzia la centralità, per la prospettiva ontologico-trinitaria, del concetto di «non-essere» intra-trinitario. Con esso si deve intendere quel nulla-di-sé-per-amore che si manifesta nel Figlio di Dio incarnato soprattutto nell'ora dell'abbandono sulla croce e che, mediante lui, si dà come il mistero più profondo dell'essere-persona delle persone divine: mistero

⁴³ HEMMERLE, *Partire dall'unità*, p. 121.

⁴⁴ K. HEMMERLE, *Leben aus der Einheit. Eine theologische Herausforderung*, Herder, Freiburg 1995, p. 53. Trovandosi, in un altro passaggio, sull'alto crinale dell'intersezione tra l'orizzonte cristologico e quello intratrinitario, e riferendosi alla manifestazione di Dio e della sua vita in Cristo crocifisso e abbandonato, il teologo tedesco spiega: «Qui raggiungo quella nuova ontologia trinitaria in cui scopro una logica degna di attenzione, un circolo mirabile che può forse essere descritto così: Dio è amore; amore è donare-se-stessi; donare-se-stessi significa perdere e non-essere; ma il non-essere è espressione dell'amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza, e questa pienezza è di nuovo un donarsi e un perdersi nel nulla. Questo circolo, questa Pasqua permanente, questo oltrepassare nel nulla e attraverso il nulla, in lui, è il nostro circolo di vita» (*ibid.*, p. 153).

⁴⁵ P. CODA, *A mo' di prefazione: Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in P. CODA - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure percorsi prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, p. 15. Per quanto riguarda il tema dell'ontologia trinitaria nell'opera di Coda, oltre alla già citata voce *Trinità*: 2., si vedano P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984; ID., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; ID., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011 (in particolare cf. 1.4. *L'ontologia trinitaria sprigionata dalle «viscere della rivelazione»*, pp. 521-583).

della contemporaneità del loro essere uno ed essere distinte. Di conseguenza si può dire:

Ogni divina persona, proprio *perché non è*, è: perché non è sussistenza chiusa in sé, ma è sussistenza che è dono senza residui di sé (e dunque, in qualche maniera, rinunciando a sé, «non è»), proprio per questo è se stessa, è persona divina nell'unità-distinzione con altre divine persone, nella unità-unicità dell'essere divino come amore.⁴⁶

3. Unità di Dio secondo il «modello russo»

Se è vero che la teologia e la filosofia russe della fine dell'800 e dell'inizio del '900 dimostrano grande interesse per il tema trinitario, soltanto pochi tra i teologi ortodossi e i filosofi russi hanno messo il dogma trinitario al centro della loro ricerca e del loro pensiero in modo così radicale e conseguente come lo si può invece vedere nei fautori del pensiero ontologico-trinitario. Si tratta in particolare di P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin. Tutti e tre iscrivono le loro riflessioni e intuizioni trinitarie nella cornice ecclesiale della fede ortodossa, tuttavia scelgono percorsi di cammino nuovi, distanziandosi dallo stile e dall'impostazione degli autorevoli manuali dell'epoca – nei quali non mancavano certo lunghi trattati *De Deo Uno et Trino*⁴⁷ – e confrontandosi creativamente con la filosofia di Vladimir S. Solov'ev, l'idealismo e, soprattutto, con l'ultimo periodo della filosofia di Friedrich Schelling.

⁴⁶ CODA, *Il negativo e la Trinità*, p. 402; sul tema del «non essere» intratrinitario cf. *ibid.*, pp. 397-409.

⁴⁷ Mi riferisco ai manuali di FILARET (GUMILEVSKIJ), *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie* [Teologia dogmatica ortodossa], Tipografija Il'inskogo monastyrja, Černigov 1865², per la trattazione del dogma trinitario si veda vol. I: pp. 31-189 (§§ 11-72); ANTONIJ (AMFITEATROV), *Dogmatičeskoe bogoslovie Pravoslavnoj Kafoličeskoj vostočnoj Cerkvi* [Teologia dogmatica della Chiesa ortodossa katholika orientale], Tipografija A. Jakobsona, Sankt-Peterburg 1862⁸, pp. 40-80 (§§ 9-68); MAKARIJ (BULGAKOV), *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie* [Teologia ortodosso-dogmatica], vol. I, Tipografija P. Golike, Sankt-Peterburg 1883⁴, pp. 74-348 (§§ 10-50); ID., *Rukovodstvo k izučeniju christianskago, pravoslavno-dogmatičeskago bogoslovija* [Compendio dello studio della teologia cristiana, ortodosso-dogmatica], Sinodal'naja tipografija, Moskva 1913, pp. 15-61 (§§ 9-30); SILVESTR (MALEVANSKIJ), *Opyt pravoslavnogo dogmatičeskago bogoslovija* [Saggio di teologia dogmatica ortodossa], vol. II, Tipografija G.T. Korčak-Novickago, Kiev 1885², pp. 3-643 (§§ 50-150); N. MALINOVSKIJ, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie* [Teologia dogmatica ortodossa], vol. I, Tipografija Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, Sergiev Posad 1910, pp. 143-464 (§§ 12-46).

La prima significativa trattazione russa del tema dell'unità trinitaria di Dio nella prospettiva ontologico-trinitaria si trova in *Stolp i utverždenie Istiny*⁴⁸ di Florenskij, del 1914. Il suo punto di partenza è la ricerca della risposta al problema della complessità e, anzi, dell'antinomicità del reale, inclusa l'antinomicità dell'attività della ragione. La via imboccata dall'autore è di considerare tutto ciò che nei fenomeni, nelle strutture e nelle dinamiche più profonde del reale (preso nel suo insieme e nei suoi particolari) appare antinomico un insieme di frammentate "codificazioni" della presenza spazio-temporale di un'unica realtà trascendente su cui tutto si fonda e che, rendendosi immanente, mantiene in essere tutto ciò che è. Sottostando a tutti i particolari del reale – quale fondamento oggettivo e veritativo di ogni tipo di esistenza –, persino a quelli che si trovano nella reciproca tensione antinomica, essa è in grado di "sopportare" le loro diversità. Ciò è possibile in quanto questa realtà è ontologicamente una *coincidentia oppositorum*. Per descriverla dal punto di vista della gnoseologia, Florenskij la definisce come Soggetto della Verità, l'Io del quale «è un rapporto con il Lui attraverso il Tu. Attraverso il Tu, l'Io soggettivo si fa Lui oggettivo e in questo trova la propria affermazione e oggettivazione come Io». Per dirla con altre parole: «La Verità contempla Sé stessa attraverso Sé stessa in Sé stessa. Ogni momento di questo atto assoluto è assoluto, è la Verità».⁴⁹ Adoperando, invece, il registro della dogmatica, Florenskij definisce questa stessa Verità «la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito». E aggiunge:

Ecco la definizione metafisica della «sostanza-ousía» dell'auto-dimostrabile Soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza. Il Soggetto della Verità è la Relazione di Tre. E siccome la relazione concreta è un sistema di atti di attività vitale, nel nostro caso un *sistema infinito di atti sintetizzati in unità*, ossia un *atto unico infinito*, possiamo affermare che l'ousía della Verità è l'Atto infinito di Tre nell'Unità.⁵⁰

Come si può notare Florenskij non vincola la sua riflessione sulla Trinità immanente a quello che è il tratto tipico della dottrina trinitaria

⁴⁸ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, tr. it. a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Milano 2010.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁰ *Ivi.*

ortodossa: l'idea della monarchia del Padre. Allo stesso tempo si deve ricordare che la prospettiva ontologico-trinitaria sui cui poggiano le sue intuizioni è adoperata all'interno di una cornice ermeneutica ancora più complessa, strutturata attorno a due temi chiave: il tema della rivelazione di Dio come amore e quello del «non-essere» (o della *kenosi*-di-sé) in Dio Trinità.⁵¹ Da una parte, cioè, contemplando il mistero del contemporaneo essere-uno ed essere-tre di Dio e connettendolo con l'idea della verità come atto-relazione-sostanza, Florenskij – riferendosi al *De Trinitate* di Agostino – riconosce nelle parole di Giovanni: «Dio è amore» (1Gv 4,8) la risposta sul come dell'essere-trinitario di Dio: egli non solo ama, ma prima di tutto è amore, è «atto sostanziale di amore, atto-sostanza».⁵² Dall'altra parte, è convinto che essa chieda un radicale ripensamento del concetto della legge d'identità. La nuova concezione di quest'ultima, se interrogata su «perché A è A?», deve rispondere: «perché è non-A»; perché A, non essendo uguale a se stesso nell'ordine eterno dell'essere, «viene ripristinato come A in forza del non-A».⁵³ Ebbene, visto che la logica permette di sostituire il non-A con il B, e dato che nella definizione del B come non-B questo secondo può essere sostituito con il C, e visto inoltre che il non-C può essere sostituito con il primo, con l'A, tutto questo porta a considerare come centrale la categoria logica e ontologica del «non essere», interpretata come uno dei due momenti del ritmo dell'essere amore-sostanza-relazione di Dio. Il primo momento permette di descrivere le relazioni come «amore, dono di sé, come auto-profusione intra-divina delle Ipostasi, come rassegnazione e *kénosis* eterne».⁵⁴ Il secondo, viceversa, consiste nell'«erezione e affermazione eterne dell'Uno da parte dell'Altro», ossia nella reciproca glorificazione e regalità. Florenskij spiega:

Il *primo* momento della vita intra-divina, di cui si è parlato prima, consiste nella consegna reciproca di un *amore tragico*, che *si sacrifica*, consiste nel mutuo svuotarsi, impoverirsi e umiliarsi delle Ipostasi. Il *secondo* momento, che ora consideriamo, è come la corrente inversa, nella sua limpidezza quasi incomprensibile per noi che non abbiamo acquisito lo Spirito e che cono-

⁵¹ Per un approfondimento di tale tema cf. L. ŽAK, *Kenosi di Dio e mistero della Chiesa nella teologia di Pavel A. Florenskij*, in «La sapienza della croce» 20 (4/2005) 347-371; 21 (1/2006) 13-37.

⁵² FLORENSKIJ, *La colonna*, p. 82.

⁵³ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 149.

sciamo da vicino solo il Dio del sacrificio. [...] Questo momento dell'*amore che risponde*, dell'amore trionfante che celebra ed edifica l'Amato, questa *trasmissione della gloria* da Ipotesi a Ipotesi, tutto questo è, però, una realtà eterna nell'ordine sovra-temporale della vita trinitaria.⁵⁵

L'ulteriore sviluppo di tale comprensione dell'essere trinitario di Dio si trova in chiave teologica in Bulgakov, in chiave filosofica in Karsavin. Il primo si occupa del dogma della SS.ma Trinità e del suo significato per il rinnovamento della filosofia in *Tragedija filosofii. Filosofija i dogmat*, del 1920-1921,⁵⁶ dove – sullo sfondo del confronto critico con Kant, Fichte e Hegel – propone un ripensamento della legge d'identità alla luce della dialettica «Io/non-Io» (nel senso: Io = non-Io), amplificandola alla relazione sostanziale tra le Ipotesi divine. Il fatto è che Bulgakov, in quest'opera, comprende l'idea del «non-Io» solo nella logica della radicale alterità interpersonale. La sua piena e creativa apertura all'idea della *kenosi* intratrinitaria avviene soltanto nel 1924.⁵⁷ Essa si trova preannunciata in una predica intitolata *Sila krestnaja*, dove si afferma che il «mistero della croce penetra più in alto e più in fondo, perché in esso si nasconde, in maniera arcana, l'immagine del Dio triipostatico, della Trinità nell'Unità».⁵⁸ Ma viene espli-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁶ Prima ancora che in russo, l'opera è uscita in tedesco: S.N. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1927.

⁵⁷ Per una presentazione dei motivi contestuali-biografici e delle dinamiche esistenziali-spirituali che hanno provocato e contrassegnato la piena entrata del concetto di *kenosi* nella sua teologia trinitaria si veda L. ŽAK, *Fondamenti staurologici del pensiero di Bulgakov*, in «La sapienza della croce» 19 (4/2004) 421-445. Sulla centralità del concetto di *kenosi* per la sua cristologia ed ecclesiologia si veda L. ŽAK, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S.N. Bulgakov*, in «La sapienza della croce» 20 (2/2005) 117-136; 20 (3/2005) 233-253. Cf., inoltre, P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 130-147.

⁵⁸ E continua: «La croce è il sacrificio dell'amore perché l'amore è proprio sacrificio, abnegazione, autorinnegamento, libero annientamento a favore dell'amato. Al di fuori del sacrificio non c'è nemmeno l'accoglienza, non c'è incontro, non c'è vita nell'altro e per l'altro; non c'è nemmeno un'altra benedizione dell'amore se non nell'autoannientamento sacrificale che viene ricompensato da una corrispondente relazione. La croce è la *reciprocità* dell'amore, ma è essa stessa ugualmente reciprocità. Non c'è *un'altra* via dell'amore, un altro cammino della sua sapienza, se non quella della croce. La Santissima Trinità è l'eterna croce, in quanto reciprocità sacrificale dei tre, unica vita, generata dalla libera abnegazione di sé, dal triplice autorinnegamento, dal dissolvimento nell'oceano divino dell'amore sacrificale» (S.N. BULGAKOV, *Radost' cerkovnaja. Slova i poučenija*, Bratstvo im. Prep. Sergija i Obedinenija Pravoslavnoe Dëlo, Paris 1938, p. 6).

citata soprattutto nel saggio *Glavy o Trojičnosti*,⁵⁹ pubblicato in due parti (nel 1928-1930) sulla rivista «Pravoslavna Mysl'». Cercando la risposta al come del contemporaneo Io-sono del soggetto assoluto e Io-sono di ognuna delle Ipostasi divine, e interrogandosi sul rapporto tra l'unica *ousia* e le tre Ipostasi, Bulgakov indica il punto di partenza nel riconoscere che la trinitarietà è radicata nell'essere stesso del soggetto assoluto e che è essa a determinare il suo unico e insieme triipostatico Io-sono. Ciò spiega perché nella Trinità, quale soggetto assoluto ternario, non vi sia alcuna gerarchia delle Ipostasi: queste si danno in un unico e assoluto atto di auto-affidarsi, di auto-consegnarsi. Così ogni Ipostasi «è Io assoluto e nello stesso tempo Tu assoluto e Noi assoluto».⁶⁰ Dato, però, che Dio è amore, allora il darsi delle Ipostasi in un unico atto deve essere compreso come atto sostanziale di amore. Un amore, si capisce, da pensare in un quadro squisitamente ontologico e relazionale, al cui centro si erige la croce come simbolo per eccellenza del reciproco sacrificio di sé dei tre. E sta qui il mistero dell'unità trinitaria di Dio: nel «santo anello dell'amore sacrificale», appunto; poiché «esprimersi solo nell'altro, esprimere attraverso di sé soltanto l'altro, realizzarsi solo nell'altro, creare solo nell'altro e per l'altro»⁶¹ significa offrirsi in sacrificio. Dunque, l'unica natura di Dio triipostatico è da intendere come un atto unico e ternario in cui ogni Ipostasi si esprime, perciò è, «non tramite se stessa, ma mediante le altre Ipostasi, avendo in questo la sua unica espressione».⁶² Ecco perché la croce (la *kenosi*) rappresenta per Bulgakov la categoria chiave della sua ontologia trinitaria.

Successivamente, nella grande trilogia (*L'Agnello di Dio, La Sposa dell'Agnello* e *Il Paraclito*), Bulgakov sviluppa l'interpretazione kenotica dell'unità trinitaria di Dio all'interno dell'impostazione sofologica della sua teologia. Karsavin, da parte sua, l'introduce nel cuore della sua filosofia e metafisica,⁶³ radicalizzandola però al massimo: parlando, cioè, della

⁵⁹ S.N. BULGAKOV, *Capitoli sulla trinitarietà*, tr. it. di G. LINGUA, in P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 67-171.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 106.

⁶¹ *Ibid.*, p. 125 (citazione rivisitata secondo l'originale).

⁶² *Ibid.*, p. 127 (citazione rivisitata secondo l'originale).

⁶³ Una presentazione delle sue intuizioni ontologico-trinitarie si trova in G.A. WETTER, L.P. Karsawins *Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*, in «Orientalia Christiana Periodica» 9 (3-4/1943) 366-405 (pubblicato come *excerpta ex dissertatione ad doctoratum*). Sul tema della *kenosi* in/di Dio cf. L. ŽAK, *La kenosi di Cristo nella «età d'argento» dell'ortodossia russa: la prospettiva di L.P. Karsavin*

morte in Dio. Questo discorso è presente nell'opera filosofico-poetica *Noctes Petropolitanae* e nell'opuscolo *Sofija zemnaja e gornaja*, entrambi del 1922. Ma vanno citati anche i saggi *O načalach. Opyt christianskoj metafiziki*, del 1925, *Perí archón. Ideen zur christlichen Metaphysik*, del 1928, e *Poema o smerti*,⁶⁴ del 1932. Di questi è soprattutto il *Perí archón* a offrire un'apposita trattazione sull'unità di/in Dio. Essa parte dal riflettere sul nesso tra l'unità assoluta (l'una e unica *ousia*) e le tre equipollenti Ipostasi divine. «Ogni Ipostasi è tutta la divinità, è tutta l'*ousia* divina (*essentia*, *esse*), e in tal senso ognuna è infinita».⁶⁵ Allo stesso tempo, però, ogni Ipostasi è anche limitata, essendo determinata dalle altre due nelle quali trova il confine della sua stessa autodeterminazione. Eppure, in forza «della dialettica dell'essere e del non-essere, la presupposta unità delle tre Ipostasi supera la limitatezza di ognuna e ripristina l'assolutezza dell'Assoluto».⁶⁶ Il che è possibile, in quanto ogni Ipostasi «è l'essenza (*ousia*) che è in essere mediante il suo non-essere, che vive mediante la sua morte. Essa è l'amore che vive concretamente, che si attua nel proprio sacrificio di sé».⁶⁷

Detto ciò, Karsavin entra in una spiegazione più dettagliata, sottolineando prima di tutto che la completa differenza, la piena spaccatura tra il Padre e il Figlio è possibile solo grazie alla presenza del terzo, dello Spirito. Ed è così perché il Figlio riceve la sua unità originaria, in quanto indeterminatezza divina, dal Padre. Il Figlio determina questa indeterminata unità nella sua reale differenza dal Padre, l'Indeterminato; egli, *Logos* («molteplicità», «divisibilità»), cioè, divide e distribuisce l'indeterminatezza come il proprio sé, trasformandola in un'infinita molteplicità – che coincide con il non-essere assoluto – e in questo modo torna verso l'unità con il Padre: sacrificandosi si consegna a lui e amandolo muore. Infatti, spiega Karsavin,

La caratteristica ipostatica del *Logos* consiste nella morte come sacrificio di sé (*gšnnhsij*). Eppure il *Logos* è, ed egli, nonostante si divida e muoia,

(1882-1952), in P. CODA - M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 209-229.

⁶⁴ Degli scritti succitati è stato finora tradotto in lingua italiana soltanto questo suo opuscolo; cf. L.P. KARSAVIN, *Poema sulla morte*, in A.D. SICLARI, *L'estetico e il religioso in L.P. Karsavin*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 55-126.

⁶⁵ L.P. KARSAVIN, *Perí archón. Ideen zur christlichen Metaphysik*, Humanitarinių mokslų fakultietio Raštai, Kaunas 1928, p. 16.

⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁷ *Ivi.*

rimane uno e perfetto. Egli viene riunificato mediante lo Spirito. Per mezzo dello Spirito si compie la risurrezione del *Logos* dopo la morte, divenendo possibile il suo essere ipostatico.⁶⁸

Tutto ciò significa che l'unità trinitaria è il movimento: «lo Spirito esce dal Padre *mediante* il Figlio». Dunque, l'Assoluto «ci si presenta come colui che è eternamente in movimento (*pericèrhsij*). Ma questo movimento è anche il suo compimento, la pace. La Triunità è l'Inizio *e* la Fine, il Primo *e* l'Ultimo». ⁶⁹

4. Unità di Dio secondo il «modello genetico» di Rielo Pardal

Il «modello genetico» considera il tema dell'unità di Dio di competenza della metafisica, evidenziando che quest'ultima, in quanto scienza dell'essere, è orientata a occuparsi della «nozione assoluta»: il principio di relazione elevato ad Assoluto.⁷⁰ Per dirla con altri termini: la metafisica ha come oggetto specifico l'idea genetica (cioè relazionale) dell'Assoluto. Rielo distingue due differenti vie del pensiero metafisico: la via dell'ordine razionale e la via dell'ordine rivelato.⁷¹ La *prima* è interessata a esplorare razionalmente la costituzione relazionale dell'Assoluto. Percorrendola, Rielo ribadisce la necessità di pensare l'Assoluto come soggetto in sé relazionale, dato che il contrario lo farebbe apparire «nel vuoto dell'identità assoluta»⁷² (persona = persona, essere = essere). Allo stesso tempo egli, diversamente dalle succitate proposte di ontologia trinitaria, non fonda l'Assoluto – la sua unità – sulla relazione ternaria. Per Rielo la presenza di un terzo non è né logicamente né strutturalmente necessaria. Al contrario, perché venga salvaguardata la semplicità assoluta dell'Assoluto, del suo essere uno, le parti di tale unità non possono essere più di due: un terzo termine risulterebbe essere un «eccedente metafisico». ⁷³ Dunque, l'Assoluto non può essere né meno né più che una «Binità». ⁷⁴

Razionalmente si può arrivare a sapere che essa è composta di due esseri personali (per Rielo persona è la massima espressione dell'essere) che,

⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁰ LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, p. 17.

⁷¹ Cf. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, p. 40.

⁷² Cf. LÓPEZ SEVILLANO, *Introduzione*, p. 17.

⁷³ RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, pp. 39-40.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 40, 162, 166-167; GAZARIAN, *Fernando Rielo*, pp. 132-135.

«lungi dall'essere interscambiabili, affermano sia la loro unità di natura sia la loro distinzione reale».⁷⁵ Questi due essere personali si trovano in un rapporto d'immanente complementarità intrinseca. Con *complementarità* s'intende dire che essi sono necessari l'uno all'altro per costruire l'unità assoluta. Essa è *immanente*: nel senso che i due esseri personali si definiscono tra di loro in modo che non vi sia nulla che li trascenda. È *intrinseca*: per il fatto che il primo essere è tutto nel secondo e il secondo nel primo, «in modo tale che nulla è estrinseco a un essere personale in relazione con l'altro essere personale. Solo così i due esseri personali costituiscono unica *esseità*, unica sostanza, unica essenza, unica natura, unica divinità, unico soggetto assoluto».⁷⁶ Il reciproco essere l'uno nell'altro è, perciò, tale che i due esseri personali sono inseparabili, indivisi e inconfusi. Tutto questo spiega perché Rielo proponga una «concezione genetica» dei termini della metafisica «classica» come essenza, natura, sostanza⁷⁷ e altri, ridefinendoli alla luce dell'idea dell'Assoluto come Binità.

Quanto poi alla *seconda* via della metafisica, quella dell'ordine rivelato, essa porta a parlare di un terzo essere personale, stabilendo che il principio assoluto di relazione, ossia l'Assoluto come relazione, è composto «da tre e solo tre esseri personali», dato che Cristo, che si presenta come incarnazione del secondo essere personale, il Figlio, rivela a sua volta che esiste lo Spirito Santo. La ragione illuminata dalla fede lo può riconoscere in virtù delle funzioni che lo Spirito Santo compie con il riferimento all'immanente complementarità genetica del Padre e del Figlio: lo Spirito, cioè, «sigilla con la sua replica» l'ingenuità attiva del Padre e l'ingenerante attivo del Figlio, liberando così «la concezione genetica, nell'ordine razionale, dal generazionismo». Insomma, il terzo termine, lo Spirito Santo, «indica che la geneticità non si riduce alla generazione».⁷⁸ Detto ciò, Rielo sottolinea che l'intercambio dei tre non è permesso nemmeno nell'ordine rivelato. Il Padre trasmette (ecco la generazione) il suo «carattere ereditario» al Figlio e con il Figlio trasmette (ecco l'espiazione) il suo «carattere ereditario»

⁷⁵ RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, p. 39; cf. anche pp. 166-167.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁷ Spiega Rielo: «In metafisica genetica non esiste la sostanza, identità di "sostanza è sostanza", ma la concezione genetica della sostanza. Chiamo questa concezione genetica della sostanza *congenesì*» (GAZARIAN, *Fernando Rielo*, pp. 132-133).

⁷⁸ RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, p. 40; cf. anche p. 98.

allo Spirito; e lo Spirito «attrae» (ecco l'ispirazione) il «carattere ereditario» del Padre con il Figlio.

La generazione del Figlio da parte del Padre è trasmissione ereditaria *per viam essendi* [...]. Nello stesso modo l'ispirazione dello Spirito Santo da parte del Padre con il Figlio è trasmissione ereditaria *per viam unitatis essendi*.⁷⁹

Non può sfuggire che la prima via è di importanza fondamentale per la metafisica e che, di conseguenza, il concetto di Binità ha una visibile centralità anche nello spazio della via dell'ordine rivelato. Ed è così non soltanto perché Rielo considera tale concetto l'espressione perfetta di quanto per via puramente razionale la logica può dire dell'Assoluto, del suo essere uno⁸⁰ e di quanto può e dev'essere necessario, riguardo all'identità del Soggetto Assoluto, dal punto di vista ontologico (nel senso corrente del termine «ontologia»). Egli, cioè, in alcuni scritti, arriva persino ad attribuire alla parola «Binità» l'aggettivo «Santissima»,⁸¹ interpretandola in chiave di relazione genitiva vissuta tra i due essere personali, sì, ma che già nello spazio naturalmente razionale appaiono e vengono chiamati Padre e Figlio.⁸² Sottolineando, poi, che Cristo, prima di rivelare lo Spirito Santo, afferma con insistenza proprio questa «Binità fondamentale»⁸³ e sostenendo che lo Spirito è un essere personale relazionato a tale Binità,⁸⁴ sembra voglia ammettere l'esistenza di una «Binità originaria» alla quale è orientata e in funzione della quale opera la terza persona. Tuttavia, egli completa tali riflessioni sulla Binità con le affermazioni circa lo stato di immanente complementarietà intrinseca caratterizzante le relazioni tra le tre persone

⁷⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁰ Rielo, tuttavia, attribuisce alla prima via – ossia al primo livello – della metafisica anche quel livello di conoscenza che è proprio delle credenze/religioni non rivelate (la «credenza costitutiva»); cf. *ibid.*, p. 131.

⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 131, 168.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 98; GAZARIAN, *Fernando Rielo*, pp. 133-134.

⁸³ Cf. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, pp. 50-51, 166-167; GAZARIAN, *Fernando Rielo*, p. 134.

⁸⁴ Cf. RIELO PARDAL, *Le mie meditazioni*, pp. 170-171. Di conseguenza, un lettore potrebbe essere confuso dalle affermazioni come: «Il livello *deificans* del modello è aperto al livello *transverberans* e questo a sua volta al livello *deificans*. [...] Lo Spirito Santo come persona divina, realmente distinta dal Padre e dal Figlio, è un eccedente ontologico del livello *deificans* della concezione genetica del principio di relazione [...], tuttavia la rivelazione di Cristo illumina con pienezza ciò che era solo indizio di ragione» (*ibid.*, pp. 171-172).

divine. L'intensità di queste relazioni si fonda sull'«apoteosi dell'estasi d'amore»,⁸⁵ in quanto l'essenza della SS.ma Trinità è espressa con il giovanneo «Dio è amore» (1Gv 4,16). Dunque, le tre persone divine si estasiavano reciprocamente «la loro unica essenza o amore, la loro unica natura o divinità, la loro unica sostanza o congenesi».⁸⁶ Tale loro estasiarsi, però, non viene descritto, in Rielo, nella prospettiva di *kenosi* intratrinitaria, presente, invece, nei succitati modelli di ontologia-trinitaria.

5. Una nuova primavera dell'ontologia trinitaria?

Penso che la breve presentazione dei tre modelli sia sufficiente per mettere in luce la specificità del contributo che la prospettiva ontologico-trinitaria, nei suoi differenti sviluppi e nelle sue diversificate concretizzazioni, dà all'approfondimento del tema dell'unità trinitaria di Dio. Rimane da aggiungere che se, da un lato, si tratta di una prospettiva che finora ha interessato – anche sul piano della ricezione – più i teologi che i filosofi, dall'altro si deve constatare che sono soprattutto i teologi a nutrire alcune perplessità sulla sua efficacia e applicabilità, evidenziandone incongruenze e limiti di carattere sia filosofico che teologico. Nel 1997 si è espresso criticamente sul conto dell'ontologia trinitaria Gisbert Greshake, parlando della sua provvisorietà e annotando che «nonostante vi siano alcuni spunti importanti per una *nuova* ontologia trinitaria, tutto ciò ha solo il carattere di un frammento e non rappresenta più che un annuncio e un desiderato».⁸⁷ Ma già prima di lui, nel 1987, si chiedeva Sturmius M. Wittschier:

Perché il tema di un'ontologia trinitaria, con il riferimento al creato, è stato «indebitamente trascurato» nel nostro secolo? Perché ancora sempre, nonostante importanti tentativi, non riesce a uscire dalla posizione di *outsider*?⁸⁸

Al parere di Wittschier, ne è la principale causa «il mancante riferimento alla proto-immagine trinitaria (Gesù Cristo come concreta analogia) e,

⁸⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁸⁷ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, tr. it. di P. RENNER, Queriniana, Brescia 2000, p. 522.

⁸⁸ WITTSCHIER, *Kreuz Trinität Analogie*, p. 109.

di conseguenza, la mancante immersione in una più ampia onto-teologia», i quali hanno reciso il tema di un'ontologia trinitaria «dalla sua radice».⁸⁹

Tra le critiche più taglienti rivolte contro l'ontologia trinitaria emerge quella che denuncia il suo rigore filosofico, parlando di un utilizzo piuttosto nebuloso dei concetti e dei linguaggi, e soprattutto quella che l'accusa di voler vanificare la distinzione tra sostanza e relazione. La prima voce critica intravede nelle argomentazioni ontologico-trinitarie un'inaccettabile inclinazione verso il linguaggio metaforico e iperbolico, rimarcando la differenza tra queste e le argomentazioni della metafisica (e dell'ontologia) «classica». La seconda voce – che qui ci interessa ricordare, in quanto la sua obiezione concerne il nostro tema – rimarca l'infedeltà ai concetti di sostanza e di relazione elaborati da Tommaso d'Aquino. Secondo i critici, cioè, il pensiero di Tommaso è univoco e chiaro: tutto ciò che esiste (ogni essere) cerca di attuare la propria forma. Il che è possibile solo relazionalmente. Infatti, secondo Tommaso «le relazioni operano all'interno delle cose, tuttavia in modo differente a seconda dello stato d'essere e dell'essenza, come anche a seconda dell'ordine dei *relata*».⁹⁰ Come spiega Hans Christian Schmidbaur, il carattere inerente della *relatio* aumenta tanto più, quanto più in alto sulla scala dell'essere si trova l'essente.

E quanto più in alto [nell'ordine dell'essere], a seconda della sua essenza, è collocato un essere, tanto più ricche e molteplici sono le forme di relazionalità di cui esso necessita.⁹¹

Ciò significa che la *relatio* abbisogna di un contenuto dell'essere molto ampio e differenziato e che, al contempo, ci vuole tanto prima che essa si attui come qualità della sostanza. Quanto più, però, si stabilisce tale presupposto, tanto più la *relatio* si dimostra essere debole, cioè revocabile e tangibile. Per dirla con altre parole:

⁸⁹ *Ivi*. Per le altre osservazioni critiche cf. pp. 110-111, 114, 117-118, 123, 128, 136. Riferendosi a Hemmerle e alla sua proposta, Wittschier annota il ripetersi in lui – in modo però più evidente ancora – dello stesso problema presente anche nelle altre proposte: quello cioè dell'incertezza riguardo all'appartenenza e quindi alla competenza disciplinare del fautore dell'ontologia trinitaria. Insomma, chi la fa, chi se ne occupa? Il «filosofo con interessi teologici o il teologo che pensa filosoficamente?» (*ibid.*, p. 128).

⁹⁰ SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas*, p. 402.

⁹¹ *Ibid.*, p. 403.

Se subentra una situazione di cambiamento, le prime a venir distrutte sono sempre le relazioni; in modo, ovviamente, che al loro posto ne nascono di nuove. È soltanto in questo senso che Tommaso – assieme ad Aristotele, Avicenna e Averroè – attribuisce alla relazione quell'essere che è ultimo, il più debole e imperfetto.⁹²

Detto ciò, Schmidbaur afferma:

Che l'essere, che si attua in numerosi modi relazionalmente, sia anche in Tommaso quello più in alto nell'ordine dell'essere, con ciò si dovrebbe mettere in chiaro che la contrapposizione, elaborata dall'ontologia trinitaria, tra primato della sostanza e primato della relazione porta in una direzione completamente falsa: in primo luogo, perché nella metafisica dell'essere o dell'atto di Tommaso vi è già prevista la prevalenza dell'essere che si attua relazionalmente. In secondo luogo, perché in fondo l'ontologia trinitaria suggerisce un concetto di essere latentemente univoco, in quanto comprende l'interpersonalità creaturale direttamente come doppiamente più debole della interpersonalità trinitaria, ossia trasferendo sulle persone divine le strutture – elevate fino all'assoluto – dell'interpersonalità creaturale.⁹³

Questa e altre simili voci critiche andrebbero, certo, ascoltate da parte di chi oggi si impegna a sviluppare la proposta ontologico-trinitaria. Mi chiedo, tuttavia, se i critici come Schmidbaur siano consapevoli della complessità degli approcci e della differenziazione degli indirizzi che il termine «ontologia trinitaria» contiene. In ogni caso, per evitare fraintendimenti, i cultori di un'ontologia trinitaria dovrebbero sforzarsi di più a compiere maggiori precisazioni e chiarimenti riguardo al loro strumentario terminologico e concettuale, e a entrare in un confronto costruttivo con la metafisica «classica». Ma soprattutto dovrebbero impegnarsi a elaborare una comune ed elementare «grammatica» ontologico-trinitaria, per poter finalmente offrire, nella legittima e arricchente differenza delle loro proposte, un contributo più incisivo allo sviluppo del pensiero filosofico e teologico, e al dialogo sempre più necessario della filosofia e della teologia con le scienze e con le culture odierne, dialogo di cui uno degli obiettivi più urgenti e desiderati è la costruzione di un cosiddetto «pensiero complesso».

⁹² E spiega: «[...] l'ultimo, in quanto esso [l'essere] presuppone non soltanto la sostanza, ma anche tutti gli altri accidenti; il più debole, in quanto distruggibile con molta facilità; l'imperfetto, dato che il suo termine va al di là della sostanza di un unico portatore, avendo necessità anche di un secondo *relatum* che è esterno» (*ivi.*).

⁹³ *Ivi.*

La possibilità e la necessità di tale “grammatica” sono dettate, da una parte, dal carattere stesso della metafisica (e dell'ontologia) quale scienza che ha la vocazione di avvicinare ciò che è di ordine universale (il piano del «fondamento»), codificando la sua conoscenza in un ordinato sistema di termini e concetti; dall'altra, dall'universalismo dell'evento Cristo. Come annota Florenskij, se è vero che in Cristo si è rivelato colui in vista e per mezzo del quale tutto è stato creato, allora la nostra filosofia e teologia devono saper intravedere nel mistero della divino-umanità e trinitarietà della sua persona verità e dinamiche di valenza universale⁹⁴ concernenti il reale (ossia il fondamento ontologico del creato nel suo insieme e nei suoi particolari) e perciò costitutive per i saperi di ogni settore disciplinare; verità e dinamiche appartenenti a un'unica e universale «metafisica (e ontologia) del Vangelo»; a una filosofia comune «cavata dalle viscere della cristiana religione» (Rosmini).

Un recente invito di Benedetto XVI sembra andare proprio in questa stessa direzione. Mi riferisco al quinto capitolo dell'Enciclica *Caritas in veritate*,⁹⁵ laddove si parla della necessità di «un *approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione*» (n. 53) e, quindi, dell'elaborare «una visione metafisica della relazione tra le persone» (*ivi*). Il pontefice invita i filosofi e i teologi a cercare l'illuminazione «decisiva nel rapporto tra le persone della Trinità nell'unica Sostanza divina» (n. 54). Infatti – scrive – la «Trinità è assoluta unità, in quanto le tre divine persone sono relazionalità pura. La trasparenza reciproca tra le persone divine è piena e il legame dell'una con l'altra totale, perché costituiscono un'assoluta unità e unicità» (*ivi*).

Ebbene, se il punto di partenza per attuare il compito individuato dall'Enciclica deve essere la riflessione sull'unità relazionale di/in Dio, allora i modelli ontologico-trinitari dovrebbero essere tra i primi a sentirsi chiamati a condividere i frutti delle loro ricerche su tale impegnativo ma decisivo argomento e ad aprire un comune cantiere di studio per favorire un'intensa collaborazione tra tutti coloro che intravedono le potenzialità speculative e applicative non ancora sfruttate delle intuizioni ontologico-

⁹⁴ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, tr. it. a cura di A. MACCIONI, Pendragon, Bologna 2011, pp. 174-181.

⁹⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), cap. 5: *La collaborazione della famiglia umana* (nn. 53-67).

trinitarie. L'avvio di tali condivisione e apertura potrebbe coincidere, ne sono convinto, con l'inizio di una nuova primavera dell'ontologia trinitaria.

Sommario

Il tema dell'unità di Dio è centrale nell'ambito degli studi dedicati all'ontologia trinitaria, intesa sia come argomento che come disciplina, caratterizzata dal tentativo di alcuni studiosi di ridisegnare le categorie e i concetti della metafisica/ontologia alla luce dell'intelligenza della rivelazione trinitaria di Dio in Gesù Cristo. Se l'ontologia trinitaria è connotata da un simile sforzo, i suoi protagonisti non propongono tuttavia un'identica trattazione del tema in questione. Ci sono, infatti, dei risvolti ed esiti differenti che dipendono dai vari modelli di ontologia trinitaria. L'autore si limita a presentare le interpretazioni dell'unità di Dio all'interno di tre modelli: quello proposto dal teologo tedesco K. Hemmerle, quello sviluppato da alcuni filosofi e teologi russi (P.A. Florenskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin) e quello «genetico» del filosofo, saggista e poeta spagnolo F. Rielo Pardal. Pur nelle loro differenze, tali interpretazioni possono offrire un apporto di grande rilievo al prosieguo del dialogo tra filosofia e teologia e al coinvolgimento di entrambe nella costruzione di una società e di un mondo più fraterni e solidali.

LETTURA CRITICA DELLA CATEGORIA DI *COMMUNIO* NELLA TEOLOGIA TRINITARIA CONTEMPORANEA

RICCARDO FERRI

PATH 11 (2012) 465-474

La riflessione teologica del Novecento ha acquisito una rinnovata consapevolezza della centralità dell'economia storico-salvifica quale via per la conoscenza dell'identità immanente del Dio Unitrino rivelato in Cristo. Tale svolta ha spinto alcuni studiosi a individuare o riscoprire alcune categorie interpretative che cerchino di esprimere in maniera sintetica l'unità e la distinzione di e in Dio. Infatti, se la teologia manualistica muoveva dall'unità divina, assunta come dato originario – almeno logicamente – per rendere ragione – poi – della Trinità delle persone (e senza che tale dato di fede fosse in contraddizione con le affermazioni relative all'unità/unicità), la teologia novecentesca, partendo dalla distinzione delle tre persone divine rivelatesi nella storia, si è volta alla ricerca di nuovi modi per esprimere l'unità divina, un'unità che dica intrinsecamente anche distinzione e relazione.

Sono state così formulate le nozioni di «unità pericoretica» o di «unificazione»,¹ di «evento irraggiante dell'amore»,² di «noi a priori».³ In questo studio mi soffermerò sulla categoria di «comunione» o di «unità co-

¹ J. MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser, München 1980 (tr. it. *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 164-165).

² E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977 (tr. it. *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 427).

³ H. MÜHLEN, *Der heilige Geist als Person. In der Trinität und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1963; ID., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

munionale», così com'è stata elaborata da Gisbert Greshake nel suo *Il Dio Unitrino*:⁴ in primo luogo, seguirò sinteticamente il percorso che ha condotto l'autore a elaborare trinitariamente l'idea di *communio* e, in secondo luogo, offrirò alcune osservazioni critiche.

1. Persona e comunione

Greshake fonda la centralità della nozione di *communio* in teologia trinitaria su un documentato e approfondito esame storico-ermeneutico del concetto di persona, attraverso il quale la riflessione teologica ha cercato di esprimere la distinzione in Dio. L'autore parte dal significato pre-cristiano di *prosopon/hypostasis* (nell'ambito linguistico greco) e *persona* (in quello latino), per poi segnalare la ri-semantizzazione di tale termine nell'incontro con la rivelazione cristiana, soffermandosi sulle principali tappe che hanno segnato questa vicenda (i Padri Cappadoci, Agostino, Riccardo di San Vittore, Tommaso d'Aquino, la modernità, Karl Barth e Karl Rahner) e cogliendo come «persona» in Dio si sia via via allontanata da una visione statico-sostanzialistica per assumere una connotazione sempre più relazionale. È tuttavia nella contemporaneità (nel Novecento) che tale vicenda giunge ai suoi risultati più decisivi, in quanto la concezione di persona (a livello antropologico) viene ad assumere quella dimensione dialogica e triologica che spinge poi (a livello trinitario) verso l'introduzione della categoria di *communio* come chiave interpretativa dell'identità del Dio Unitrino.

Prima di addentrarci nell'esame della nozione di *communio*, è però necessario indicare quali sono i presupposti ermeneutici su cui si muove l'indagine di Greshake. Egli nota,⁵ infatti, riguardo al concetto di persona, che fa da base a quello di comunione,⁶ il passaggio tra vari ambiti di significato, con un movimento che potremmo definire «a pendolo». L'idea di persona si delinea e si sviluppa in primo luogo in riferimento a Dio, per esprimere la distinta sussistenza e la relazione vicendevole tra Padre, Figlio e Spirito Santo, nel tentativo di pe-

⁴ G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg i.B. 1997 (tr. it. *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000); cf. anche ID., *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Herder, Freiburg i.B. 1998 (tr. it. *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999).

⁵ GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, pp. 190-193.

⁶ Cf. le acute osservazioni di P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004², p. 299.

netrare teologicamente quanto rivelatoci da Dio in Cristo e attestato nel Nuovo Testamento. Da qui storicamente ci si è mossi per scoprire ciò che è personale anche nel contesto creaturale, cogliendo come l'essere persona dell'uomo sia una debole analogia della personalità divina. Una volta individuata tale analogia, il pensiero credente si è poi servito delle immagini, strutture, caratteristiche della persona umana (più nota e direttamente esperibile) per avere una più penetrante intelligenza (nel rispetto dell'analogia) dell'essere persona in Dio (basti pensare all'uso delle analogie psicologiche nel periodo patristico e medievale o alla fenomenologia dell'amore in Riccardo di San Vittore).

A sua volta, la riflessione sulla persona in ambito antropologico ha avuto – dall'epoca moderna in avanti – uno sviluppo sempre più autonomo rispetto all'analogato divino. La filosofia moderna, centrata sul soggetto, e ancor più alcuni filoni della filosofia e della psicologia contemporanea (la filosofia del dialogo, la filosofia e psicologia sociale, ecc.) hanno approfondito aspetti costitutivi della persona fino a quel momento inesplorati, sia *in divinis*, sia nelle creature (in particolare la dimensione inter-soggettiva, inter-relazionale e comunionale). Tali acquisizioni possono essere di nuovo impiegate, in una sorta di “movimento di ritorno” e seguendo le norme dell'analogia, per illustrare il mistero di Dio.

È questo allora il percorso che vuole compiere Greshake: vagliare le proposte contemporanee sulla persona umana nella sua valenza relazionale e comunionale per trovare in esse un riferimento analogico più pertinente, rispetto a quelli utilizzati nel passato, per esprimere l'unità e Trinità del Dio cristiano.

1.1. *Persona e communio in ambito antropologico*

La riflessione filosofica contemporanea si è particolarmente soffermata sulla dimensione relazionale della persona e dell'io umani. In generale, possiamo rilevare il superamento dell'idea moderna di persona come soggetto solipsistico, nei confronti del quale l'altro è considerato, se non un concorrente o una minaccia, una mera condizione di possibilità dell'io. Al contrario, il tu costituisce il mio io (secondo la nota espressione di Martin Buber: «È nel tu che la persona diviene un io»⁷) e questo può avvenire solo

⁷ M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello B. 1993, p. 57.

se l'altro sta "autonomamente" di fronte all'io, se non è assorbito dall'io, ma tra i due s'instaura una relazione dialogica e reciproca, in cui i due poli non si perdono, né si fondono. Ciò significa, però, che la persona non può intendersi come pienamente costituita a priori rispetto al rapporto col tu, ma piuttosto che l'io e il tu si costituiscono reciprocamente come persone proprio nella loro relazione, all'interno di quell'unità interpersonale che è il "noi", la *communio*. La *communio*, a sua volta, non va compresa come qualcosa di costruito dall'io e dal tu, ma – almeno in potenza – come qualcosa di previo rispetto a ciascuno dei due e a entrambi insieme, più originario di ogni datità personale.

È vero che io sono un io e che l'altro è un tu ancora prima che ci incontriamo in libertà, così come riscontriamo come dato il nostro «stare insieme». Tuttavia tutte queste grandezze sono (1) anzitutto solo «datità» (*Vorgegebenheiten*), potenzialità, che sono reali solo in vista della loro realizzazione e appena in essa, e anche (2) in quanto datità nel modo che in esse sin da sempre erano coinvolte come «sfondo dativo» (*Gebungshintergrund*: H. Rombach) processi comunicativi, nella stessa misura in cui l'io (e il tu) è (sono) un centro agente e reagente irriducibile.⁸

Greshake si rifà qui, come in altri passi, esplicitamente all'ontologia strutturale di Heinrich Rombach, secondo cui «l'individuo e la comunità costituiscono solamente i due poli di una struttura unitaria, che in linea di principio vive e viene esperita come unitaria».⁹ Dunque non c'è una precedenza dell'individuo sulla comunità o viceversa, ma entrambi procedono da un "tutto" che li sostiene e li differenzia. Che cosa sia questo tutto, questa "struttura comune" è la domanda che – a livello di persone e comunità umane – rimane aperta: certamente tra l'io e il tu esiste un "tra" che, trascendendoli entrambi, li rimanda l'uno all'altro. Tale "tra" può consistere nel mondo, nelle cose, nel legame comune tra i due (l'amore – come segnala Riccardo di San Vittore – che raggiunge il suo culmine quando diventa esso stesso persona), fino a identificarsi col mistero dell'essere stesso, un "terzo" trascendente che teologicamente può essere identificato nel Dio trinitario, da cui ogni persona si riceve come donata e in cui la comunità

⁸ GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, p. 170.

⁹ H. ROMBACH, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Alber, München 1994, p. 124, cit. in GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, pp. 175-176.

mondana, pur essendone un'immagine frammentaria e parziale, trova il suo fondamento.

Sebbene accolga la maggior parte delle proposte di tali filoni della filosofia contemporanea, Greshake nota tuttavia che la persona umana, al di là di tutti i fattori intersoggettivi che la costituiscono, rimane qualcosa di autonomo, con una propria sussistenza e autocoscienza che non coincide immediatamente con le sue relazioni sociali. Perciò, nell'ambito umano, non è possibile che si realizzi un'auto-comunicazione radicale, che non lascia fuori nulla, perché rimane in ogni caso un resto non socializzato che interpella la libertà del soggetto. Tale nucleo, però, non va inteso in maniera rigida, come qualcosa di assolutamente inalterabile e uguale a se stesso, perché la persona umana è essenzialmente mediazione tra identità e alterità, all'interno di un tessuto relazionale in cui l'unità dei singoli si realizza nella pluralità delle relazioni. È proprio questa tensione che trova espressione nell'idea di *communio*:

La *communio* è quella grandezza, nella quale l'«insieme» e le sue «parti» sono dati in maniera *di uguale origine*, in quanto l'insieme (l'unità) si trova nelle singole parti differenziate e strettamente riferite l'una all'altra e le parti (le differenze) si compongono in un insieme.¹⁰

Grazie a un attenta analisi etimologica del termine, Greshake rileva che *communio* (o meglio la sua radice *-mun*) rimanda sia all'idea di una barriera comune che tiene insieme un gruppo, sia al mutuo servizio che lega i membri di tale gruppo: in entrambi i casi *communio* designa una «grandezza di mediazione» tra diversi soggetti e un'unità che li precede e da essi consegue. È l'unità dei molti, un'unità che non è frutto di un'unificazione (il che presupporrebbe i singoli che la costituiscono), ma che è altrettanto originaria quanto i molti distinti che la compongono.

1.2. *Communio in ambito trinitario*

La tesi di Greshake è sinteticamente la seguente:

Dire che Dio è Unitrino significa affermare che Dio è quella *communio* nella quale le tre persone divine realizzano in un mutuo gioco dialogico d'amore l'unica vita divina quale vicendevole auto comunicazione.¹¹

¹⁰ GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, p. 195.

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

Fermo restando il carattere analogico di ogni espressione riferita a Dio (e dunque anche di *communio*), la considerazione della Trinità come *communio* vuole superare i due limiti che la teologia trinitaria si è tradizionalmente trovati: o di partire dall'unità (della sostanza divina o del Padre, a seconda della prospettiva "latina" o "greca") per poi muoversi verso la distinzione personale, o di partire dalle tre persone per giungere allo loro unità sostanziale. In quanto *communio*, invece, Dio è di per sé mediazione di unità e molteplicità, senza che ciascuno dei due aspetti preceda – neppure logicamente – l'altro. Perciò «non esiste un essere divino che potrebbe anche solo venir pensato indipendentemente dal complesso relazionale delle persone divine, e non esiste alcuna persona divina che potrebbe esistere a prescindere da quella rete di relazioni che la lega alle altre persone».¹²

Il passo successivo compiuto da Greshake consiste nell'identificare la *communio* con l'unica natura o sostanza divina, per evitare il rischio di fare dell'essenza una quarta realtà accanto alle persone; al contrario, la natura divina non ha alcuna autonomia rispetto alle persone (da cui l'impossibilità di parlare di attributi essenziali indipendentemente dalle persone), ma è l'attuazione della comunione pericoretica tra le persone divine ed esiste solo nell'eterno scambio tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

A questo punto, però non ha neppure più senso parlare delle persone in base a «un'ermeneutica della costituzione», che la riflessione teologica tradizionale ha esplicitato nella dottrina delle processioni, in quanto le tre persone non sono altro che «punti nodali», «figure di realizzazione», «ritmi»¹³ dell'eterna ritmica dell'amore, dell'eterno evento d'amore che è la vita divina.

È perciò insensato chiedersi da dove provengano il Figlio e lo Spirito Santo, così com'è insensato, nella prospettiva della tradizione, chiedersi da dove proviene il Padre: in realtà tutto il complesso dell'evento interpersonale dell'amore è "innascibile", così come lo è il Padre; ogni persona non è altro che un "nodo" di quel tessuto relazionale che costituisce l'unica essenza divina, quell'unità in relazione che si attua nel reciproco scambio e dono delle persone.

¹² *Ibid.*, p. 204.

¹³ *Ibid.*, p. 208.

2. Osservazioni critiche

Senza affrontare alcune questioni di sicura rilevanza suscitate dalle proposte di Greshake, ma che esulano dallo scopo del presente lavoro (tra cui la messa in discussione dell'idea di processione in Dio come fondativa della distinzione delle persone, la cautela nell'utilizzo a livello immanente dei nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo, col rischio di creare una cesura tra Trinità economica e Trinità immanente – tutti problemi evidenziati e studiati da L. Ladaria,¹⁴ a cui rimando), vorrei soffermarmi piuttosto sulla categoria di *communio*, decisamente centrale nella riflessione del teologo tedesco.

Certamente tale categoria evita, così come avveniva nella trattazione manualistica, una speculazione sull'unità di Dio che prescindendo dalla distinzione delle persone e sia previa (almeno logicamente) rispetto ad essa. L'alterità in Dio risultava, in tale impianto, un dato da armonizzare (nel senso di dimostrare la non contraddittorietà) con quello originario dell'unità divina, un'unità, oltretutto, che rimarrebbe in qualche modo inalterata – in quanto già data – rispetto alla novità della rivelazione di Dio in Cristo.

La nozione di *communio*, al contrario, dice insieme unità e alterità, in modo che nessuna delle due abbia una precedenza – neppure logica – sull'altra, ma entrambe risultino costitutive dell'essere divino, che è unità nella relazione. C'è una co-originarietà in Dio di unità e distinzione e tutto questo è espresso adeguatamente dal termine *communio*.

Tuttavia Greshake non si limita ad affermare questo, ma ritiene che l'unica essenza divina consista esclusivamente nella *communio*. Ora, tale identificazione lascia qualche perplessità: infatti, la nozione di *communio*, così come viene presentata dal nostro autore, implica insieme unità e molteplicità; è, per così dire, una nozione "sintetica", paragonabile a quella di *perichoresis*, che vuole esprimere un'unità dinamica, relazionale.

Si tratta dell'unità dei molti e questo non mi sembra poter adeguatamente sostituire quanto la tradizione teologica ha condensato nell'idea di essenza o sostanza divina: essa infatti vuole esprimere, pur nella sua ineffabilità, l'unità e unicità di Dio, il monoteismo della fede cristiana.

¹⁴ L.F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, pp. 208-215.

Certamente, come afferma Tommaso d'Aquino, le relazioni sussistenti (quindi le persone) sono la stessa essenza divina:¹⁵ c'è un'identità reale in Dio tra relazioni sussistenti ed essenza, ma permane una loro distinzione almeno concettuale (la nozione di essenza non è quella di relazione);¹⁶ la categoria di *communio*, invece, proprio perché esprime nella sua sinteticità «una grandezza di mediazione» (tra unità e molteplicità) non riesce a sostituire esattamente ciò che il termine essenza vuole esprimere, cioè il mistero del Dio Uno che è Uno essendo al tempo stesso Trino. Se l'essenza viene ricondotta unicamente alla *communio* non si riesce alla fine a superare pienamente quei limiti delle prospettive comunionali o pericoretiche dell'essere divino, che lo stesso Greshake riconosce e a cui vorrebbe ovviare.¹⁷

Inoltre, identificare l'essenza con la *communio* porta con sé l'ulteriore rischio di presentare l'essenza con delle connotazioni troppo “positive” o catafatiche. Non dimentichiamo la lezione di Tommaso che, quando comincia a trattare di Dio nell'unità della sua essenza, ricerca il *quomodo non sit*, piuttosto che il *quomodo sit* di Dio.¹⁸ Qualsiasi affermazione sull'essere divino non può che procedere per *via negationis*, negando cioè ciò che Dio non è, in modo che l'essenza divina venga posta sì, ma in maniera per così dire “in-determinata”,¹⁹ nella consapevolezza che la sua “determinatezza”

¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 4: «Relatio in divinis est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit».

¹⁶ Nota acutamente Tommaso in *ibid.*: «Hoc nomen *persona* significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo: in quantum essentia idem est quod hypostasis» (*ivi.*).

¹⁷ Cf. CODA, *Il logos e il nulla*, pp. 298-299; ID., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 539-540.

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I, q. 3, prol.: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciamus de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur». Cf. CODA, *Dalla Trinità*, pp. 80-84.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4: «Alia omnia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquid esse; sed hoc nomen “qui est” dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi non determinatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum

porterebbe con sé il rischio di “comprendere” Dio, limitandone così la trascendenza. Greshake sembra invece più impegnato a seguire la via negativa per i nomi rivelati delle persone divine (i quali, al contrario, ci dicono positivamente, seppure a livello dell’economia della salvezza, l’identità distinta di Padre, Figlio e Spirito Santo),²⁰ che non per quanto riguarda l’essenza divina, immediatamente assimilata alla *communio*.

L’identificazione di Dio Trinità (piuttosto che dell’essenza divina) con la *communio*, guadagno certamente non trascurabile per la riflessione teologica, andrebbe – a mio avviso – approfondito ontologicamente e coniugato con le intuizioni più acute della tradizione teologica, in particolare con la lezione di Tommaso d’Aquino. Egli è ben consapevole dell’identità reale tra essenza e persone, al punto che nel suo *Scriptum super libros Sententiarum*, ponendosi la questione se le ipostasi rimangano distinte una volta rimosse con l’intelletto le relazioni, non solo risponde negativamente (dato che l’ipostasi s’identifica con la relazione), ma procede oltre affermando che «astratta la relazione, propriamente parlando, non rimane nulla, né l’assoluto, né il relazionato, né l’ipostasi, né l’essenza».²¹ Se dunque, astrattamente parlando, è possibile distinguere essenza da relazioni, a livello ontologico, a livello della realtà di Dio, così come ci è stata rivelata ed è stata accolta nella fede, se si fa astrazione della relazione non resta niente, non solo per quanto riguarda le ipostasi, ma anche l’essenza, non solo per quanto riguarda il relativo, ma anche l’assoluto.²²

quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (*De div. nom.* 7), et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur». Per un commento, cf. R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d’Aquino. Dal Comento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010, pp. 48-49; 80-84.

²⁰ Cf. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, p. 211.

²¹ *I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, sol.: «Unde abstracta relatione, proprie loquendo, nihil manet, neque absolutum, neque relatum, neque hypostasis, neque essentia». Cf. G. EMERY, *Essentialism or Personalism in the Treatise on God in St. Thomas Aquinas?*, in ID., *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti MI 2003, pp. 165-208, in part. pp. 195-196: «Thomas does not oppose the personal relation to the essence as two great irreducibles, as if the essence were posed outside of persons or beside the relation: The subsisting relation “integrates” the essential being of the divinity that it possesses properly considered as divine relation and in virtue of which it subsists. In its character of personal property, of relation constituting the person or of subsisting relation, the relation cannot be separated from the essence without all the reality of God vanishing from our mind: *Nihil manet*».

²² Rimando al mio commento di questo passo in FERRI, *Il Dio Unitrino*, pp. 58-60.

Nello stesso tempo, una lettura attenta delle opere dell'Aquinate mostra come la sua riflessione sugli attributi essenziali (svolta attraverso la *via negationis*) non prescinda, ma spinga verso una loro riconsiderazione a livello personale, in modo che quell'incomprensibilità e ineffabilità che connota qualsiasi ricerca su Dio nella sua unità essenziale, trovi un "relativo" (in quanto fondato sulle relazioni divine) superamento, quando gli stessi attributi sono letti, in base alla rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, alla luce ipostatica di quelle mutue relazioni personali in cui l'unica essenza trova la sua esclusiva attuazione.²³

Sommario

L'articolo intende esaminare la categoria di communio, così com'è stata elaborata dal teologo tedesco G. Greshake, per esprimere insieme, in modo sintetico, l'unità e la Trinità di Dio. In primo luogo, viene preso in considerazione l'articolato cammino attraverso cui Greshake, percorrendo i punti salienti della storia della filosofia e della teologia e soffermandosi in particolare sulle acquisizioni della contemporaneità, giunge a considerare l'Essere di Dio come communio. Successivamente sono presentate alcune osservazioni critiche, affrontando in special modo il problema dell'identificazione della communio con l'essenza divina.

²³ A titolo di esempio si può prendere la riflessione compiuta da Tommaso sull'attributo essenziale di verità in rapporto alla testimonianza giovannea in cui il Cristo si autodefinisce Verità e il passaggio dall'esito apofatico, a cui giunge la ricerca a livello essenziale, alla risemantizzazione del termine a livello trinitario e cristologico. Cf. R. FERRI, *Gesù e la verità. Agostino e Tommaso interpreti del Vangelo di Giovanni*, Città Nuova, Roma 2007 e ID., *Cristo verità nell'interpretazione di san Tommaso d'Aquino*, in «Lateranum» 75 (2009) 291-308.

LA «LIBERA» MONARCHIA DEL PADRE E LE SUE AMBIGUITÀ CONSIDERAZIONI SULLA DOTTRINA TRINITARIA DI IOANNIS ZIZIOULAS

BASILIO PETRÀ

PATH 11 (2012) 475-498

1. Introduzione. La rivoluzione ontologica del IV secolo

Ioannis Zizioulas, metropolita di Pergamo, è largamente noto negli ambienti teologici. Considerato tra i più importanti teologi ortodossi della seconda metà del XX secolo e dell'inizio di questo secolo è, insieme a Christos Yannaras, uno dei grandi esponenti del personalismo teologico neogreco, di quella che nella storia della teologia greca è chiamata la *generazione degli anni '60*.¹

¹ Nasce in un piccolo villaggio della Macedonia nel 1931. Compie i suoi studi teologici a Tessalonica prima e poi ad Atene (1952-1954). Dopo un semestre all'Istituto Teologico di Bossey, studia ad Harvard (Boston) con una borsa di studio del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Continua i suoi studi negli Stati Uniti al Dumbarton Oaks Institute. Nel 1965 pubblica il suo dottorato in teologia (*L'unità della Chiesa nella divina Eucaristia e nel vescovo nei primi tre secoli*) che lo rende subito noto nel mondo teologico e diventa assistente del prof. Gerasimos Konidaris alla Facoltà teologica di Atene. Molto attivo in *Faith and Order*, svolge un ruolo molto importante nella preparazione del *Bem* o Documento di Lima (1982). A lungo professore di teologia sistematica a Glasgow e a Edimburgo, viene nel 1993 eletto membro dell'Accademia di Atene della quale è stato anche presidente. Nel 1986, ancor laico, viene eletto metropolita di Pergamo dal patriarca ecumenico di Costantinopoli: riceve in breve tempo tutti i gradi ministeriali fino all'ordinazione episcopale il 22 giugno, in quell'anno giorno di Pentecoste. Attualmente è presidente ortodosso della Commissione mista per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse. Cf. Y. SPITERIS, *Ioannis Zizioulas (1931-)*, in «Credere-Oggi» 140 (2004) 131-142; B. PETRÀ, *Zēzioulas, Iōannēs*, in A. PAVAN (ed.), *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, pp. 1142-1147.

Inizialmente conosciuto in Occidente per le sue opere ecclesiologiche e in particolare per lo sviluppo peculiare da lui attuato dell'ecclesiologia eucaristica, dall'inizio degli anni '70, sollecitato dal pensiero di Yannaras, Zizioulas ha posto la nozione dell'essere persona (*personeità*) o *personhood*² sempre più al centro della sua elaborazione teologica.³ Anche precedentemente non gli era ignota la realtà della persona, naturalmente; solo che tale nozione non aveva assunto un ruolo decisivo nella sua riflessione, dominata nettamente dalla centralità dell'Eucaristia⁴ e non ancora caratterizzata da precisi interessi ontologico-trinitari.

A differenza di Yannaras, tuttavia, Zizioulas fin dall'inizio ha visto nell'idea di persona un effetto di quella che egli chiama la rivoluzione operata dai Padri greci, in particolare dai Cappadoci, rispetto al pensiero filosofico greco e alla teologia cristiana ancora sotto il dominio di tale influsso. Secondo Zizioulas, infatti, la cultura pagana greca non poteva operare un collegamento tra la dimensione personale e l'essere vero dell'uomo. Perché diventasse possibile una simile connessione era necessario che si realizzassero due condizioni fondamentali: da una parte, un radicale cambiamento di *Weltanschauung* capace di liberare tanto la visione del mondo quanto quella dell'uomo dall'assolutezza ontologica del dato cosmologico; dall'altra, una comprensione ontologica dell'uomo che congiungesse radicalmente

² Vedere in generale su tale nozione nella teologia ortodossa del XX sec.: A. PAPANIKOLAOU, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, in M.B. CUNNINGHAM - E. THEOKRITOFF (edd.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 232-245.

³ Il primo interesse documentato per la nozione di personeità o *personhood* nel pensiero di Zizioulas sembra essere costituito dal *paper* da lui letto alla Conferenza annuale della British Society for the Study of Theology tenutasi presso l'Oriel College di Oxford il 6 aprile 1972, diventato poi, con qualche modifica e con l'aggiunta di note, il saggio: J. ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, in «Scottish Journal of Theology» 28 (1975) 401-448. Tale notizia viene dal saggio stesso a p. 401, n. 1.

⁴ Così nel suo breve e suggestivo saggio del 1967 (in gr.): I.D. ZIZIOULAS, *La visione eucaristica del mondo e l'uomo contemporaneo*, in «Simposio cristiano» (in gr.) 1 (1967) 183-190, ripubblicato (sempre in gr.) in ID., *Il creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Nea Smyrni 1992, egli parla della persona ma in termini genericamente antropologici là dove ricorda che nell'Eucaristia «l'uomo cessa di essere individuo ed è concepito come *persona*, come realtà cioè che non costituisce l'appendice di una macchina al servizio di qualche scopo, seppure il più sacro. Non è un mezzo per uno scopo, ma è fine in sé, immagine e somiglianza di Dio, che solo nella sua comunione con Dio e con gli altri trova la sua giustificazione» (ed. 1992, p. 29).

la nozione di persona all'essere dell'uomo, alla sua identità permanente e durevole, alla sua consistenza autentica.

Solo il cristianesimo ha prodotto le due condizioni, perché ha messo la grecità di fronte alla verità della *creazione dal nulla* e al nuovo significato (anche ontologico) della libertà, e coloro che hanno saputo elaborarle sono stati proprio i Padri greci (i Cappadoci) i quali hanno magistralmente unito la visione biblica del mondo con gli interessi ontologici della grecità.

È ai Padri greci così che si deve la grande rivoluzione del collegamento tra essere e persona, che si esprime nell'identificazione «dell'ipostasi con la persona». L'ipostasi, la realtà in senso radicale, non viene più posta in rapporto con la natura ma con la persona: la persona pertanto diviene «l'ipostasi stessa dell'essere», cioè *quella realtà che fa sì che gli esseri siano esseri* o, come in altro modo Zizioulas dice, «l'elemento costitutivo degli esseri (loro "principio" o "causa")».⁵

2. Il Padre, solo principio personale della divina unità

La rivoluzione ontologica del IV secolo, dunque, è dovuta per Zizioulas tanto all'introduzione dell'idea di creazione, cioè dell'idea per la quale «l'«essere» del mondo, da necessità che era, diventa libertà» ed è così «ri-

⁵ J. ZIZIOULAS, *Du personnage à la personne. La notion de la personne et l'«hypostase» ecclésiastique*, in ID., *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981, pp. 23-55, qui p. 32. Questo libro è di fondamentale importanza nel pensiero del teologo greco: esso pone le coordinate originarie della sua teologia trinitaria. È di fatto una raccolta di articoli e saggi, il primo dei quali – *Du personnage à la personne*, appunto – è tradotto in francese dal greco (a cura di A. TATSIS), mentre gli altri erano già stati pubblicati da Zizioulas in francese e in inglese in vari luoghi. Di questo libro è stata fatta successivamente una versione in lingua inglese, con altro titolo, con un capitolo aggiunto (*Cristo, lo Spirito e la Chiesa*), la rielaborazione di un altro e varie altre modifiche (specie di note): J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, with a Foreword by J. MEYENDORFF, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood NY 1985. Questa traduzione inglese, fatta da vari traduttori sul greco e sul francese, è avvenuta sotto la supervisione diretta di Zizioulas: le variazioni concettuali del testo sono dunque ascrivibili direttamente all'autore. Infine, esiste del libro in francese anche una traduzione italiana, con qualche piccola aggiunta (ad es. si riportano più ampiamente alcune citazioni appena accennate da Zizioulas): I. ZIZIOULAS, *L'essere ecclésiale*, tr. di D. VARASI, Qiqajon, Magnano (BI) 2007. Ordinariamente utilizzerò qui la prima versione francese; farò osservare tuttavia anche alcune varianti concettuali introdotte dal testo inglese, annotando talvolta la maggiore o minore fedeltà all'eventuale testo greco.

condotto alla libertà personale», quanto all'affermazione dei Cappadoci che «l'«essere» stesso di Dio si identifica con la Persona».⁶

Questa seconda affermazione è per Zizioulas di fondamentale rilievo giacché toglie principalità all'*ousia* o sostanza di Dio per collocarla nella persona, con un conseguente spostamento di senso del termine *hypostasis* identificato con *prosôpon*. Egli scrive infatti: «Per i Padri greci, l'unicità di Dio, il Dio Uno così come il principio o la causa ontologica della vita personale-trinitaria di Dio non consistono nella sostanza unica di Dio ma nell'*ipostasi*, cioè a dire nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la «causa» (*l'aitia*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito»;⁷ e aggiunge:

Al di là della Trinità, Dio, cioè la sostanza divina, non esiste poiché il principio ontologico di Dio è il Padre. L'esistenza personale di Dio (il Padre) costituisce, «ipostatizza» la sua sostanza. L'«essere» di Dio si identifica con la Persona.⁸

Su questa idea, che rimane permanente nel pensiero di Zizioulas fino ad oggi e che egli attribuisce ai Cappadoci, si basa l'affermazione della monarchia del Padre, ovvero della realtà del Padre come unico principio causale della Trinità, *in quanto personale*: la Trinità si dà nell'unità per la principalità del Padre che genera il Figlio e dal quale lo Spirito procede. Nel 1991⁹ Zizioulas scriverà:

La questione è se Dio è Trinità in se stesso – e non a causa di qualche coinvolgimento nel mondo – e, se sì, che significato ha questo per una religione monoteista come il cristianesimo (se è «religione») che rivendica di credere in *un solo* Dio. Qui le opzioni sono storicamente limitate tra quella dei Padri greci, da una parte, e quella della tradizione agostiniana, dall'altra.

⁶ ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 34. Zizioulas colloca qui la nota 25 che così suona: «Il problema del "Filioque" è direttamente legato a questo tema. Come si constata studiando la teologia trinitaria di Agostino e Tommaso d'Aquino, l'Occidente non provava alcuna difficoltà nel sostenere il "Filioque" proprio perché identificava l'essere, il principio ontologico di Dio, con la sua sostanza, piuttosto che con la persona del Padre».

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ Cf. J.D. ZIZIOULAS, *The Doctrine of God the Trinity Today. Suggestions for an Ecumenical Study*, paper presentato al British Council of Churches nel 1991 e ripubblicato in ID., *The One and the Many. Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, ed. by F.G. EDWARDS, Sebastian Press, Alhambra CA 2010, pp. 3-16, qui p. 10.

O Dio è uno a causa del *Padre* («*monarchia*» in un senso ontologico e non soltanto funzionale) o egli è uno a causa di una sola *ousia* che è egualmente partecipata dalle tre persone.

Ciò che Zizioulas intende sostenere è chiaro: la verità della tradizione greca (i Padri greci); per essa, non è nel contesto originario dell'unica natura o *ousia* divina che il Padre genera il Figlio e fa procedere lo Spirito, come se i tre fossero solo modi interni all'*ousia*: è dalla persona del Padre che è generato il Figlio e procede lo Spirito.

Non sorprende pertanto quanto dirà nella sua risposta¹⁰ alla *Chiarificazione* vaticana sul *Filioque* del 1996.¹¹ Dopo aver sottolineato che la *Chiarificazione* costituisce una buona base di discussione, precisa subito l'estrema importanza di chiarire il punto della «sorgente [*source, pégê*]» o «principio» o «causa [*aitia*] nella Santa Trinità». Egli nota:

Il documento del Vaticano non vede differenza tra la *monarchia* del Padre, cioè l'idea che il Padre è il solo «principio» nell'essere trinitario di Dio, un'idea fortemente promossa dai Padri greci, e l'espressione di sant'Agostino che lo Spirito Santo procede dal Padre «*principaliter*».

Questa posizione del documento tuttavia non convince Zizioulas che fa due osservazioni su tale punto. La prima riguarda il senso dell'avverbio agostiniano:

L'espressione «*principaliter*» esclude necessariamente che il Figlio diventi una sorta di causa secondaria dell'emergenza ontologica dello Spirito? *Il Filioque sembra suggerire due sorgenti (sources) dell'esistenza personale dello Spirito*; una delle quali (il Padre) può essere chiamata la prima e originaria causa (*principaliter*) mentre la seconda (il Figlio) può essere considerato come una causa secondaria (*non principaliter*) ma pur sempre una «causa» sebbene non «*principaliter*».¹²

¹⁰ J.D. ZIZIOULAS, *One Single Source: An Orthodox Response to the Clarification on the Filioque*, in ID., *The One and the Many*, pp. 41-45. Il testo ha cominciato a circolare sulla rete dal 1997 in poi fino alla prima pubblicazione appena ricordata.

¹¹ PONTIFICAL COUNCIL FOR THE PROMOTION OF CHRISTIAN UNITY, *The Greek and the Latin Tradition Regarding the Procession of the Holy Spirit (The Vatican Clarification on the Filioque)*, Tipografia Vaticana, Vatican City 1996.

¹² ZIZIOULAS, *One Single Source*, p. 42. Per Zizioulas l'affermazione foziana che *monos aitios ho Patêr* non è salvaguardata dall'avverbio «agostiniano» e la sintesi tentata al Concilio di Lione – Padre e Figlio un solo principio dal quale procede lo Spirito – non è chiara.

La seconda riguarda invece il motivo per cui si è introdotto nella teologia trinitaria il termine *causa*:

Non è stato senza ragione che i Padri Cappadoci hanno introdotto questo termine accanto alle parole *pêgê* e *archê* (sorgente e principio) che erano comuni a partire da sant'Atanasio tanto in Occidente quanto in Oriente. Il termine «*causa*» quando è applicato al Padre indica un agente libero, volontario e *personale* (*indicates a free, willing, and personal agent*) mentre il linguaggio della «*sorgente*» o del «*principio*» può trasmettere un immaginario più «naturale» e così impersonale (*l'homoousios* è stato interpretato in questo modo impersonale da molta gente nel quarto secolo).¹³

Queste ultime parole sul Padre come *causa* introducono la categoria della libertà e addirittura della volontà del Padre. Ciò fa emergere uno dei punti più “scandalosi” del pensiero di Zizioulas, cioè il rapporto tra libertà (volontà libera) e persona del Padre nell'attuazione principale dell'unità della Trinità.

3. La libertà come proprietà della persona divina principale (Padre) e non della natura divina

Fin dal suo famoso saggio *Du personnage à la personne*, Zizioulas ha messo in evidenza che la libertà umana, collocata nell'orizzonte creato, ha un limite invalicabile che è costituito dal dato dell'esistenza dell'uomo, *dato* o *realtà* che precede la libertà.¹⁴ Ciò significa che l'uomo non è propriamente capace di attuare la propria esistenza come libertà giacché appunto in lui la libertà segue l'esistenza: egli fantastica di essere *persona* ma non è in grado di realizzarsi come persona. Citando le parole di Kirilov nei *Demoni* di Fëdor Dostoevskij sul rapporto tra scelta del suicidio e ricerca della libertà totale, Zizioulas dice:

Queste parole di Kirilov racchiudono la ricerca più tragica della persona: l'oltrepassamento del «dato» dell'esistenza, la possibilità di affermare la sua esistenza non come riconoscimento di un fatto dato, di una «realtà»,

¹³ *Ibid.*, p. 42. In realtà in inglese *cause* e *source* tendono ambedue all'impersonalità; è quel che sostiene D.H. KNIGHT (ed.), *Introduction a The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, Ashgate, Aldershot (Hampshire) 2007, pp. 1-14, qui p. 9. Egli suggerisce di tradurre il greco *archê* con l'inglese *initiator*. Il suggerimento, come vedremo, sembra in qualche modo accolto successivamente da Zizioulas.

¹⁴ ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, p. 35.

ma come prodotto del suo libero consenso e della sua autoaffermazione. È questo, niente meno che questo, che l'uomo cerca con l'essere persona. Ma, per l'uomo, questa ricerca si scontra con la sua condizione creata: in quanto creatura, non potrà evitare il «dato» della sua esistenza. Di conseguenza, la persona non potrà realizzarsi in quanto realtà intracosmica o umanitaria.¹⁵ La filosofia potrà arrivare fino alla constatazione della realtà della persona, ma solo la teologia potrà parlare della persona autentica, vera. Perché la persona vera, in quanto libertà ontologica assoluta non può essere che «increata», cioè libera da ogni «dato», compresa la sua propria esistenza. Se in effetti una tale persona non esiste allora il concetto della persona non è che una fantasticheria arbitraria. Se Dio non esiste non c'è persona.¹⁶

Il presupposto che guida questa riflessione di Zizioulas, com'è chiaro, è che *l'essere persona* coincida con *l'essere libero* e che la libertà può essere davvero libera solo come *affermazione di sé* senza che si diano dati previ. Ora, l'uomo non può per la sua condizione stessa realizzare questa libertà con i soli dati dei quali dispone umanamente. Solo se c'è qualcuno che è libero in tale modo e solo se questo «qualcuno» comunica questo modo di essere allora è possibile diventare liberi.

Ora, questo qualcuno esiste. È Dio: in lui, infatti, si dà una libertà ontologica piena giacché nulla la precede. La libertà, che Dio è, non è una proprietà della natura divina, giacché se così fosse la natura divina precederebbe la libertà; essa è una proprietà della *persona*. Ovvero, in Dio si dà una libertà che è assoluta autoaffermazione della persona.

Noi abbiamo detto in precedenza che l'uomo, essendo condizionato dal suo stato di creatura, dai «dati» della sua esistenza, non può esercitare la sua libertà ontologica mentre Dio, essendo «increato», non soffre questa limitazione. Ora, se la causa della libertà ontologica di Dio è semplicemente inerente alla sua «natura» (al fatto che egli è per natura increato mentre noi siamo creati), allora non esiste per l'uomo alcuna speranza, alcuna possibilità di diventare una persona nel senso in cui Dio è: una vera persona. Ebbene, no! La causa della libertà ontologica di Dio non risiede nella sua natura, ma nella sua esistenza personale, cioè nel «modo di esistenza»

¹⁵ Questo punto è modificato nella traduzione inglese; «non può essere realizzata come realtà intramondana o pienamente umana» (p. 43). La traduzione italiana (p. 42) suona così: «Di conseguenza la persona non potrà realizzarsi come realtà all'interno del cosmo, in una dimensione puramente umana».

¹⁶ ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, p. 36.

della natura divina.¹⁷ Ed è precisamente ciò che permette anche all'uomo, malgrado la sua diversa natura, di nutrire la speranza di diventare una persona vera. Il modo in cui Dio esercita la sua libertà ontologica, quello che precisamente lo rende ontologicamente libero, è il fatto che egli trascende e abolisce la necessità ontologica della sostanza (*ousia*) perché egli è Dio in quanto *Padre*, cioè causa della «generazione» del Figlio e della «processione» dello Spirito. Questo tratto estatico di Dio, ovvero che il suo «essere» si identifichi con un fatto di comunione, permette il superamento della necessità ontologica che la sua sostanza comporterebbe (se quest'ultima fosse l'attributo ontologico primordiale di Dio), così come la sua sostituzione con la libera autoaffermazione dell'esistenza divina. Perché questa comunione è un fatto di libertà, risultante non dalla sostanza divina, ma da una persona: il Padre – dettaglio dogmatico capitale – il quale è Trinità. E questo, non perché la *natura* divina è estatica ma perché il Padre in quanto *Persona* desidera liberamente questa comunione.¹⁸

La libertà di Dio dunque è innanzitutto libertà del Padre ovvero il Padre libero. Egli causa il Figlio in quanto vuole causarlo. Come ho sopra detto, questo aspetto è apparso e appare scandaloso, perché un simile processo volontario di causazione suscita in noi la percezione del Padre come un *individuo* volente ovvero come una *persona individuale* che liberamente vuole. Non sono mancate critiche tanto a Occidente¹⁹ quanto a Oriente.²⁰

Anche Zizioulas ha prontamente percepito questo problema affrontandolo in vari momenti. Vediamo, seppur brevemente, come egli all'inizio ha cercato una soluzione di esso e come in tempi recenti ha ripreso e tentato la soluzione dello stesso problema.²¹

¹⁷ In questo punto, Zizioulas colloca la nota 29 che così dice: «Del resto, se noi colleghiamo la libertà assoluta di Dio alla sua natura, noi la neghiamo, come abbiamo appena provato».

¹⁸ ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, p. 37.

¹⁹ Sull'insieme delle critiche a Zizioulas si veda in particolare V.-M. KÄRKKÄINEN, *The Trinity. Global Perspectives*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2007, pp. 95-99.

²⁰ Su alcune reazioni nello stesso ambito greco si veda: B. PETRÀ, *Cristo Salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea*, in M. NALEPA - T. KENNEDY (edd.), *La coscienza morale oggi. Scritti in onore di D. Capone*, Academiae Alphonsianae, Roma 1987, pp. 373-405, e anche lo stesso saggio di I. ZIZIOULAS, *The Being of God and the Being of Man. An essay in the theological dialogue*, in ID., *The One and the Many*, pp. 17-40.

²¹ Si veda il saggio: J.D. ZIZIOULAS, *The Father as Cause: Personhood Generating Otherness*, in ID., *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, ed.

4. Intorno al rapporto tra persona, individuo e libertà

Abbiamo già osservato come l'interesse formale per la personeità emerga negli scritti di Zizioulas all'inizio degli anni '70 e in modo particolare nel saggio *Human Capacity and Human Incapacity*. È in questo testo che Zizioulas cerca di fornire una descrizione ampia e articolata della nozione di personeità, distinguendola da quella di individualità e prendendo posizione seppure rapidamente nei confronti di altri autori.²² Dato il rilievo di esso, lo citeremo ampiamente.

La personeità (*personhood*) dell'uomo non deve essere compresa in termini di «personalità», ovvero di un complesso di qualità naturali, psicologiche o morali che sono in qualche senso «possedute» da o «contenute» nell'*individuum* umano. Al contrario, essere una persona è fondamentalmente differente dall'essere un individuo o una «personalità» per il fatto che la persona non può essere concepita in sé come un'entità statica, ma solo in quanto essa è *relativa a* (*relates to*).²³ Così la personeità implica l'«apertura dell'essere» e ancor più di quello, la *ek-stasis* dell'essere, cioè un movimento verso la comunione (*a movement towards communion*)²⁴ che conduce alla trascendenza dei confini del «sé (*self*)» e così alla *libertà* (*freedom*). Nello

by P. MCPARTLAN, Foreword by R. WILLIAMS, T&T Clark, London-New York 2006, pp. 113-154.

²² ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity*, pp. 407-409.

²³ In questo punto l'autore colloca la nota 1 (p. 408) che suona così: «Anche se intendiamo persona in termini di consapevolezza (*consciousness*), come P.F. Strawson argomentando da un punto di vista logico ha dimostrato: "Uno può ascrivere stati di consapevolezza a se stesso solo se può ascriverli ad altri. Li può ascrivere ad altri solo se può identificare altri soggetti di esperienza. E non può identificare altri se li può identificare *solo* come soggetti di esperienza, possessori di stati di consapevolezza" (*Individuals*, 1964, p. 100). La comprensione della persona come una categoria *relazionale* ha segnato nel nostro tempo un contrasto acuto con la tradizione individualistica boeziana. Alcuni esempi rappresentativi di questa tendenza si trovano in *I and Thou* di M. Buber, *Persons in relation* e *The Self as Agent* di J. Macmurray's (sic!), nell'importante articolo *Person* di W. Pannenberg in RGG (III ed.), 5, pp. 230-235, ecc. Anche gli studi di David Jenkins sull'uomo si muovono lungo simili linee (ad es., *The Glory of Man*, 1967; *What is Man?*, 1970 e *Living with Questions*, 1969)».

²⁴ Qui è collocata la nota 2 (p. 408): «Il termine *ek-stasis* in questo senso è conosciuto oggi principalmente attraverso la filosofia di M. Heidegger. Tuttavia, molto prima di lui, questo termine è stato usato negli scritti mistici dei Padri Greci (Pseudo-Dionigi, Massimo, ecc.). C. Yannaras (*The Ontological Content of the Theological Notion of Person*, 1970 in greco) fa un notevole tentativo di utilizzare la filosofia di Heidegger per una reinterpretazione odierna della teologia orientale ortodossa. Nonostante le fondamentali riserve che uno può avere riguardo alla possibilità di un simile uso di Heidegger, l'opera di Yannaras resta estremamente utile».

stesso tempo, e in contrasto con la parzialità dell'individuo che è soggetto all'addizione e alla combinazione, la persona nel suo carattere estatico rivela il suo essere in modo *cattolico*, cioè integrale e indiviso, e così nel suo essere estatico diventa *ipostatico* cioè portatore della sua natura nella sua totalità.²⁵ *Ekstasis* e *hypostasis* rappresentano due fondamentali aspetti della personèitè e non si deve considerare un puro accidente il fatto che ambedue queste parole siano state applicate alla nozione di persona. Così l'idea di persona afferma insieme che l'essere non può essere «contenuto» o «diviso» e che il modo della sua esistenza, la sua *hypostasis*, è assolutamente unica e irripetibile. Senza queste due condizioni l'essere cade in una realtà a-personale, definito e descritto come una pura «sostanza», cioè diventa una cosa a-personale. La combinazione della nozione di *ekstasis* con quella di *hypostasis* nell'idea di persona rivela che la Personèitè è direttamente riferita all'ontologia, non è una qualità aggiunta – per così dire – agli esseri, qualcosa che gli esseri «hanno» o «non hanno», ma è *costitutiva* di ciò che può essere ultimamente detto un «essere».

Questa identificazione dell'*hypostasis* (*ekstasis*) con la persona e non più con la sostanza o essenza, com'era nel pensiero greco classico, è «una rivoluzione» operata dai Padri greci,²⁶ come già sappiamo. Il testo appena citato spiega peraltro con chiarezza che tale identificazione è legata al fatto che l'ipostasi costituisce il fondamento dell'esistenza unica e irripetibile di un essere: *è cioè il modo di esistere unico e irripetibile di essa*. Di conseguenza, l'identità ontologica (= l'unicità e irripetibilità) di un essere o è personale o non si dà. Inoltre, poiché la persona è ipostatica ed estatica, cioè *relativa a* o *aperta alla comunione* o *libera* (libertà ontologica ed *ekstasis* tendono a coincidere), allora Zizioulas può concludere:

Ultimamente, dunque, un essere particolare è «se stesso (*itself*)» – e non un altro – a motivo della sua *unicità* che si stabilisce nella *comunione* e che rende un particolare essere irripetibile in quanto esso fa parte di un'esisten-

²⁵ Qui è collocata la nota 3 (p. 408): «Che in ogni persona umana noi vediamo non una parte ma la totalità della natura umana è essenziale all'antropologia biblica di "Adamo", tanto il primo quanto l'ultimo Adamo (Cristo). Una simile comprensione della persona ci aiuta anche a dare senso alla cosiddetta "personalità corporativa", idea che i biblisti considerano come un tema biblico centrale fin da quando le opere di H. Wheeler Robinson (*The Hebrew Conception of Corporate Personality*, 1936) e A.R. Johnson (*The One and the Many of the Israelite Conception of God*, 1942). Non c'è bisogno di dire quanto è importante, quanto è davvero indispensabile, un simile concetto di persona per la teologia trinitaria e specialmente per la cristologia (Cristo come uomo "cattolico"): a ciò faremo riferimento più tardi».

²⁶ ZIZIOULAS, *Human Capacity and Human Incapacity*, p. 409.

za relazionale nella quale è indispensabile e insostituibile. Quel che perciò fa sì che un particolare essere personale sia se stesso – e così semplicemente sia – è in ultima analisi *comunione, libertà e amore* e ciò non dovrebbe sorprendere nessun cristiano che crede che il mondo esiste solo a motivo del libero amore di Dio e che anche Dio stesso è amore.²⁷

In effetti, nell'orizzonte appena delineato, Zizioulas non può non vedere in Dio l'attuazione esemplare della personèità:

Poiché se la nozione di Dio porta con sé la rivendicazione ontologica ultima, «Io sono quel che sono», è perché solo Dio può rivendicare di essere un essere personale nel senso genuino del termine che ho appena indicato: egli è l'unico essere che è in senso ultimo «se stesso», cioè *particolare*, ma la cui particolarità si stabilisce in una piena libertà ontologica, cioè non in virtù dei suoi confini (nel senso che è «incomprensibile», «indivisibile», ecc.) ma per la sua *ekstasis* di comunione (egli è eternamente Trinità e amore) che lo rende unico e indispensabile. Quando noi diciamo perciò che Dio è non ci riferiamo a un essere in quanto essere ma al *Padre*, un termine che denota un essere nel senso di *hypostasis* cioè di Persona.²⁸

Queste pagine di *Human Capacity and Human Incapacity* sono sicuramente tra le più dettagliate che Zizioulas abbia dedicato alla chiarificazione ontologica della sua idea di persona. Unicità particolare, irripetibilità, catholicità, ovvero il carattere di *hypostasis*, e trascendenza di sé/movimento verso la comunione, ovvero il carattere di *ekstasis* (*libertà*), costituiscono insieme la personèità particolare che non è però identificabile con l'individualità ovvero con un individuo particolare.

Zizioulas opera visibilmente una reinterpretazione delle categorie ordinarie del linguaggio esistenzialista/personalista ed è una reinterpretazione orientata in una precisa direzione: prospettare una nozione di persona che non sia un individuo in sé compiuto, addizionabile o combinabile, e insieme che non sia un momento necessario dell'unica sostanza. In ambedue i casi si avrebbe un primato della natura sulla persona.

Se è tuttavia abbastanza chiaro quel che Zizioulas vuole negare con il termine «persona» attribuito al Padre, non altrettanto chiaro è quel che

²⁷ *Ibid.*, p. 410.

²⁸ *Ivi.* Per Zizioulas questa visione orientale non è ancora ben compresa in Occidente anche se nota nella teologia di K. Rahner segni di un ritorno «all'identificazione greco-patristica e biblica dell'essere di Dio con il Padre piuttosto che con la divina *ousia*» (*Ibid.*, p. 410, n. 2).

egli positivamente afferma usando quel termine: la «personeità» del Padre sembra più una somma di qualificazioni (modi dell'essere) che la configurazione di un'identità personale. Nel linguaggio ordinario l'essere persona non è separabile dalla sua affermazione come *unità soggettiva* (*unità come soggetto*), nel linguaggio appena ricordato di Zizioulas sembra attuarsi invece proprio questa separazione. Dico, *sembra*, giacché quando cita Peter F. Strawson in rapporto alla caratteristica personale della *consapevolezza* egli non esplicita chiaramente se essa debba essere compresa nella sua propria definizione di personeità oppure no, il che significa che non comprendiamo se e in che misura la soggettività sia parte intrinseca della nozione di persona. In modo analogo, non è chiaro qui quanto la sua visione relazionale della persona sia convergente (o non) con quella di Martin Buber, Wolfhart Pannenberg o David Jenkins, alle quali pure rinvia.

L'insufficiente chiarezza di *Human Capacity and Human Incapacity* su questi punti non appare risolta negli scritti successivi in parte poi raccolti in *L'être ecclésial*.

Nel 1977, in *Du personnage à la personne*, ad esempio, Zizioulas definisce la persona come «entità unica, libera e “irripetibile”»,²⁹ sintetizzando quanto detto in precedenza, ma poi tratta della libertà in termini di *autoaffermazione*, in termini cioè che assomigliano all'autoposizione, tipici di un personalismo fortemente connotato dalla soggettività.

In un altro testo del 1977³⁰ riprende l'idea della persona come sintesi di particolarità e di comunione (*ekstasis*):

Il significato della persona risiede nel fatto che essa denota due cose insieme che, a prima vista, sono contraddittorie: la particolarità e la comunione. Essere una persona è fondamentalmente diverso dall'essere un individuo o una personalità poiché una persona non può essere concepita in se stessa ma solamente nella sua relazione. Prendendo in prestito le nostre categorie dalla condizione decaduta dell'esistenza noi identifichiamo abitualmente la persona con il «sé (*soi*)» (individuale) e con tutto ciò che esso possiede in fatto di qualità e di esperienza (la personalità). [...] L'essenza della persona

²⁹ ZIZIOULAS, *Du personnage à la personne*, p. 27.

³⁰ J. ZIZIOULAS, *Verité et communion. Fondements patristiques et implications existentielles de l'eucharistique eucharistique*, in ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, pp. 57-110.

riesiede precisamente in ciò: essa è una rivelazione della Verità dell'essere non come «sostanza» o «natura» ma come «modo di esistenza».³¹

Anche qui sembra più chiaro quel che Zizioulas vuole evitare che non quello che vuole affermare: vuole evitare che la persona sia inclusa nella natura (la necessità dell'*ousia*) ma che cosa esattamente intenda affermare quando parla dell'*essenza* della persona come *modo dell'esistenza* sfugge o lascia perplessi.

La perplessità non svanisce nemmeno quando avviciniamo uno scritto pubblicato nel 1980 nel quale è formalmente affermata la costituzione comunione della persona:

L'uomo deve essere accostato primariamente come «persona», cioè come un'identità costituita attraverso la comunione, e non come un individuo concepibile in se stesso, o come parte di una totalità collettivistica. È questa dimensione relazionale e comunitaria che fa dell'uomo l'«immagine di Dio» e non le sue qualità razionali o etiche, cioè quello che normalmente si chiama la «personalità».³²

Così accade anche quando andiamo all'*Introduction a L'être ecclésial* ove riunisce i vari elementi riferendosi alla persona nella vita trinitaria e così sintetizza:

L'ultima categoria ontologica che fa che qualcosa *sia* realmente non è una «sostanza» impersonale e incomunicabile né una struttura di comunione presupposta per se stessa o imposta per necessità, ma la *persona*. Il fatto che Dio³³ debba la sua esistenza al Padre, cioè a una persona significa: a) che la sua «sostanza», il suo essere non è costrittivo per lui (Dio non esiste affatto perché non può non esistere) e b) che la comunione non è una struttura costrittiva per la sua esistenza (Dio non comunica affatto, non ama affatto perché non può non comunicare e amare). Il fatto che Dio³⁴ esista a causa

³¹ ZIZIOULAS, *Verité et communion* pp. 93-94. Nella nota qui collocata Zizioulas rinvia esplicitamente al dottorato di C. Yannaras (*The Ontological Content of the Theological Notion of Person*) dicendo: «La distinzione che vi si fa tra *ousia* e *par-ousia* è particolarmente chiarificante riguardo a questo tema».

³² I. ZIZIOULAS, *Ortodossia*, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1980, p. 17.

³³ Il traduttore francese del testo dell'*Introduction* è così sorpreso dal testo che aggiunge qui una sua nota personale per spiegare: «Cioè la Trinità». Non casualmente nell'edizione inglese (ZIZIOULAS, *Being as Communion*, p. 18) la nota del traduttore è del tutto lasciata cadere.

³⁴ A questo punto il traduttore francese richiama quanto notato nella nota precedente.

del Padre significa che la sua esistenza, il suo essere, sono la conseguenza di una persona libera; ciò vuol dire in ultima analisi che non solamente la comunione ma anche la *libertà*, la persona libera costituisce l'essere vero. L'essere vero procede solamente dalla persona libera, dalla persona che liberamente ama, cioè afferma il suo essere, la sua identità per mezzo di un evento di comunione con altre persone.³⁵

Questo «essere vero» che «procede dalla persona libera», questa «persona che liberamente ama, cioè afferma il suo essere» non aiutano molto a uscire dalla perplessità.

5. Persona, individuo e libertà nel contesto della principalità causale del Padre

Il luogo forse più maturo nel quale Zizioulas torna sulla distinzione intratrinitaria tra persona libera e individuo è offerto da alcune pagine del saggio già ricordato: *The Father as Cause*. In esso egli difende innanzitutto la correttezza della sua interpretazione della teologia dei Cappadoci contro i critici sia occidentali che orientali.³⁶ Noi non ci fermiamo, tuttavia, su questo, giacché concordiamo con Miroslav Volf³⁷ che la questione della fedeltà di Zizioulas al pensiero dei Cappadoci è separabile dalla questione intrinseca della sua visione teologica. A quest'ultima principalmente guardiamo. Le pagine che qui ci interessano contengono queste affermazioni:

³⁵ ZIZIOULAS, *L'être ecclesial*, pp. 13-14.

³⁶ Cf. ZIZIOULAS *The Father as Cause*, p. 123, n. 37 dove ricorda esplicitamente le critiche di T.F. TORRANCE (in *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*, T&T Clark, London-New York 1996) e di W. PANNENBERG (in *Systematic Theology*, vol. I, Eerdmans, Grand Rapids MI 1991). Non ricorda esplicitamente – pur alludendovi – la critica di L. TURCESCU (in «*Person versus Individual*» and *Other Misreadings of Gregory of Nyssa*, in «*Modern Theology*» 18 [2002] 97-109) alla quale ha risposto J. PAPANIKOLAOU (in *Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucien Turcescu*, in «*Modern Theology*» 20 [2004] 587-593). Molto decisa e dura è la critica di N. LOUDOVIKOS, *Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' Final Theological Position*, in «*The Heythrop Journal*» 48 (2009) 1-16; il testo greco (*La persona al posto della grazia e l'alterità dettata. La posizione teologica finale del metropolita Ioannis Zizioulas*) è in N. LOUDOVIKOS, *I terrori della persona e i tormenti dell'eros. Pensieri critici per un'ontologia teologica postmoderna* (in greco), Armos, Tessalonica 2009, pp. 13-66.

³⁷ M. VOLF, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans, Grand Rapids 1998, p. 75.

e perciò noi riconosciamo nel Padre l'unica *archê* ontologica nella Trinità siamo costretti a dire non semplicemente che il Padre causa l'esistenza del Figlio e dello Spirito come esseri particolari e li fa essere quel che sono, cioè identità uniche, ma anche che egli è, in tal modo, come il «volente» (*the «willing one»*), l'iniziatore (*initiator*) della libertà (*freedom*) divina. La libertà in questo senso è ontologica, non morale, cioè essa scaturisce dal modo stesso in cui le ipostasi sono costituite, essendo la persona del Padre l'iniziatrice al tempo stesso dell'essere personale e della libertà, cioè dell'alterità ontologica nella Trinità, se la libertà deve essere intesa ontologicamente, cioè come la libertà di essere se stessi (*the freedom to be oneself*), unicamente particolari, e non come una libertà di «scelta», che sarebbe in ogni caso non appropriato alla Trinità.³⁸

Zizioulas stesso sente il bisogno di precisare ulteriormente:

In un certo senso, tutto questo resta un *rebus* per la nostra logica comune, perché noi tendiamo ad associare la libertà con l'individualità: come può uno essere costituito liberamente se qualcun altro con la sua *libertà* lo costituisce? Ha il Padre «chiesto» al Figlio e allo Spirito il loro libero consenso prima di portarli all'essere (*before he brought them into being*)? Una tale questione presuppone l'individualismo, giacché come puoi «chiedere» a uno il consenso per il suo essere se non esiste già? L'individualismo ontologico è precisamente la costituzione (*establishment*) di un'entità precedentemente alle sue relazioni. Il suo opposto è la costituzione (*establishment*) dell'entità attraverso le relazioni stesse che costituiscono la sua esistenza. Questo è quel che intendiamo quando parliamo del carattere relazionale della «divina sostanza» o del Padre, del Figlio e dello Spirito come entità relazionali. Il Padre come entità relazionale è inconcepibile senza il Figlio e lo Spirito. La sua libertà nel portarli all'essere non impone se stessa su di essi, poiché essi non sono già là, e la loro propria libertà non richiede che il loro consenso sia richiesto, poiché essi non sono costituiti come entità prima della loro relazione con il Padre. Questa è la differenza tra libertà morale e ontologica: l'una presuppone l'individualità, l'altra causa l'individualità, o piuttosto la personeità.³⁹

Nella Trinità dunque l'individualità, o piuttosto la personeità, è causata dalla libertà (estaticità) ontologica. Se ciò vale *semplicemente* di ogni personeità, allora anche il Padre è causa senza essere individuo e, cosa che appare un po' strana considerato quanto abbiamo visto finora, senza essere

³⁸ ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, pp. 121-122.

³⁹ *Ibid.*, p. 122.

personeità. È chiaro che tutto ciò si colloca fuori del tempo; tuttavia – anche fuori del tempo – ciò che è causato, per la misura in cui è causato, non può essere causante; se il Padre dunque causa la sua personeità allora non può essere causa di ciò *in quanto persona*. A meno che questa legge non valga per il Padre ma solo per il Figlio e per lo Spirito, come Nicholas Loudovikos sembra contestare a Zizioulas. Su ciò torneremo.

Non meraviglia che a questo punto Zizioulas dica formalmente che non c'è niente in comune tra la paternità umana e quella divina:

La paternità di Dio perciò non ha niente in comune con la paternità umana: nessuna analogia tra le due è possibile. La paternità umana presuppone una divisione nella natura umana, cioè l'individualità prima della relazionalità, poiché l'entità del padre umano è già stabilita prima di quella del proprio figlio.⁴⁰

Allora perché continuare a parlare della paternità del Padre nella Trinità, se il termine «padre» non dice nulla qui di quello che è la paternità del linguaggio umano? Ebbene, la risposta è che questo linguaggio è quello con il quale «Dio chiama e indica se stesso nel suo rivelarsi a noi» e, d'altra parte, per noi esso costituisce «il solo modo per esprimere, invero per fare esperienza del salvatore nostro Gesù Cristo e del santificatore nostro, lo Spirito Santo, come Dio». Il *Credo* usando questo linguaggio e congiungendo strettamente gli articoli sul Padre, il Figlio e lo Spirito non consente alcuna metafisica della paternità e suggerisce «che la divina paternità è relazionale e totalmente inconcepibile in termini umani, che sono condizionati dall'individualismo».⁴¹

Il Padre, dunque, appare sempre più nella teologia di Zizioulas l'iniziatore particolare o originatore atemporale di un processo relazionale (comunione) costituente l'Altro del Figlio e dello Spirito, un originatore che è detto «padre» ma non è «padre» nei termini umani, è detto «persona» ma non è persona nei termini umani perché privo di consapevolezza individuale,⁴² è detto «libero» ma non è «libero» nei termini umani (mora-

⁴⁰ *Ivi.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁴² Nel primo saggio di *Communion and Otherness* (pp. 13-98) Zizioulas discute ampiamente la questione ontologica del sé (*self*) e della consapevolezza o *consciousness* (pp. 43-55), confrontandosi con vari autori (G.W.F. Hegel, E. Husserl, M. Buber, E. Levinas), per concludere: «Se l'alterità è concepita nei termini della personeità non implica distanza, rottura e secessione o “decostruzione”. Essendo “altro” e al tempo stesso relazionale, la persona si differenzia affermando piuttosto che rifiutando l’“altro”. Nella personeità non c'è

li), è detto «amante» ma non è «amante» nei termini umani.⁴³ E potremmo certo continuare, giacché anche generazione, spirazione non vanno assunti nei termini umani.

Che cosa dunque rimane del Padre come principio causale «personale», se tutto ciò che umanamente connota la persona non ha senso per il Padre e se il Padre appare sempre più solo l'iniziatore (an-individuale, non conscio) di un estatico processo relazionale/comunionale che nel suo darsi causa la personèità stessa del Padre come la personèità del Figlio e dello Spirito? Non sarebbe preferibile rinunciare alla causalità principale del Padre e pensare il Padre come co-originatore (an-individuale) della relazionalità comunione ovvero come co-costituente/co-costituito nell'alterità con il Figlio e lo Spirito?

È un po' questo che, tra l'altro, obietta a Zizioulas un suo precedente discepolo, Loudovikos, a partire proprio dal testo surricordato sul non consenso del Figlio e dello Spirito. Secondo Loudovikos, Zizioulas non può sostenere una tesi simile (il non consenso del Figlio e dello Spirito) se non escludendo rigidamente la successione temporale in questo processo: il Padre non può essere *prima* del Figlio o dello Spirito, altrimenti va detto che ci fu un tempo nel quale né Figlio né Spirito furono (l'eresia di Ario, come ricorda lo stesso Loudovikos). Ma se non c'è successione temporale, allora la distinzione tra causante e causato cade giacché ogni persona è costituita dalle relazioni.

Se non è possibile che siano compresi in un modo «successivo» ciò significa che «causante» e «causato» sono ultimamente e reciprocamente presupposti l'uno dell'altro. Ciò è quel che intendo quando dico che l'iniziativa del Padre non sta nel provocare la generazione degli altri suoi «eguali» per mezzo del dettare ma nell'inaugurare l'assoluta reciprocità nel senso

alcun «sé» (*self*), poiché in essa ogni «sé (*self*)» esiste solo essendo affermato come «altro» da un «altro», non mettendo a contrasto se stesso con qualche «altro» (J.D. ZIZIOULAS, *On Being Other. Towards an Ontology of Otherness*, in ID., *Communion and Otherness*, p. 55). Va notato in particolare che per lui Levinas è il pensatore più vicino alla patristica sul problema della consapevolezza: «Il tentativo di Levinas di liberare la filosofia occidentale dal primato della consapevolezza, dalla riduzione del particolare al generale, dall'afferrare, comprendere, controllare e usare l'essere (da parte della mente umana) è davvero notevolissimo. Esso ci porta più vicini di ogni altro filosofo alla visione patristica greca dell'alterità come irriducibile all'universale, e della consapevolezza come appartenente all'universale piuttosto che al particolare, almeno riguardo alla Santa Trinità» (p. 49).

⁴³ Si veda ancora ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, pp. 55, 70-75.

ontologico e non, come Zizioulas pensa, morale. Questa è davvero una rivoluzione per l'ontologia, mentre la rivoluzione di Zizioulas dell'«alterità dettata» è molto conosciuta e familiare nella storia della filosofia (come anche nella storia contemporanea della psicologia, come vedremo). Così, la nostra alterità è dettata quando colui che ci offre questa alterità non ci permette di offrirgli anche noi alterità in risposta. Ad un livello più profondo non offriamo veramente alterità ad uno, se non lo lasciamo libero di offrirci contemporaneamente in risposta la nostra alterità. Proprio per questo motivo qui rovina anche la «asimmetrica» comprensione della monarchia che Zizioulas ha. Essendo volontariamente il «causato» dal Padre, il Figlio, precisamente nello stesso «istante», offre in risposta al Padre la possibilità di essere appunto la «causa» del Figlio, e lo stesso succede con lo Spirito. Il Figlio e lo Spirito diventano in tal modo le «cause» non del Padre ma della «causalità» paterna, insieme al Padre [...] Questo «dettaglio» è così decisivo che potrei dire che non esiste alcuna somiglianza tra una Triadologia basata su questo genere di reciprocità e una Triadologia che si esprime come alterità dettata.⁴⁴

Tale osservazione, che appare in vari modi diffusa (almeno guardando ad alcuni *blog*) e che Loudovikos presenta con notevole chiarezza, contesta in fondo l'idea stessa della monarchia del Padre, costituendo tendenzialmente la Trinità come una comunione circolare di relazioni che nel loro reciprocamente darsi generano insieme l'unità della Trinità e la tripersonalità dell'Unità. La monarchia del Padre diventa una con-monarchia o una monarchicità (comunionalmente) condivisa. Questa prospettiva non sembra ignota a Zizioulas giacché egli dedica particolare attenzione all'idea che l'unità divina può essere costituita dall'intrinseca struttura comunionale di Dio, un'idea non lontana dalla visione aperta anche da Loudovikos.

6. La risposta di Zizioulas ad alcune critiche. Il Padre, «originatore libero e amante»

Zizioulas, di fatto, avverte come obiezione particolarmente rilevante al suo pensiero l'idea che l'unità divina possa essere costituita dall'intrin-

⁴⁴ LOUDOVIKOS, *I terrori della persona e i tormenti dell'eros*, pp. 43-45. Preferisco usare il testo greco perché la traduzione inglese, pur essendo una buona traduzione, in qualche punto rischia di essere incomprensibile. Mi riferisco specialmente al punto (LOUDOVIKOS, *Person instead of Grace*, p. 9) nel quale la coppia greca *aitios* e *aitiaton* (ovvero il soggetto che causa e la realtà causata) diventano in inglese *cause* e *causation* che non hanno lo stesso senso.

seca struttura comunionale di Dio e non necessiti dell'affermazione della principalità causale del Padre come fondamento personale dell'unità di Dio. È infatti un'obiezione che di primo acchito sembra sottrarsi ai limiti della posizione che riconduce l'unità all'*ousia* (quella latina tradizionale) e in qualche modo sembra compatibile con lo stesso pensiero di Zizioulas, giacché la generazione del Figlio e la processione dello Spirito rimangono pur sempre movimenti statici e comunionali del Padre: non si toccherebbe la precedenza delle relazioni sull'individualità.

La risposta di Zizioulas a tale obiezione è per la nostra indagine di grande interesse. Egli dice:

Perché io obietto alla visione che la categoria ontologica ultima in Dio è «una struttura di comunione esistente per sé»? Mi è chiesto di offrire argomenti più sufficientemente convincenti riguardo al perché sarebbe di «importanza incalcolabile» che noi *non* concepiamo la comunione intradivina della Trinità come il fondamento di tutto ciò che è.⁴⁵ Queste questioni implicano che ciò che è chiamato «comunione intradivina» sarebbe un modo autentico di riferirsi alla realtà ultima in Dio, il fondamento della sua esistenza. Una simile visione sembra essere diversa da quella che fa della sostanza la realtà ultima; pure, la differenza è di fatto minima e le difficoltà sono le stesse.⁴⁶

Nell'intento di provare questa affermazione Zizioulas pone quattro punti.

a) Il *primo punto* è che «se facciamo spazio a qualcosa al di là del Padre come realtà ultima» mettiamo a repentaglio il monoteismo biblico. «Karl Rahner – precisa – ci ha correttamente ricordato che nella Bibbia Dio è il Padre».⁴⁷

b) Il *secondo punto* è che

se facciamo della «Trinità», della «Tripersonalità», ecc. il fondamento ontologico ultimo in Dio, noi eliminiamo ogni idea di *derivazione ontologica* nel divino essere. In questo caso, le tre persone *co-emergono* e co-esistono simultaneamente e automaticamente, naturalmente non in termini di tempo ma logicamente. L'essere divino acquista quel che Levinas, con riferimento

⁴⁵ Zizioulas rinvia qui in nota all'autore che ha particolarmente presente in questo punto, cioè A.J. TORRANCE, *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation*, T&T Clark, Edinburgh 1996.

⁴⁶ ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 134.

⁴⁷ *Ivi.*

a Heidegger, chiama criticamente il carattere di un'ontologia «panoramica», nella quale il particolare Altro non è l'ultima realtà. In questo caso l'alterità – le persone della Trinità – non deriva da un particolare Altro ma è in sé la spiegazione ultima di sé.⁴⁸

Ma questa ontologia «panoramica», che riconduce e risolve l'ente nell'essere, l'Altro nel Medesimo,⁴⁹ non è coerente con la tradizione:

Noi siamo così incapaci di attribuire una significazione ontologica ultima all'espressione del Credo – e anche biblica – «dal Padre (*ek tou Patros*)», poiché questa espressione non può essere compresa in nessun termine diverso da quello della derivazione ontologica. Una co-emergenza delle tre persone, cosa implicata nella «Triunità», ecc., non può essere posta come realtà ontologica ultima in Dio senza privare l'*ek tou Patros* del suo significato ontologico ultimo.⁵⁰

c) Il *terzo punto* pone la questione di come conciliare l'affermazione che «la co-emergenza e la co-esistenza delle tre persone è la realtà ultima in Dio» e l'affermazione della fede che Dio è *uno*. Secondo Zizioulas, se non c'è alcuna derivazione da un Altro, allora l'unità può essere data solo dal fatto stesso della *comunione*: «I tre sono uno perché essi *si relazionano* l'uno all'altro». ⁵¹ Ma se la comunione non è intesa nel senso agostiniano di unica sostanza divina entro le quali si danno le relazioni, allora non si dà altra alternativa di quella che dice: «Ciò che fa dei tre uno, rendendo ragione della loro unità o esprimendola, è la loro relazione o comunione dell'uno con l'altro». ⁵² Di conseguenza, «la “Triunità” implica che la *relazionalità* è il fondamento ontologico ultimo di Dio. Così non siamo lontani dal *Between* di Buber come la realtà ontologica ultima». ⁵³ Avendo eliminato l'idea di

⁴⁸ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 135, n. 64 rinvia a E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, Paris 1971, pp. 270ss. e 16 ss. In queste pagine Levinas indica con tale termine l'ontologia che riconduce l'ente (il *Seiendes* di M. Heidegger) all'essere (al *Sein*) (*ibid.*, p. 270), l'Altro (*Autre*) al Medesimo (*Même*) (*ibid.*, p. 17).

⁵⁰ ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 135.

⁵¹ *Ivi.*

⁵² *Ibid.*, p. 136.

⁵³ *Ibid.*, p. 136, n. 68. Zizioulas rinvia qui anche a un altro saggio della raccolta nel quale si ferma maggiormente su Buber (*ibid.*, p. 47), dicendo, ad es., che «ciò che Buber chiama il “*Between*”, cioè il punto nel quale io e tu si incontrano, sembra essere la categoria ontologica ultima per lui» e ricorda in nota 96 della stessa pagina che secondo M. THEUNISSEN, *The Other. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*, MIT Press,

una derivazione ontologica delle persone, sostituendo quest'idea con quella della co-emergenza, ne viene inevitabilmente che è la *relazionalità* stessa a essere costituita come realtà ontologica ultima: «Il Dio uno non è il Padre; è l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito nella loro co-inerenza o interconnessione (*inter-relatedness*)».⁵⁴

d) «Ma che c'è di sbagliato in questo?», si chiede lo stesso Zizioulas introducendo il *quarto punto*. Per lui, di fatto, c'è in questa posizione qualcosa di assai sbagliato:

Se il Dio uno non è una particolare *hypostasis* allora le nostre preghiere non possono essere indirizzate al Dio uno ma solo alla Trinità o alla «Triunità». Ma il monoteismo appartiene alla *lex orandi*. Pregando la Trinità noi dobbiamo pregare al tempo stesso il Dio uno. Ma se il Dio uno non è una particolare *hypostasis*, il Dio uno rimane fuori delle nostre preghiere, poiché noi possiamo pregare solo una particolare *hypostasis* e non una «Triunità» di qualche genere. Non è casuale che tutte le antiche preghiere eucaristiche erano indirizzate al Padre. L'introduzione graduale della Trinità in queste preghiere non intese mai oscurare la verità che, pregando la Trinità, noi ultimamente preghiamo il Dio uno, il Padre.⁵⁵

Secondo Zizioulas questa *lex orandi* è in continuità con la fede biblica, che ultimamente «tutta l'opera di Cristo e della Chiesa, e tutto ciò che esiste, sarà offerto a Dio Padre», come mostrano 1Cor 15,24; Ef 2,18; ecc.⁵⁶

La conclusione che attraverso l'analisi critica di questi quattro punti Zizioulas ritiene di poter trarre, pertanto, è che se si tenta di saltare la derivazione delle persone divine dal Padre si entra in contraddizione con la Scrittura e con la tradizione liturgica, ritornando inevitabilmente a un'unità an-ipostatica e, dunque, in qualche modo sempre a contenuto ousianico, per quanto comunione/relazionale possa essere. Per usare il linguaggio di Buber, del resto sulle orme di Zizioulas stesso, il *Between* diventerebbe in questo modo il fondamento dell'unità ma il *Between* non è persona.

Cambridge-Boston 1984, p. 383 «questo “Between” corrisponde all'idea di Dio nel pensiero di Buber».

⁵⁴ ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, p. 136. In nota, Zizioulas cita in particolare, come rappresentante di questa prospettiva, C.E. GUNTON, *The Promise of Trinitarian Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1991.

⁵⁵ ZIZIOULAS, *Communion and Otherness*, pp. 136-137.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 137, nota 72.

Tenendo saldamente, invece, la principalità del Padre, dal momento che la persona del Padre è originariamente (senso logico, non temporale) ipostasi (realtà particolare) in quanto relazionale e relazionale in quanto ipostasi, l'indirizzarsi al Padre è al tempo stesso l'indirizzarsi alla Trinità, senza alcuna contraddizione. Così infatti scrive:

Ora, parlando a (o di) il Dio uno – il Padre – e la Santa Trinità *al tempo stesso* non implica alcuna contraddizione perché il Padre denota una particolare *hypostasis* che è «altra» in quanto è *relazionale*, cioè inconcepibile separatamente dalla sua unità con le «altre» persone divine. Il Dio uno e il Dio trino sono così concepiti contemporaneamente, grazie non a una relazionalità impersonale o «Triunità», ma a una *hypostasis* che è insieme particolare e relazionale. L'alterità e la particolarità del Padre non sottomettono né negano ma, al contrario, affermano la particolarità e l'integrità degli altri «altri», essendo – com'egli è – il loro originatore libero e amante dal quale «fluisce insieme l'eguaglianza e l'essere degli eguali» (Gregorio Nazianzeno, *Oratio* 40,43).⁵⁷

Al termine di questo molteplice confronto critico, dunque, emerge ancora e di nuovo – ancor più forte per la difesa fattane – questa indicazione del Padre come «originatore libero e amante», un originatore al quale però nessun termine umano può essere attribuito senza immediatamente negarlo, come abbiamo sopra osservato, e che è *concepibile* (per usare il linguaggio di Zizioulas) solo come iniziatore (an-individuale, non conscio) di un processo relazionale/comunionale che nel suo darsi causa la personèità altra stessa del Padre e inseparabilmente la personèità altra del Figlio e dello Spirito.

Possiamo dunque a questo punto, e conclusivamente, riprendere la domanda sopra avanzata: cosa rimane dunque – alla fine – del Padre come principio causale personale della Trinità, ovvero che cosa può significare a questo punto la monarchia (personale) del Padre?

7. Considerazioni conclusive. L'ambigua monarchia del Padre

Se quel che siamo andati dicendo ha un fondamento, il pensiero di Zizioulas sulla monarchia del Padre ha attraversato diverse fasi. Ha sempre salvaguardato tuttavia un orientamento preciso: la conservazione dell'espe-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 137.

rienza biblico-liturgica della Chiesa mediante la difesa dell'idea che la persona del Padre nella sua ipostaticità (particolarità unica, irripetibile, cattolica) e nella sua estaticità (libera, relazionale, comunionale) è il principio causale della Trinità giacché da essa derivano le altre particolarità uniche, irripetibili, cattoliche, relazionali, comunionali, il Figlio cioè e lo Spirito.

Seppur brevemente, abbiamo visto, tuttavia, che lungo queste fasi la nozione di persona divina ha perso ogni possibilità di essere interpretata in termini umanamente configurabili per diventare un'espressione indicante *semplicemente* la compresenza particolare di due dimensioni (ipostaticità e estaticità, originariamente an-individuali e non conscie) nel modo di essere della natura divina.

Ora, poiché queste due dimensioni costituiscono l'essere-persona (o personeità) di ogni persona divina e la personeità è data da Zizioulas come *causata* dal processo estatico (libero), se si perde la direzione dell'atemporale processo estatico-comunionale le persone divine diventano inevitabilmente tutte eguali e intrinsecamente indistinguibili, rendendo l'esperienza biblico-liturgica della Chiesa priva di significato ontologico.

In questa luce non sorprende l'insistenza di Zizioulas sulla *derivazione* della Trinità dal Padre e la sua reazione di fronte a ogni forma di consacrazione (per lui, alla fine, ousianica) del *Between*: la derivazione rimane probabilmente l'unica possibilità di distinguere le persone, almeno parzialmente giacché rimane sempre la difficoltà di distinguere il tipo di derivazione del Figlio e quella dello Spirito.

Difendendo però l'uso della nozione di derivazione Zizioulas si trova nella non facile condizione di dover spiegare in che senso il Padre sia principio causale «personale» dal momento che la personeità del Padre è anch'essa causata dal movimento principiato. In altre parole, il principiare atemporale del movimento estatico non sembra distinguersi molto da un principiare a-personale o pre-personale. Solo la decisione di *chiamarlo personale* lo differenzia dall' a-personale o dal pre-personale; è una pura decisione, che non ha un chiaro fondamento. Se, tuttavia, non ha un chiaro fondamento ha però un chiaro effetto (puramente) linguistico, quello cioè di mantenere il fossato tra *ousia* e persona del Padre. Forse però questo fossato non va conservato a ogni costo.

Sommario

Il saggio ha per oggetto la dottrina della monarchia del Padre così come si sviluppa nell'evoluzione del pensiero di Ioannis Zizioulas. Esso mostra come tale pensiero, volendo mantenere saldamente la continuità della visione greca della principialità della persona del Padre contro ogni primato dell'ousia (anche nella forma del primato della struttura comunionale), si trova – o almeno così ritiene – nella necessità di rivendicare la derivazione logica delle persone del Figlio e dello Spirito dalla persona del Padre. Questa rivendicazione, tuttavia, contiene una seria sorgente di ambiguità perché la personeità delle persone divine, a cominciare dal Padre, nel pensiero di Zizioulas è radicalmente causata da un processo estatico che coincide con una libertà an-individuale e non conscia. Non si comprende bene perciò cosa ultimamente connoti come personale questo processo estatico originario.

UNITÀ E TRINITÀ NEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

ALBERTO COZZI

PATH 11 (2012) 499-519

Il nuovo orizzonte epocale, segnato dal pluralismo religioso e culturale, pone l'esigenza di rivisitare la tradizione cristiana nel contesto del dialogo con altre esperienze religiose. La forma dialogica del rapporto tra culture e religioni si impone come un dato e un imperativo nel «villaggio globale». Tutto ciò comporta conseguenze anche sul modo di parlare dell'unità/trinità di Dio. Rende però particolarmente difficile questa operazione di «traduzione culturale» della dottrina trinitaria la diffusa sfiducia dell'uomo postmoderno in una forma di razionalità forte e totalizzante, che pretenda di unificare la molteplicità del reale e le sue diverse prospettive. L'uomo è davvero in grado di afferrare l'unità del tutto in sé e nel suo fondamento? Non è una pretesa ideologica pericolosa quella di uno sguardo unificante o uniformante sul tutto?

Consideriamo i due aspetti della problematica attuale.

– Sul versante della pluralità di forme di esperienza religiosa ha un valore sintomatico la crisi della pacifica affermazione della «superiorità» del monoteismo. Sarebbe proprio il contesto culturale pluralista e la complessità dell'attuale mondo della comunicazione a rendere meno appetibile la ricerca di un principio unico e unificante la realtà, un'origine unitaria e quindi «monolitica». È più appetibile l'idea di un Dio ricco di forme di vita e di potenze, che si manifesta nella molteplicità dei volti del reale più che nell'unità astratta di un principio trascendente e immateriale, al di là del mondo.¹ Alla crisi del teismo razionalista (il Dio unico architetto estraneo

¹ Su questa problematica offre una brillante e suggestiva sintesi il bel volume di A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988.

al mondo) e della concezione metafisica dell'unicità di Dio corrisponde una certa valorizzazione di altre forme di esperienza religiosa. In tal senso porta anche la preferenza dell'uomo contemporaneo a risolvere il mistero di Dio in un «generico divino» a cui dare liberamente volto e figura, in un contesto di relativismo e occasionalismo della ricerca religiosa. Alcuni autori parlano di forme di neo-paganesimo politeista o di una nuova religiosità eclettica ed ecumenica, slegata da pretese assolute di verità.² È una sfida notevole per l'affermazione dell'unità/unicità di Dio.

– Sul versante della crisi della razionalità forte e monolitica si avverte sempre più diffusamente l'esigenza di un maggior confronto sereno e costruttivo tra le diverse tradizioni religiose. Questa istanza di dialogo stimola una riconsiderazione dell'originalità del monoteismo trinitario cristiano rispetto alla tradizione giudaica e islamica, ma anche una riscoperta del senso della visione personale di Dio rispetto al «divino a-personale» delle tradizioni religiose orientali. In questo contesto l'impressione dominante è che l'originalità cristiana del Dio Trinità, intesa come comunione d'amore nel dono reciproco, possa offrire un contesto ideale per l'incontro tra le varie religioni. Occorre quindi riprendere il forte messaggio di unità nell'amore/dono che emerge dalla dottrina trinitaria quale contributo cristiano specifico alla comprensione attuale dell'esperienza di Dio e della sua rappresentazione religiosa.³

Questi due elementi contribuiscono a cambiare decisamente l'orizzonte dell'attuale teologia trinitaria, all'insegna del dialogo interreligioso e quindi come ricerca dell'unità nel confronto delle proprie peculiarità e nell'orizzonte di una teologia «in contesto», sensibile alle esigenze delle differenti culture (prospettive di senso) esistenti.⁴

² Si vedano J.B. METZ (ed.), *I molti volti del divino*, in «Concilium» 2 (1995) 13-183; J. SUDBRACK, *La nuova religiosità. Una sfida per i cristiani*, Queriniana, Brescia 1988.

³ Della vasta letteratura sul tema basti segnalare: J. LAPIDE - J. MOLTSMANN, *Monoteismo ebraico e dottrina trinitaria cristiana*, Queriniana, Brescia 1980; H. KÜNG (ed.), *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo e buddhismo*, Mondadori, Milano 1986; P. CODA, *Kenosi e Spirito Santo. Una prospettiva sul dialogo cristianesimo-buddhismo oggi*, in «La Sapienza della Croce» 5 (1990) 81-90; X. PIKAZA, *Bibliografia trinitaria del Nuevo testamento. Hermeneutica sacral: Trinidad y religiones orientales*, in «Estudios trinitarios» 25 (1991) 139-145.

⁴ Rispecchia bene questa situazione la raccolta di saggi trinitari in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1993.

Ma questo nuovo orizzonte che impone l'esigenza di ripensare l'unità/unicità di Dio non può limitarsi a sostituire una visione metafisica e sostanzialista dell'unità divina con modelli più dialogici e comunionali. Proprio perché si tratta di un confronto sull'*esperienza religiosa* del vero Dio, la questione dell'unità/unicità di Dio mette in gioco da subito le condizioni di possibilità e le regole di questo «fare esperienza» autentica del divino.⁵ A questo livello è bene ricordare che le condizioni di possibilità di un'esperienza religiosa rimandano alla questione ontologica dell'unità dell'essere: c'è un nesso stretto tra l'esperienza di Dio, una realtà che ha a che fare col senso del tutto, e la comprensione dell'ente in quanto tale. Non è di poco conto il fatto che l'unità sia un predicato costitutivo (trascendentale) dell'ente, da un lato, e, dall'altro, che l'unicità di Dio sia un elemento strutturale dell'esperienza religiosa.⁶ Ciò significa che l'uomo fa esperienza sensata della realtà quando coglie, nei diversi modi di sperimentare le cose all'interno del suo sforzo di corrispondere all'appello che da esse emerge, l'unità/unicità della sorgente da cui scaturisce tale appello/esigenza a cui corrispondere. Tale unità fonda l'esperienza umana, garantendo la continuità del cammino, e quindi l'unità di senso di una storia, e l'identità del soggetto e del senso di una vita.

L'unità dell'essere, predicato trascendentale, viene qui inteso come esigenza che sta a fondamento dell'esperienza della realtà. Ogni sforzo conoscitivo dell'uomo è regolato dal presupposto che il compito di corrispondere all'ente che ci viene incontro e ci interpella, nei diversi modi della percezione e conoscenza, *deriva da un'unica fonte* che fonda la coerenza della nostra esperienza e la continuità del soggetto conoscente. Tale unità, però, è una determinazione dell'ente in quanto tale e non semplicemente un tratto del nostro pensiero e come tale è garanzia e fondamento dell'unità di esperienza nella differenza dei modi di realizzazione. Ciò permette di

⁵ Sull'importanza di questa istanza si veda R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2004, pp. 33-162. Proprio perché nel dialogo tra religioni c'è in gioco il «fare esperienza» riuscita e autentica della realtà sacra e divina, il confronto dovrebbe farsi attento alle forme sbagliate e fallimentari di tale esperienza. Ci si deve chiedere se il politeismo non sia una di queste forme errate, nella misura in cui è un'esperienza incapace di cogliere quell'unica realtà che fonda con la sua esigenza/chiamata l'unità di senso di un mondo di esperienza e la continuità dell'io e della storia.

⁶ Su questo si vedano le lucide e convincenti considerazioni di R. SCHAEFFLER, *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und neue Gestalt einer Frage*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2010, pp. 131-182.

fondare la possibilità di un progresso nella conoscenza della realtà: proprio perché «verum vero consonat» e c'è unità/continuità di senso del mondo di esperienza, la conoscenza resta aperta a nuovi modi di esperienza della realtà, che è sempre più ricca di ciò che ne cogliamo. Eppure questo «semper maior» non relativizza i modi passati dell'esperienza, ma li tiene aperti a nuove scoperte. C'è «consonanza» (armonia) delle verità di esperienza.⁷

Anche l'esperienza religiosa, centrata sulle manifestazioni del sacro, verifica questo tipo di funzionamento e rimanda quindi all'unità di Dio come a sua condizione di possibilità autentica.⁸ Ciò implica che solo se le diverse forme di esperienza del sacro sono riconducibili all'unità del referente divino che tutto determina e unifica, si ha un'autentica esperienza religiosa del divino. Altrimenti si fallisce l'oggetto proprio dell'esperienza religiosa.

Colta a questo livello, la questione dell'unità/unicità di Dio nell'esperienza religiosa appare come un dato costante e irrinunciabile, anche se la sua interpretazione varia nelle diverse religioni. Lo sguardo verso la sorgente unica da cui scaturisce l'unità di senso dell'esperienza della realtà (e quindi il fondamento della considerazione dell'ente in quanto ente) può avere la forma di un rimando a un dono originario che è già frutto ed espressione di una comunione nello scambio dialogico/pericoretico, oppure può avere la forma di un'intuizione mistica che coglie l'Uno al di là di ogni dualità mondana, o ancora si dà come esperienza della fedeltà dell'iniziativa creatrice e salvatrice di quel principio di tutte le cose, a cui si deve corrispondere nella fede. Ne derivano i tre «modelli» di ripensamento dell'unità divina che scandiscono il nostro percorso:

– l'unità pericoretico/comunionale

⁷ Queste righe sono una parafrasi di *ibid.*, p. 146.

⁸ *Ibid.*, pp. 152-178. Merita una citazione la conclusione a p. 177: «La forza regolativa di questa idea poggia sul fatto che l'unità di ogni particolare mondo di esperienza e l'unità di ogni particolare modo del nostro percepire e pensare è immagine di quell'unità mediante la quale lo sguardo di Dio abbraccia tutti i mondi e ci affida il compito, nella molteplicità dei nostri modi di esperienza, di trovare quell'unità, che in verità possiamo ottenere solo in rapporto a lui. Detto in termini biblici: la "totalità del cuore" è ottenuta solo nell'amore indiviso per "Dio come l'unico" (Dt 6,5). Le nostre idee sono molteplici, proprio perché sono semplici immagini di quest'unico sguardo divino sul mondo e riflesso di quest'unico divino rivolgersi a ciascuno di noi» (*tr. nostra*). Sarebbe utile rileggere in questa prospettiva le pagine iniziali di *Epilog* di H.U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 95-141, dove viene messa a tema l'assunzione cristiana della questione ontologica, posta dall'esperienza delle religioni.

- l'unità mistica
- l'unità monoteista.

Il primo modello scaturisce dal confronto con il contesto pluralista attuale, il secondo dall'incontro con le tradizioni religiose e filosofiche dell'Oriente (induismo e buddhismo), mentre il terzo elabora l'intuizione delle tradizioni monoteiste, basate su una rivelazione.

1. L'unità «comunionale o pericoretica»

Il pluralismo ha rivitalizzato il dibattito sulla comprensione tipicamente cristiana dell'unità 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. La verità trinitaria di Dio è sentita oggi sempre di più come un invito all'*unità nella comunione*. Si tratta, quindi, di un'unità in cui le differenze interpersonali sono un pretesto per il dono reciproco e senza condizioni. Lo stesso monoteismo trinitario stimola a porre Dio al centro non al modo di un fondamento stabile e forte, che tutto relativizza e riconduce a sé, uniformando e appiattendolo, ma piuttosto al modo di uno stile di dono e di scambio gratuito nell'amore, che riesce ad accogliere l'altro nella sua diversità. Che un tale scambio sia talvolta doloroso e crocifiggente, poiché attraversato da fatiche e incomprensioni, lo sa bene il cristiano, che contempla la comunione trinitaria a partire dal luogo della sua piena manifestazione che è la croce di Gesù. Il mistero della croce diventa allora il segno dell'alterità radicale di Dio rispetto alle logiche del mondo. Ma il senso della croce, ossia la carità di Dio (Gv 3,16-17) e il dono-abbandono del Figlio al Padre (Lc 23,46), rivelano che questa alterità non è lo spazio della distanza del mistero santo e trascendente, bensì lo spazio del farsi vicino di Dio all'uomo, che attualizza il dono del Padre al Figlio. La Trinità dunque è una verità che *invita al dialogo*, allo scambio gratuito, all'incontro nella comunione vera.

Si potrebbe dire che, rispetto al recente passato, tale natura divina unica è colta meno nella persona del Padre che si auto-comunica (Karl Rahner), quanto piuttosto nella «communio» o scambio interpersonale, che implica una visione dialogica, pericoretica e in un certo senso «pluralista» di Dio Trinità (Gisbert Greshake):

Dire che Dio è unitrino significa affermare che Dio è quella comunione nella quale le tre persone divine realizzano, in un gioco trialogico di amore, l'unica vita divina come mutua auto-comunicazione. Non bisogna fare appello né ad un'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.⁹

La rivoluzione del volto cristiano di Dio è perciò raccolta dalla mentalità relazionale-pluralista odierna, al di là delle riduzioni sostanzialiste e «gerarchizzanti» del passato. 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. Bisogna però chiedersi 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? Non sembra 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.¹⁰

Più che di *ordo* di relazioni si dovrebbe parlare di *ritmo trinitario* dell'evento della *communio*. Ma resta la domanda sul senso e la portata di un simile distacco dell'*ordo* salvifico dall'essere eterno di Dio. In che senso e in che misura incontriamo i tre nella loro identità personale reciproca nella storia della salvezza? La svolta pluralista porta a sottovalutare la portata storica concreta della rivelazione e spinge a relativizzare la verità di Dio ossia l'ordine inscritto nella storia.

Un ulteriore modello utilizzato in questa prospettiva viene cercato nel *pensiero della «struttura»*.¹¹ Autore di riferimento è il filosofo Heinrich

⁹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 198-199.

¹⁰ *Ibid.*, p. 231.

¹¹ A. GANOCZY, *Il creatore trinitario. Teologia della Trinità e sinergia*, Queriniana, Brescia 2003.

Rombach.¹² L'istanza fondamentale dell'ontologia della struttura si trova nel superamento dell'ontologia della sostanza (classica) e del sistema (moderna) alla luce di una comprensione «sinergetica e pericoretica» dell'idea di creazione.

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'auto-organizzazione della creazione, aperta a un «di più» trascendente. Tale inabitazione o pericoreasi ha poi la sua ultima condizione di possibilità nel mistero trinitario.¹³

Si stabilisce così una priorità dell'«agire sinergetico» sulla nozione di sostanza. L'unità divina rimanda alla struttura-Dio, una struttura relazionale e sinergetica ovvero una *compagine relazionale impegnata in un'auto-espansione vitale*. In una parola: Dio-Trinità va compreso al modo della reciproca compenetrazione vitale propria della struttura. La «pericoreasi» 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.¹⁴

Questa prospettiva pericoretica, che tiene in vista la «co-originarietà dei tre», recupera un dato di fede irrinunciabile, portando a compimento la svolta recente della teologia trinitaria: il punto di partenza per una considerazione cristiana del mistero divino si trova nell'auto-manifestazione

¹² 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*, Anselmiana editrice, Roma 2002.

¹³ GANOCZY, *Il creatore trinitario*, pp. 173-174.

¹⁴ In una direzione analoga si muove la riflessione di M. BÖHNKE, *Einheit in Mehrsprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Echter Verlag, Würzburg 2000; ID., *Gott ist Liebe. Ein Beitrag zur trinitätstheologischen Debatte*, in «Theologie und Philosophie» 80 (2005) 249-256.

personale del Dio d'Israele in Gesù Cristo per la forza dello Spirito come Amore. Ma allora, per comprendere questa rivelazione in tutta la sua portata, occorre chiarire cosa significhi che Dio è Amore. Ora, la sfida è proprio quella di pensare all'unità di Dio in modo che questa auto-manifestazione di Dio come Amore trovi la sua piena comprensione. È a questo livello che si coglie il carattere promettente dell'unità come «originarietà» (*Ursprünglichkeit*). Se è vero che il Figlio e lo Spirito hanno la loro unità nell'origine che è il Padre e se è vero che essi sono uguali a Dio nell'essenza, allora l'essenza di Dio va pensata come «originarietà». Il Padre, origine «senza processione», partecipa l'originarietà che è la sua essenza al Figlio e quindi allo Spirito. La distinzione sta nel fatto che il Padre possiede senza processione la sua originarietà, il Figlio la possiede per generazione e lo Spirito per spirazione. L'unità di Dio è guadagnata come frutto della sua auto-comunicazione nel Figlio e nello Spirito al modo di realtà co-originarie. Ne deriva che l'«unità (si dà) nella co-originarietà dei tre» (*Einheit in Mehrursprünglichkeit*). La pluralità indica qui l'immanente complessità dell'unità intesa come «evento relazionale dinamico». L'originarietà dell'agire di Dio che si dona e nel suo donarsi include ogni altro dono è il segreto dell'Amore di Dio comunicato in Gesù.¹⁵

In queste proposte di ripensamento «pluralista» dell'unità divina, si nota la preoccupazione di riguadagnare il senso dell'unità divina a partire dall'agire di Dio nella creazione e nella storia e in particolare nella capacità che tale azione ha di mettere in relazione/comunione e di unificare nel rispetto delle differenze. L'unità non va pensata a monte rispetto all'agire di Dio, come cosa per sé evidente e «cosificante» l'essere divino. Meno chiaro, però, è in che misura questo tipo di pensiero riesca a dire l'unità come condizione di possibilità dell'esperienza storica e religiosa, ovvero l'unità del fondamento che sta all'origine del «fare esperienza» della realtà donata dall'unico Dio fedele. Essa appare piuttosto come il frutto di un cammino o di un'esperienza, proiettata sull'origine trascendente di tutto. Si intuisce la differente istanza della religiosità orientale, che cerca di pensare l'unità come la verità «al di là di tutto» e soprattutto come l'Uno assoluto, che sta oltre le apparenze.

¹⁵ Sull'esigenza di ripensare il primato-monarchia del Padre in termini più comunionali e quindi pericoretico-relazionali si vedano i contributi raccolti in W. JEANROND - CH. THEOBALD (edd.), *Dio: esperienza e mistero*, in «Concilium» 1 (2001) 9-201.

2. La concezione mistica dell'unità divina

È soprattutto nel confronto con le grandi tradizioni religiose e spirituali dell'Oriente che è emersa la «connotazione mistica» dell'affermazione dell'unità divina. Più che un dato razionale o prima di essere un'affermazione di fede, l'unità divina sarebbe oggetto di quell'*intuizione mistica* che sta al vertice del cammino spirituale.¹⁶

Per «mistica» qui si intende una via presente nella storia delle religioni, una disposizione che non tollera nessuna realtà sovraordinata a sé, considerando in ultima analisi le esperienze ineffabili e misteriose del mistico come l'unica realtà vincolante nell'ambito del religioso. Questo atteggiamento è tipico di Buddha come dei grandi pensatori religiosi del gruppo delle religioni induiste. È la via che, con molteplici varianti, costituisce comunque lo sfondo unitario delle grandi religioni asiatiche. È caratteristica di tale mistica l'esperienza dell'in-distinzione. Il mistico sprofonda nell'oceano dell'Uno-Tutto (che esso sia definito come «nulla», in un'accentuata teologia negativa, o positivamente come «tutto», è la stessa cosa). Nell'ultimo stadio di tale esperienza, il «mistico» non dirà più al suo Dio: «Io sono tuo», ma la sua formula sarà: «Io sono te». La distinzione è relegata nella sfera del provvisorio, lo stadio definitivo è la fusione, l'unità. Questa esperienza interiore dell'in-distinzione, in cui ogni separazione affonda e diventa velo irreali che cela l'unità col fondamento di tutte le cose, è poi il motivo della conseguente teologia dell'in-distinzione, nella quale tutte le diverse religioni, appunto perché sono diverse, vengono assegnate al mondo del provvisorio... anche il confine che distingue l'io e il tu sprofonda, si rivela provvisorio nell'esperienza che fa il mistico dell'Uno-Tutto... Nella mistica vige il primato dell'interiorità, l'assolutizzazione dell'esperienza spirituale.¹⁷

L'intuizione mistica dell'unità implica l'esigenza di una lettura ascetico-spirituale più che dottrinale o filosofica dell'esperienza del divino. L'unità di Dio è guadagnata «al di là» delle esperienze molteplici e nella purificazione e relativizzazione di tali esperienze. In questa prospettiva mistica l'unità di Dio assume la forma della non dualità, dell'Assoluto come Uno-Tutto nel quale immergersi.

¹⁶ Per una rigorosa esecuzione di questa intuizione si vedano i saggi di R. PANIKKAR, *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-uomo-comso*, Jaca Book, Milano 2010.

¹⁷ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 30-31.

2.1. *L'esperienza induista*

Eppure non manca la consapevolezza che l'unità del divino «al di là di ogni dualità» è già un'unità ricca e articolata. Può essere letta in questa prospettiva l'intuizione del *Brahman* come *Saccidananda* (esistenza-coscienza-felicità).¹⁸ *Brahman*, ossia il mistero divino inviolabile, «ciò che non può essere pensato con il pensiero, ciò per mezzo del quale il pensiero viene pensato», è anche descritto come «la Realtà della realtà», «coscienza e felicità», «Realtà, coscienza, infinità». Alla luce di queste definizioni contenute nei testi sacri, la tradizione *vedantica* formulò la celebre espressione *Saccidananda*, cioè una trinità nell'unità di esistenza (*Sat*) - coscienza (*Cit*) - felicità (*Ananda*). Questa formula è ritenuta la più eccelsa tra quelle umanamente comprensibili per esprimere l'intima natura dell'Assoluto. Le dimensioni fondamentali del *Brahman*, secondo le *Upanishad* richiamano una sorta di strutturazione triadica del divino.

È evidente la differenza dalla fede trinitaria dei cristiani, per i quali la Trinità non indica tre qualità divine o tre dimensioni del mistero, ma tre realtà personali. Ma sono altrettanto chiare le somiglianze con l'analogia psicologica di Agostino. La differenza, però, rimane radicale soprattutto a livello di *logica del discorso*. Mentre nell'induismo il linguaggio sul divino è simbolico-mitologico, e dice differenti concretizzazioni del riferimento umano all'Assoluto ineffabile, mantenendo come referente l'esperienza cosmologica della realtà, nel cristianesimo il referente del discorso religioso è una precisa e concreta vicenda storica, che si compie nella vita di Gesù di Nazaret.

Si tratta dunque di modi diversi di leggere il mistero e l'azione di Dio. Ne deriva la domanda: a quale livello si può stabilire il contatto con le rappresentazioni religiose dell'induismo? L'indicazione che emerge dalle esperienze di dialogo è sempre quella di puntare sull'*esperienza spirituale*. È quanto avevano intuito alcuni pionieri dell'incontro spirituale tra induismo e cristianesimo, cioè i monaci cristiani Jules Monchanin (1895-1957), Henri

¹⁸ Si veda su questo sinteticamente J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 363-377. Il riferimento fondamentale sulle seguenti intuizioni rimane ABHISHITANANDA (HENRI LE SAUX), *Tradizione indu e mistero trinitario*, EMI, Bologna 1989.

Le Saux (1910-1973) e Alan Richard Griffiths (1906-1993).¹⁹ Andando in cerca dell'esperienza religiosa cui rendono testimonianza le varie tradizioni, Griffiths distingueva la realtà nascosta della divinità dalla sua manifestazione in un Dio personale e, nel cristianesimo, nelle tre persone divine:

In tutte le grandi tradizioni religiose possiamo dunque discernere uno schema di fondo. Vi è, prima di tutto, il Principio supremo, la Verità ultima, al di là del nome e della forma, il *Brahman Nirguna* dell'induismo, il *Nirvana* e *Sunyata* del buddhismo, il *Tao* senza nome della tradizione cinese, la Verità del sikhismo, la Realtà – *al Haqq* – del sufismo, l'infinito *En Sof* della Qabbalah, la Divinità (in quanto distinta da Dio) del cristianesimo. Vi è poi la manifestazione della realtà nascosta, il *Brahman Saguna* dell'induismo, il *Buddha* o *Tathagata* del buddhismo, il saggio cinese, il guru sikh, il Dio personale, *Yhwh* o *Allah*, dell'ebraismo e dell'islam, e il Cristo del cristianesimo. Infine, vi è lo Spirito, l'*atman* dell'induismo, la compassione del Buddha, la Grazia (*Nadar*) del sikhismo, il «soffio del misericordioso» dell'islam, la *Ruah*, lo Spirito, dell'ebraismo, e il *pneuma* del cristianesimo.²⁰

Ogni autentica esperienza dell'Assoluto presenta una certa *struttura trinitaria*. Ma qui interessa la forma dell'esperienza più che la rappresentazione. L'assoluto è colto come origine indicibile e ineffabile, che si manifesta in una mediazione particolare e ci introduce nel suo mistero attraverso uno Spirito che ci permette di percepire o partecipare all'essere di Dio nell'altro da sé, tramite un movimento di uscita da sé e dal proprio limite, verso l'Assoluto. Il punto di contatto, però, è l'esperienza religiosa mistico-spirituale, non un evento storico, inscritto in una concreta storia di rivelazione e salvezza. In questa prospettiva J. Dupuis propone di recuperare nell'esperienza religiosa di Gesù le rappresentazioni religiose dell'induismo alla luce dell'esperienza spirituale dell'*advaita*, ossia della non dualità, del Dio tutto in tutti, in cui esistiamo.²¹ Tale esperienza è realizzata in maniera archetipa e originale da Gesù in rapporto al Padre e costituisce il cuore della comprensione cristiana dell'unità-nella-distinzione di Gesù col Padre e subordinatamente degli esseri umani col divino *Saccidananda*. La realtà ultima è la comunione interpersonale di Padre-Figlio-Spirito nella non dualità. Gli

¹⁹ Per questa parte si veda S. CALZA, *L'incontro tra cristianesimo e induismo. Il dialogo «intrareligioso» e il movimento degli Ashram*, in «CredereOggi» 5 (2005) 121-133.

²⁰ B. GRIFFITHS, *Universal Wisdom*, Harper Collins, London 1994, cit. in DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo*, p. 362.

²¹ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo*, pp. 348-377.

esseri umani sono chiamati a partecipare di questa *koinonia* divina. In tal modo il *Saccidananda* e l'*advaita* convergono con la rivelazione cristiana e «partecipano di un continuo mistico che rende possibile una convergenza esistenziale». Scrive H. Le Saux (Abhishiktananda):

L'esperienza del *Saccidananda* conduce l'anima di là da ogni conoscenza meramente razionale, al suo stesso centro, alla fonte del suo essere. Soltanto colà essa può udire il Verbo che rivela, nell'unità indivisa e nell'*advaita* del *Saccidananda*, il mistero delle tre persone divine: nel *sat*, il Padre, Principio assoluto e origine dell'essere; nel *cit*, il Figlio, Verbo di Dio e Autoconoscenza del Padre; nell'*ananda*, lo Spirito d'Amore, pienezza e beatitudine.²²

Sembrerebbe dunque possibile recuperare, per la mediazione dell'esperienza religiosa originaria, una convergenza almeno quanto al ritmo della stessa esperienza spirituale:

Una certa convergenza in tal senso è verificabile nelle notazioni di teologi asiatici, che cercano un senso cristianamente accettabile dell'*advaita*. La non dualità di Assoluto e finito non andrebbe intesa come una rappresentazione monista e panteista del divino, ma come indicazione del processo spirituale e del suo culmine umano, nella stessa linea di certa mistica cristiana renana. Si tratta di una regola del processo spirituale che realizza il distacco assoluto, la liberazione totale fino alla povertà assoluta della perdita di sé nell'abbandono al Tutto che è l'Assoluto. Il risultato è una conoscenza di Dio al di là della presa razionale o dell'intuizione spirituale immediata.²³

I cristiani non dovrebbero dimenticare la lezione contenuta nel sermone di Meister Eckhard: *Del distacco*, nel quale questo straordinario mistico e teologo del Medioevo vede Dio, in pratica, come «distacco che si fonda su un puro nulla». È precisamente nel suo sermone sulla prima beatitudine («Beati i poveri in spirito») che Eckhart parla dell'esser vuoti di Dio; e nel sermone *Qui audit me* ci consiglia di «rinunciare a Dio per Dio». In una frase si potrebbe dire: l'amore di Dio raggiunge la perfezione quando

²² ABHISHITANANDA (HENRI LE SAUX), *Tradizione indù e mistero trinitario*, p. 215.

²³ A. PIERIS, *Lo Spirito Santo e l'Asia*, in M. AMALADOSS - R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, Queriniana, Brescia 2006, pp. 183-286. Lo svolgimento più coerente di lettura trinitaria dell'esperienza religiosa autentica si può trovare in R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, Cittadella, Assisi 1989, pp. 73-120.

si stacca anche da Dio per amor suo. È quello che potremmo qualificare come «ateismo mistico», da intendersi come ateismo per amore di Dio:

Se dunque un mistico cristiano come Eckhart... poté veder culminare la propria spiritualità nell'«ateismo mistico», *a fortiori* non dobbiamo sorprenderci quando i saggi dell'Asia, che impiegano l'idioma sapienziale, pervengono a una forma simile di misticismo non-teistico.²⁴

Per noi che viviamo di una fede biblica, questa «esperienza di distacco e liberazione» e l'«esperienza di Dio che libera» sono due aspetti inseparabili del medesimo fenomeno. Sperimentare la liberazione da ogni schiavitù è essere toccati da Dio che rivela se stesso come operante in tale esperienza. Ma nella cultura asiatica denominare questa liberazione «dio» (una mera potenza cosmica) porta a smarrirne lo stesso carattere salvifico. Chi appartiene a una simile cultura non può postulare un agente esterno, retrostante a tale esperienza. Per lui si tratta semplicemente di un'esperienza-libertà. Questo è esattamente ciò che farebbe e dovrebbe fare un mistico *advaitin* – non dualista – o un *arabht* buddhista. Coloro che sono liberati dalle catene dell'egoismo e dell'avarizia non devono necessariamente applicare un nome a tale evento come condizione per godere di tale libertà. Si tratta dunque della stessa esperienza religiosa, ma nella rinuncia a dare un nome alla realtà che sta a fondamento. È proprio tale rinuncia a permettere il rimando all'unità dell'Assoluto divino.

2.2. L'esperienza buddhista

Le cose dette per l'esperienza *advaita* indù valgono anche per l'esperienza buddhista, soprattutto per quanto riguarda l'ascesi fino al distacco totale che, svuotandosi di sé, apre all'Assoluto, senza la pretesa di afferrarlo di nuovo. Queste intuizioni si concretizzano in particolare nel confronto sul tema del «Nirvana», inteso come provocazione alla teologia apofatica,²⁵

²⁴ PIERIS, *Lo Spirito Santo e l'Asia*, pp. 285-286.

²⁵ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo*, p. 362: «Per quanto riguarda il buddhismo, dobbiamo accontentarci di rimandare ai vari lavori recenti in cui è stato inaugurato un dialogo fra la “vacuità” (*sunyata*) buddhista e la Trinità cristiana, o fra la vacuità buddhista e il “Dio che si svuota” del cristianesimo». Si rimanda qui ai saggi raccolti da R. CORLESS - P.F. KNITTER (edd.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations*, Paulist Press, New York 1990; J.B. COBB - J. IVES (edd.), *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Orbis Books, Maryknoll 1990. In ambito italiano si

ma anche sul tema del «vuoto» divino, paragonabile all'intuizione del mistero della *kenosis* del Figlio.

Quanto al *primo tema*, il buddhismo si presenta come istanza critica rispetto agli antropomorfismi con cui spesso ci raffiguriamo l'Assoluto. Il linguaggio migliore per dire Dio nel suo mistero inaccessibile è il silenzio, quel silenzio radicale di chi vive aperto al mistero senza mai cercare di afferrarlo nelle sue povere evidenze terrene, ma preoccupandosi di guarire il suo spirito da false domande e dal desiderio che illude e mortifica. La via negativa, la negazione di tutto ciò che è (finito, contingente, terreno, illusorio) per giungere, al di là di tutto, alle soglie del mistero ove abita la verità dell'uomo, è una scuola di libertà che purifica anche il discorso teologico. Alla libertà come capacità di mettere a distanza tutte le cose, persino l'essere, nella tensione al nulla, corrisponde l'indeterminato «per eccesso» che è l'Assoluto (l'*Atman-Brahman*), l'al di là di ogni limite e determinazione, l'Altro radicale, di fronte al quale l'uomo si trova come un frammento di essere di fronte al nulla immenso. Ora, quest'attenzione alla via negativa, a cui corrisponde una precisa esperienza di libertà, richiama ai cristiani la lezione dello scandalo della croce, sulla quale si infrangono i progetti di senso dell'uomo, le sue evidenze e certezze, così che l'uomo è posto di fronte all'alterità radicale di Dio, che lo chiama su sentieri di vita radicalmente nuovi. La croce funziona come la negazione che apre al vero mistero divino. È il segno posto al centro della fede per smontare qualunque idolo umano e mantenere liberi per incontrare il vero Dio trascendente.

La spiritualità della croce offre un luogo di incontro con le esigenze centrali della sapienza buddhista anche in relazione a un *altro tema chiave* del Vangelo, cioè il mistero della *kenosi*, dello «svuotamento» di Dio, che per compassione si fa povero per poter accogliere e salvare la sua creatura. Nella tradizione *Mahayana* o «del grande veicolo» e quindi del buddhismo tibetano si ritrova l'intuizione cristiana per la quale il negativo della croce non è figura di una negatività generica, ma è l'auto-negarsi nel dono di sé di Gesù Cristo, che si spoglia di se stesso fino a perdere tutto, anche la vita, per amore dei fratelli. Quest'intuizione sul mistero di Dio (Fil 2,6-11) si avvicina all'idea buddhista del vuoto o nulla quale luogo dell'incontro con l'Assoluto: la creatura può dimorare veramente presso l'Assoluto se lo incontra nel nulla di determinazioni, nella negazione di sé (del proprio

vedano i contributi di D.W. MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto. Dinamica della vita spirituale nel buddhismo e nel cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1993; A. RODANTE, *Sunyata buddhista e kenosi cristiana nel pensiero di Masao Abe*, in «Nuova Umanità» 1 (1995) 83-114; D.W. MITCHELL, *Il concetto di vuoto nella spiritualità buddhista come spunto per una teologia trinitaria*, in «Nuova Umanità» 6 (1997) 827-850.

limite, del proprio mondo, del proprio desiderio), che apre a sentimenti di compassione, attenzione alla sofferenza da sanare, scelta della povertà. Il distacco dall'*impermanente*, dal transitorio che lega a sé il desiderio e rende infelici, apre alla compassione per ogni sofferente e spinge a svuotarsi nella liberazione personale ma anche nella compassione per gli altri, condividendone le sofferenze per liberarne il cuore. La *kenosi* cristiana e il vuoto buddhista si incontrano nell'intuizione della divina compassione/misericordia. Dio dall'eternità è puro dono di sé all'altro, senza riserve e condizioni, così che l'unità di Dio è comunione dinamica, inabitazione reciproca attraverso il dono totale. La negazione è *kenosi*/dono/compassione in vista della liberazione e dell'incontro con l'Assoluto.²⁶

L'intuizione mistica dell'unità divina privilegia una considerazione dell'esperienza di Dio centrata sulla coscienza e i suoi progressi ascetico-spiritali. Viene così in primo piano il soggetto dell'esperienza religiosa e le sue dinamiche proprie. Conta meno la rappresentazione di fede. La sfida più interessante che offre questo modello si trova nel rapporto diretto tra l'unità divina e il soggetto dell'esperienza religiosa. Accedo al mistero dell'Uno non a livello della rappresentazione più o meno coerente dell'essere, ma nell'atto del soggetto che realizza il distacco, lo svuotamento o l'affidamento radicale al mistero al di là di tutto. Il dialogo con questa forma di esperienza religiosa invita a pensare cosa significhi questo per la fede inaugurata e fondata da Gesù, intesa come spazio esistenziale, storico-salvifico in cui si trova un nuovo accesso a Dio, prima che un nuovo oggetto da credere. Si tratta insomma di chiarire che Gesù non si presenta solo o immediatamente sul versante dei simboli più o meno riusciti nell'attivare l'esperienza del divino. Gesù realizza piuttosto l'incontro, lo scambio, la comunicazione perfetta in cui l'iniziativa divina prende forma nella libertà umana e in essa si compie in modo definitivo. Gesù non sta sul versante dei possibili simboli religiosi. Realizza piuttosto la forma della libertà filiale che corrisponde pienamente al venire di Dio (come Padre) nell'abbandono senza riserve, nell'obbedienza che si affida «svuotandosi» di sé. Così realizza nella storia la pienezza del comunicarsi di Dio, anzi della comunicazione che è Dio stesso.²⁷ L'unità di Dio, che sta al di là delle dualità e separazioni

²⁶ MITCHELL, *Kenosi e nulla assoluto*.

²⁷ A questo livello del discorso occorre ricordare le precisazioni essenziali di H.U VON BALHASAR, *Teologica III: Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, p. 187: «Il frutto puro dell'amore (che rinuncia al suo essere proprio) non riposa come tale su una spogliazio-

intramondane, va guadagnata in un cammino di distacco e apertura al mistero, in una povertà e purificazione che lascia aperti all'incontenibile fecondità e pienezza di vita dell'Uno. L'unità di Dio nel confronto tra religioni si gioca più sul senso e le dimensioni dell'esperienza religiosa del divino che su una rappresentazione più o meno fondata.

3. L'unità come unicità del Dio fedele che salva: i monoteismi

Nella cerchia più ristretta delle religioni profetiche o segnate dalla «rivoluzione monoteista», il problema dell'unità divina rimanda alla forma concreta dell'affermazione dell'unico Dio e alla questione del suo significato. È nota la difficoltà del dialogo con l'islam e col giudaismo sul tema trinitario. Soprattutto dall'ambito islamico provengono severi rimproveri al «triteismo cristiano». Una certa approssimazione nella comprensione della dottrina trinitaria è innegabile, almeno quanto all'accusa di venerare una trinità di Dio-Gesù-Maria. Ma, al di là delle approssimazioni, l'accusa di essere degli «associazionisti», ossia dei politeisti che *associano* altre realtà all'unico Dio incomparabile e ineffabile, conserva la sua forza di provocazione. La teologia trinitaria deve raccogliere la sfida ad analizzare il funzionamento dell'*affermazione monoteista*. Infatti, una volta superata la falsa ovvietà del monoteismo razionalista del deismo, prodotto secondario di una figura di ragione che si è fatta misura di tutte le cose, Dio compreso, si può accedere alla scoperta che il monoteismo è una grazia, un dono, un modo di relazionarsi col mistero che abita il mondo. Come tale ha una connotazione, un modo specifico di funzionare, che merita una maggiore considerazione. Analizziamo perciò il monoteismo confessante dell'islam e il monoteismo monogamico di Israele, cercando di rilevare le differenze della confessione cristiana dell'unico vero Dio, Padre di Gesù.

3.1. *Il monoteismo confessante dell'islam*

La forma più radicale o più «pura» di monoteismo è quella islamica. Si tratta di un monoteismo confessante, ossia dell'affermazione dell'unico vero

ne, ma è la pura positività del bene. «Lo Spirito Santo non si esinanisce». Per un commento speculativo di livello si veda E. TOURPE, *La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière plan de Theologik III*, in «Gregorianum» 1 (2008) 86-117.

Dio nell'abbandono di fede: «Il vostro Dio è un Dio unico» (*Sura* 16,25); «Dio, nessun Dio se non lui» (*Sura* 20,5; si veda anche la *Sura* 112). Dio è unico perché è tutto, è l'unica realtà, e Dio è unico perché incomparabile, nel senso che nulla gli può essere accostato, paragonato, associato. Il senso del monoteismo islamico è confessionale e quindi l'affermazione monoteista è «performativa», cioè realizza ciò che dice nell'atto stesso di dirlo: Dio è l'unica vera realtà, che si afferma in tutte le cose. Permettere ad *Allah* di affermarsi in tutte le cose, diventare un'eco di *Allah* che si afferma in ogni cosa è il senso della confessione monoteista islamica e della recitazione dei «più bei nomi di Dio» (99 attributi). In tal senso va inteso il nome di Dio: *Allah*, contrazione di *al-Ilah* (= il dio), rende nome proprio (*Allah*) il nome comune (*Ilah*, dio), trasformando così il generico e universale «dio» nell'indicazione dell'unico vero Dio. Il nome di Dio funziona come una sorta di divina tautologia, in cui si afferma che Dio è *il* Dio: in questa confessione *il* Dio afferma se stesso nella sua unicità. In tal senso va intesa la confessione fondamentale: «Nessun dio se non *il* Dio». La negazione (*lā*) e il nome di Dio (*Allah*) formano un'inclusione, che comprende la negazione di qualsiasi altra divinità (*ilaha illā*) e l'affermazione dell'unico. Il nome di Dio si afferma nell'invocazione che lo pronuncia e lo ricorda come negazione di qualunque altra divinità e auto-affermazione dell'unico Dio.

Due elementi differenziano dal *monoteismo ebraico*: Dio non si afferma impegnandosi in una storia con il suo popolo, ma rimanendo nella sua trascendenza che tutto determina. Abramo non è l'uomo della promessa, ma l'esempio del credente nell'unico Dio. Il vero Dio è l'unico esistente, non l'unico che si fa vicino e salva. In questa linea va letto l'attributo «*miseri-cordioso*», ricorrente all'inizio di ogni *Sura*: la misericordia è una proprietà dell'essenza divina e non l'espressione di una libera scelta di Dio che elegge e salva.

Rispetto a quella cristiana qui *la fede* è pura confessione dell'unico Dio e abbandono alla sua azione che tutto determina, più che affidamento al Dio che compie le promesse e abita tra i suoi in modo nuovo e inatteso. Il Corano funziona come spiegazione della legge universale dell'auto-affermazione di Dio, a cui l'uomo non può che abbandonarsi. Non è invece la manifestazione delle sue libere intenzioni di dialogo con la creatura, che la

introduce alla comunione eterna con sé, così che l'uomo giunga a *conoscere e ad amare Dio in Dio*, partecipando alla conoscenza che Dio ha di sé.²⁸

3.2. *Il monoteismo monogamico d'Israele*

Il monoteismo d'Israele può esser considerato come il nome astratto del rapporto di alleanza: elezione dell'unico e risposta esclusiva d'amore. Si tratta di una forma di monogamia (cf. Dt 6,4-5; Os 2). È un monoteismo di elezione e quindi di relazione.²⁹ Non si tratta di un'affermazione statica, bensì dinamica e storico-salvifica: «Il Signore sarà re di tutta la terra e ci sarà il Signore soltanto e soltanto il suo nome» (Zac 14,9). È questa unificazione messianica, ossia l'unità di tutte le creature sotto l'unica signoria di Dio, il fine della storia.

La fede cristiana pretende semplicemente di aver sperimentato la piena manifestazione della verità dell'unico Dio in Gesù Cristo, che realizza la dinamica propria del nome divino YHWH («Io sono con te come io vorrò esserci»): in quanto impronunciabile, questo nome ricorda che non possiamo dire il mistero di Dio a partire dalle nostre possibilità, ma solo accogliendo l'*auto-presentarsi di Dio*, che si fa conoscere in relazione a un evento salvifico definitivo, in cui si manifesta nella sua gloria. Ora, i cristiani hanno riconosciuto questo auto-presentarsi di Dio in Gesù (Gv 8,27) e soprattutto nella sua risurrezione (Gv 20,17). L'unica signoria di Dio si afferma in Gesù glorificato come dono del Padre al Figlio suo.

Il *senso della confessione dell'unico Dio consiste nel riconoscimento della fedeltà dell'Unico che elegge e salva*. Il monoteismo ebraico dice, quindi, il nome della salvezza e vi riconosce il presentarsi di Dio, in relazione all'evento salvifico definitivo. Allo stesso modo la fede trinitaria esprime il riconoscimento di Dio nel compiersi della storia della salvezza e quindi implica un giudizio su ciò che Dio intende fare nella storia della rivelazione: Dio vuole donare se stesso in una relazione unica col suo eletto, per cui la storia della salvezza si compie laddove il mediatore della presenza di Dio è Dio stesso tra i suoi (Emmanuele), così che la Parola e lo Spirito sono parte della verità di Dio con noi.

²⁸ Cf. 1Cor 2,1-16; si veda anche CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), nn. 2-5.

²⁹ LAPIDE - MOLTSMANN, *Monoteismo ebraico e dottrina trinitaria cristiana*, pp. 11-12.

L'islam obietta l'universalità dell'azione di Dio. Ma Israele non si accaparra l'amore divino, bensì è chiamato a manifestarlo a ogni uomo. L'amore di Dio deve fare questo giro più lungo perché non è un amore vuoto, gettato alla rinfusa, né è espressione di un attributo naturale di Dio, che funzioni automaticamente e in astratto. L'elezione qualifica la grazia, non la misura, e la qualifica in termini di iniziativa personale. Non si può interpretare l'elezione di alcuni come rigetto degli altri: l'amore sceglie sempre, ma per irraggiare su tutti a partire da un centro. L'uno è segno di tutti, in modo tale che tutti siano chiamati a riconoscersi nell'uno. Il particolare è un segno, non un limite (dell'amore). Scegliendo un popolo e mettendolo a parte, Dio mostra (realizzandolo) in che modo reale voglia unirsi a ogni uomo.³⁰

In questa direzione si muove la confessione cristiana: «Dio è amore» (1Gv 4,16), che andrebbe tradotta: «Il Padre è *agape*», intendendo con ciò l'atteggiamento liberamente adottato da una persona divina più che una proprietà di Dio. Si tratta di un evento, che deve essere narrato (libera iniziativa e dono gratuito, indeducibile dai bisogni dell'uomo, anche se desiderato), più che di una qualità divina.

3.3. *Il monoteismo cristiano: rendere gloria all'unico vero Dio nel Figlio per la forza dello Spirito*

Forse la differenza cristiana si trova meno nella dottrina trinitaria elaborata, quanto piuttosto nella comprensione di Gesù e del suo rapporto col Padre, a cui partecipiamo in virtù dello Spirito. La domanda cristiana può essere così espressa: se il monoteismo prima di essere un dato pacifico della coscienza o della ragione è un'affermazione di fede confessante, una scoperta storico-salvifica, si può ritenere pacifica la capacità e il desiderio dell'uomo di cercare e onorare l'unico vero Dio? È noto che per l'islam il riconoscimento confessante dell'unico Dio/*Allah* è inscritto nella stessa natura dell'uomo il quale, prima di nascere, ha fatto professione di fede monoteista nella pre-eternità (*Sura* 7,172-173). Questa alleanza tra Dio e l'uomo riguarda ogni uomo, che nasce «naturalmente musulmano», come afferma un celebre *hadit* del profeta: «Ogni uomo nasce monoteista musulmano: sono i suoi genitori che lo fanno giudeo, cristiano o mazdeo». L'islam corri-

³⁰ Per questa parte si veda MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, pp. 115-116.

sponde, dunque, alla «religione originaria», a cui ogni uomo è chiamato. I cristiani però valutano in modo differente l'originaria relazione dell'uomo-creatura col Creatore: non si tratta di una pacifica affermazione dell'unico Dio, ma di un rapporto conflittuale, segnato dal peccato, dalla paura, dalla rivalità e quindi dal fallimento. Da un lato, infatti, l'uomo conosce Dio e la sua gloria che si manifesta nel creato; dall'altro non l'ha glorificato come Dio meritava e quindi il suo atto non ha corrisposto alla gloria di Dio. L'uomo deve essere salvato proprio nell'atto che corrisponde alla gloria di Dio, e non solo nella conoscenza di Dio (Rm 1,18-24). È proprio la sequela di Gesù, il farsi suoi discepoli che libera la nostra libertà e ci permette di realizzare il riconoscimento dell'unico vero Dio. Da questo punto di vista il cristianesimo è l'esperienza di una libertà umana pienamente compiuta nella sequela di Gesù. È questo il livello radicale della sfida: mostrare che una libertà come quella di Gesù favorisce la vera glorificazione dell'unico Dio (Rm 1,18-24).

4. Conclusioni

Il contesto pluralista e interreligioso spinge a ripensare la verità di Dio a partire dall'idea di «reciprocità nella comunione». La Trinità dice un Dio che è «*unus in pluribus*», un Dio non solitario ma in relazione, un Dio che è comunione. L'unità divina pensata in una visione comunionale-reciproca (pericoretica) è più vicina alle esigenze della società pluralista. Ma la vera sfida del dialogo tra religioni si trova meno nella rappresentazione rinnovata e «più alla moda» dell'unità divina. Al di là dei dati culturali contingenti, si impone l'esigenza di trovare una nuova interpretazione del dono trinitario della salvezza, ovvero della grazia, intesa come «*communio*». La portata di questa nuova lettura della grazia, ossia del frutto della storia della salvezza che ci rende partecipi del mistero trinitario, non va sottovalutata. Mentre la teologia agostiniana aveva identificato la grazia nella nostra partecipazione all'operazione spirituale di Dio quale memoria, intelligenza e amore di sé, aprendo la via all'analogia psicologica e quindi a una certa comprensione «monosoggettiva» della Trinità, l'attuale comprensione della salvezza nel suo fondamento trinitario rimanda al dono-esperienza della «*communio*» reciproca e personalizzante. Proprio in quanto è reso partecipe dello scambio relazionale dei tre, l'uomo fa esperienza della salvezza nel suo compimento. Nella grazia si accede a un'esperienza della realtà divina

come unità comunionale, basata sul dono reciproco. L'origine lascia intuire il mistero dell'«imprevedibile Amore» che è dono di sé senza riserve. Ma in tal modo è da subito in gioco un'unità che fonda la differenza dell'altro, proprio mentre l'attira nella comunione. Stiamo assistendo a un graduale passaggio dall'essenzialismo classico, incentrato sull'unica natura divina, 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 o gioco, più che come sostanza o soggettività assoluta). È evidente che questa ulteriore trasformazione dal personalismo all'interpersonalità implica una maggiore sottolineatura del ruolo dello Spirito-comunione. È proprio lui lo spazio dell'incontro tra religioni in un dialogo che non ha la forma dell'imposizione all'altro della propria verità come esigenza a cui adattarsi, quanto piuttosto la forma della condivisione con l'altro dell'esigenza di verità che reclama il cristiano nella sua esperienza di Dio in Cristo. Un'esigenza che rimanda all'unità di un Amore senza fondo, che fonda il posto dell'altro nel dono di sé senza riserve.

Sommario

Il contesto culturale pluralista e multireligioso favorisce una visione ricca, multi-forme e differenziata del divino, che chiede di rivisitare il senso dell'unità di Dio in termini di comunione dei differenti più che come unicità monolitica e uniformante. Ma l'incontro concreto tra le religioni esige di verificare il senso del riconoscimento dell'unità/unicità di Dio in base al funzionamento proprio dell'esperienza religiosa. A questo livello si possono distinguere tre concezioni dell'unità: quella «comunionale-pericoretica» delle teologie pluraliste, l'unità mistica delle teologie asiatiche e l'unità del Dio fedele che chiama il suo alleato a una relazione esclusiva e quindi unificante, propria delle religioni di rivelazione. Su questo sfondo si può apprezzare il senso dell'unità trinitaria dell'amore di Dio, manifestato pienamente in Cristo.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

MARCELLO BORDONI

CHRISTUS OMNIUM REDEMPTOR

SAGGI DI CRISTOLOGIA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

UNITÀ E TRINITÀ NEI SUOI RIFLESSI ECCLESIOLOGICI

GIACOMO CANOBBIO

PATH 11 (2012) 521-537

Al termine dell'esposizione relativa all'origine trinitaria della Chiesa la Costituzione dogmatica *Lumen gentium*¹ pone una citazione del *Commento al Padre nostro* di Cipriano, preceduta da una proposizione che vuole sintetizzare quanto scritto nei tre paragrafi dedicati all'azione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che sta al principio della Chiesa: «Sic apparet universa Ecclesia sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”».² Nella riflessione ecclesiologicala successiva al Vaticano II la citazione è diventata quasi la cifra sintetica della teologia che ha voluto superare la visione apologetica e rigidamente cristologica tipica dell'ecclesiologia preconciliare: la Chiesa non dovrebbe più essere pensata in relazione a Cristo fondatore,³

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1971⁹, nn. 284-456 (LG).

² S. CYPRIANUS, *De Oratione Dominica* 23: PL 4, 553. La nota rimanda anche al *Sermone* 71, 20, 33 di Agostino e all'*Adversus iconoclastas* 12 di Giovanni Damasceno. Nel Secondo Schema alla nota 7 si citavano anche questi due testi; la citazione scompare a partire dal Terzo Schema. Probabilmente i redattori si sono accorti che il passo di Agostino poneva l'accento sull'azione unificatrice dello Spirito, benché accennasse alla cooperazione del Padre e del Figlio poiché i tre formano in qualche modo (*quodammodo*) una *societas*; e che quello di Giovanni Damasceno rimandava all'unità della Chiesa e al battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo senza collegare esplicitamente i due contenuti.

³ Si dovrebbe prestare attenzione al fatto che *Lumen gentium*, pur “fondando” l'origine della Chiesa nella Trinità, non abbandona totalmente la prospettiva cristologica: al n. 5 dichiara, infatti, che «il Signore Gesù diede inizio alla sua Chiesa predicando la buona novella, cioè la venuta del regno di Dio». Per l'analisi dei testi del Vaticano II sul rapporto tra Chiesa e Trinità cf. G. CANOBBIO, *La Trinità e la Chiesa*, in O.F. PIAZZA (ed.), *La Chiesa e la Trinità. In dialogo con Giacomo Canobbio*, Aloysiana, Napoli 2006, pp. 25-77; cf. anche G. ROUTHIER, *Vaticano II et le renouveau ecclésiologique de la théologie trinitaire*, in E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les réalisations*

bensi alla Trinità.⁴ Questa è in genere considerata non solo come la fonte, ma anche come il modello della Chiesa.⁵ Di questa, pertanto, si cerca di mostrare il rapporto tra unità e molteplicità attingendo al modello nel quale l'unità non andrebbe a scapito della molteplicità e questa non porrebbe ostacolo all'unità.⁶ Per indicare tale rapporto sia per la Chiesa sia per la Trinità da

du renouveau trinitaire au XX^e siècle, Cerf, Paris 2010, pp. 217-246. Routhier, che ricostruisce il processo di maturazione del rapporto tra Trinità e Chiesa nell'elaborazione di *Lumen gentium*, giunge ad affermare – con qualche enfasi – che il motivo trinitario costituisce delle inclusioni nei decreti del Vaticano II (*ibid.*, pp. 222-223); si limita però a indicare l'inizio e la fine del cap. VIII di *Lumen gentium* e l'inizio e la fine dei paragrafi 1-4 del cap. I della medesima Costituzione.

⁴ La relazione tra Chiesa e Trinità si sviluppa ovviamente nel contesto di un rinnovamento della teologia trinitaria: cf. P. CODA, *Le renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle: le fait et les enjeux*, in E. DURAND - V. HOLZER (edd.), *Les sources de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2008, pp. 19-31.

⁵ Il riferimento più autorevole in tal senso si trova nel Decreto *Unitatis redintegratio*: «Il supremo modello e il principio di questo [della Chiesa] mistero è nella Trinità delle persone l'unità dell'unico Dio Padre e Figlio e Spirito Santo» (UR 2); in maniera più sfumata nella Costituzione *Gaudium et spes* dove, con rimando a Gv 17,21-22 e con una visione che abbraccia l'umanità e non solo la Chiesa, si afferma una «certa (*aliquam*) similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità» (GS 24).

⁶ Valga per tutte un'affermazione di Congar: «La Chiesa imita, nel suo piano, la Trinità divina. Essa è una moltitudine di persone che comunicano alla stessa vita. Ma questa unità di vita non è uniformità; essa è ricca di un'abbondante diversità, grazie alle persone individuali o collettive che ricevono e vivono in modo diverso la sua ricchezza. È la cattolicità della Chiesa una, santa e apostolica. Unità e molteplicità si oppongono solo al livello degli esseri inferiori, posti in basso nella scala dei viventi; mentre si uniscono negli esseri superiori, il cui principio di esistenza è ricco» (Y.M. CONGAR, *Unità, diversità e divisioni*, in ID., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 117). Tale visione sarebbe possibile solo andando oltre un monoteismo pretrinitario, che si rifletterebbe in una visione della Chiesa monarchico-piramidale: cf. Y.M. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 82-83. Congar riassume la sua visione nel breve saggio: *La Tri-unité de Dieu et l'Église*, in «La Vie spirituelle» 124 (1974) 687-703, dove, pur criticando un'ecclesiologia che lavora con un monoteismo pretrinitario (pp. 695, 697), osserva che «i fedeli, nell'ambito della carità ecclesiale, non sono che un pallido riflesso di questa Trinità» (p. 693), e dopo aver citato un passo di Feuerbach relativo al rapporto tra la Trinità e la società, annota: «La dottrina cristiana è più esigente, e Tommaso d'Aquino avrebbe criticato l'assimilazione della comunità degli uomini alla tri-unità di Dio» (p. 691); per avallare questa affermazione rimanda alla *S.Th.* I, q. 39, a. 3, dove Tommaso si domanda se i nomi essenziali si predichino al singolare delle tre persone. Il testo dell'Aquinato merita di essere riportato: «In divinis [...] essentia divina significatur per modum formae [...]. Quae quidem simplex est et maxime una [...]. Unde nomina significantia divinam essentiam substantive, singulariter, et non pluraliter, de tribus Personis praedicantur. Haec igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem et Filium et Spiritum Sanctum non dicimus tres deos,

alcuni decenni è divenuta dominante la categoria di comunione.⁷ Con essa si è voluto superare sia una concezione essenzialista dell'unità divina sia una visione monolitica e uniforme della Chiesa. L'accento, sia nell'uno che nell'altro caso, è caduto però sulla molteplicità, ponendo l'unità come esito anziché come origine della medesima molteplicità. Si è pensato così di riprendere la teologia trinitaria greca, soprattutto quella dei Cappadoci, che si sarebbe mantenuta nella teologia orientale, e quindi di correggere la teologia latina, la quale, nel suo intento antiariano chiaramente percepibile ancora in Agostino, il grande maestro della trinitaria occidentale, avrebbe proposto una concezione essenzialista e monosoggettiva di Dio.⁸ I risvolti di questa tendenza non hanno bisogno di essere elencati, tanto sono diventati luoghi comuni non solo nella teologia, ma pure nella predicazione: ovunque si voglia parlare di unità e molteplicità si rimanda alla Trinità.

Si tratta di verificare criticamente la pertinenza di questa tendenza e mettere in evidenza le possibili incongruenze. Punto di avvio sarà una considerazione sul senso del testo cipriano citato in LG 4.

1. La citazione di Cipriano in LG 4

Il testo del Vescovo di Cartagine svolge una funzione quasi di conferma della visione proposta nei tre paragrafi dedicati all'illustrazione

sed unum Deum: quia in tribus suppositis humanae naturae sunt tres humanitates; in tribus autem Personis est una divina essentia».

⁷ Cf. G. CANOBBIO, *Comunione nel tempo e oltre il tempo*, in L. SANDONÀ (ed.), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 171-178. Va notato che si riscontrano diversi modelli dell'ecclesiologia di comunione: cf. D. DOYLE, *Communio Ecclesiology. Vision and Versions*, Orbis Books, New York 2003², che individua sei modelli. Il contributo di Congar è stato determinante per l'elaborazione di un'ecclesiologia di comunione: cf. A. NISUS, *La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 84 (2010) 309-334.

⁸ Per l'attribuzione ad Agostino di una visione monosoggettiva, benché il Vescovo d'Ippona manifesti qualche difficoltà nell'uso del termine persona per indicare i tre, vale l'osservazione critica di Luigi Gioia: «Molte delle critiche [rivolte ad Agostino] tradiscono una conoscenza alquanto selettiva delle fonti; fanno risalire abitualmente ad Agostino una tradizione giudicata insoddisfacente in teologia trinitaria, senza darsi la briga di sottomettere a una verifica rigorosa basata sui testi l'attribuzione a lui di alcuni limiti; finiscono così di riprodurre la medesima litania di luoghi comuni, ripetuti a tal punto da rendere difficile perfino individuarne l'origine» (L. GIOIA, *La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Augustin par-delà les embarras de l'analogie e de l'anagorie*, in DURAND - HOLZER [ed.], *Les sources du renouveau*, p. 97).

dell'economia trinitaria. Si potrebbe dire che non aggiunge nulla di nuovo, ma raccoglie quanto detto mostrando che esso trova autorevole riscontro in un Padre della Chiesa, quasi a dire che si vuole attirare l'attenzione su un aspetto insolito della riflessione ecclesiologica recente, attingendo a una fonte antica e quindi non passibile di accusa di innovare indebitamente la dottrina.⁹

La citazione fa la sua comparsa nel Secondo Schema, notoriamente redatto da mons. Gérard Philips e accolto dalla Commissione dottrinale il 6 marzo 1963,¹⁰ e resterà fino alla redazione definitiva.¹¹ Non si trovano indicate ragioni del suo inserimento e non pare che su di esso ci siano state osservazioni significative.¹² Si può quindi dar credito al redattore circa il

⁹ Cf. D. GIANOTTI, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II. La teologia patristica nella Lumen Gentium*, EDB, Bologna 2010, pp. 388-389.

¹⁰ La citazione aveva già fatto la sua comparsa il 4 dicembre 1962 nell'intervento di mons. Giuseppe Vairo nel corso del dibattito sul Primo Schema: auspicando che si mettesse maggiormente in rilievo il rapporto tra il corpo mistico e il mistero della Trinità poiché il corpo mistico è una comunione divino-umana che in qualche modo partecipa della comunione trinitaria, concludeva: «Est igitur Ecclesia, ut S. Cyprianus docet, de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 1/4, cura et studio ARCHIVI CONCILII OECUMENICI VATICANI II, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, p. 252). Routhier suppone che si debba a Vairo l'introduzione della citazione di Cipriano nel testo della futura *Lumen gentium* (cf. ROUTHIER, *Vatican II et le renouveau ecclésiologique*, p. 227); la supposizione dimentica però che Philips aveva già fatto uso del testo di Cipriano in pubblicazioni di circa dieci anni prima (cf. sotto nota 13). A metà marzo 1963 mons. A. Elchinger aveva fatto pervenire, insieme ad alcune osservazioni sull'episcopato, uno schema nel quale parlando del fine dell'incarnazione, che è l'unità dei figli di Dio, rimandava al nostro testo: cf. F.G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, LEV, Città del Vaticano 1995, p. 851. Ovviamente non si può far dipendere la citazione di Cipriano dallo Schema Elchinger; si può cogliere tuttavia una sintonia.

¹¹ Le variazioni riguarderanno semplicemente l'indicazione dell'edizione Hartel anziché CSEL.

¹² Si possono menzionare alcuni interventi. Anzitutto quello di mons. Arturo Tabera Araoz, che vede nella citazione «pulcherrima verba S. Cypriani» e propone di premetterla al capitolo primo, quasi a mo' di proemio, aggiungendo altri testi che nello Schema erano citati in nota. Lo stesso vescovo mette però in guardia circa la prospettiva trinitaria dell'ecclesiologia proposta dallo Schema: «Caute procedendum in hac structura ecclesiologiae trinitariae, ne perperam quis adhibeat notiones proprietatis et appropriationis in divinis personis, cum socialis Ecclesiae unitas ad divinarum personarum exemplar fieri recte asseritur» (HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, p. 1066). Da parte sua mons. Enrico Jenny fa notare che la citazione di Cipriano inserita nello Schema non è completa; Cipriano scriverebbe infatti: «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata *sacerdoti*» (questa aggiunta non trova però riscontro nel testo di Cipriano); e commenta: «Multum interest ad notionem et activitatem Ecclesiae ut "sacerdoti" uniatur plebs sancta. Sacerdos ille est Christus, sed et episcopus,

significato del testo cipriano nel contesto di *Lumen gentium*.¹³ Nel suo autorevole commentario alla Costituzione Philips si preoccupa, infatti, di precisare il senso del passo in questo modo:

La preposizione latina *de* evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è «a partire» da questa unità fra ipostasi divine che si prolunga «l'unificazione» del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per san Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità.¹⁴

imago Christi mediatoris, dispensator et minister mysteriorum Dei. Sic nexus ostenditur intimus inter Christum et populum et ministerium sacerdotale» (ibid., pp. 1127-1128). Stando a questo intervento l'accento dovrebbe cadere non tanto sull'origine della Chiesa dalla Trinità, bensì sull'unità della Chiesa con il vescovo. Un intervento di mons. Antonio Gregorio Vucino riprende la citazione di Cipriano nel contesto della considerazione della santità della Chiesa: «Unde Ecclesia habet ut sit sancta, catholica et apostolica, nisi ex hoc quod sit una et apparet in sua universalitate, ut ait Cyprianus, sicuti “de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”? Nam Ecclesia est una quia in unitate Spiritus Sancti iuncta est Filio, ut in Mediatore in quo coniungitur Patri. Ita unitas Sanctissimae Trinitatis et consequenter eius sanctitas exstat in Ecclesia» (*ibid.*, p. 1644). Qui la dimensione dell'origine della Chiesa dalla Trinità è sottaciuta a favore dell'unità realizzata dallo Spirito. La citazione viene riproposta da Giocondo Grotti che presenta l'ipotesi di una disposizione diversa dello Schema sulla Chiesa centrato sulle tre persone divine; la ragione che adduce: «Nominantur tres divinae personae, ideoque et causa efficiens, finalis et exemplaris Ecclesiae. Ecclesia enim est, sub invisibili et visibili Patre, in Cristo congregatio filiorum, Spiritu Sancto adunatorum, santificandorum in dies ac salvandorum, seu “de unitate Patri et Filii et Spiritus Sancti Plebs adunata”» (*ibid.*, p. 1691). Da questa breve rassegna si può ricavare che il modo di usare il passo di Cipriano è piuttosto strumentale. Pare quasi che ci si voglia appoggiare a un autorevole Padre della Chiesa per avallare la propria visione.

¹³ Peraltro il passo era citato in G. PHILIPS, *I laici nella Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1956, p. 28: «Della Chiesa san Cipriano ha dato questa parafrasi dalla bella impronta teologica: “...”, popolo adunato partecipante dell'unità delle tre persone»; già in un articolo del 1953 dedicato al trattato sulla grazia il teologo belga aveva fatto riferimento al testo di Cipriano: G. PHILIPS, *De ratione instituendi tractatum de gratia nostrae sanctificationis*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953) 355-373, qui p. 371: «In sua essentia gratia manifestabit hoc signaculum Trinitatis, et Ecclesia quae sub animatione Spiritus est organum gratiae Christificae iure definitur a S. Cypriano: “de unitate...”». Sul contributo di Philips all'elaborazione di un'ecclesiologia trinitaria nei documenti del Vaticano II cf. P. DRILLING, *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II*, in «Science et Esprit» 45 (1993) 61-78, al contributo di Philips sono dedicate le pp. 68-75: qui si trovano anche indicazioni di altri testi nei quali il teologo belga cita il passo di Cipriano.

¹⁴ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II: storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, vol. 1, Jaca Book, Milano 1969, p. 87. Dello stesso avviso, e in chiara dipendenza, pur non confessata, da Philips, è J. RIGAL, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Cerf, Paris 1997, secondo cui «la preposizione latina *de* evoca nello stesso tempo l'idea di imitazione e di partecipazione. A

Se l'intento dell'inserimento della citazione è porre l'accento sull'unità della Chiesa in rapporto all'unità della Trinità – e questo era chiaramente l'obiettivo che Cipriano si poneva, stante la situazione ecclesiale alla quale egli voleva porre rimedio¹⁵ – c'è da domandarsi perché nella recezione dell'ecclesiologia del Vaticano II si è posto l'accento sulla molteplicità. L'ipotesi che si può avanzare è che l'ingresso massivo della categoria «comunione» abbia fatto da mediazione nel pensare l'unità. Se ciò è accaduto, è stato per reagire, da una parte, a una teologia trinitaria scolastica ritenuta essenzialista, dall'altra a un'ecclesiologia (con relativa prassi ecclesiale) che sembrava identificare unità con uniformità. Se si volesse riprendere la notazione di Gilles Routhier, si potrebbe dire che si è caduti nella "tentazione" di «passare dalle relazioni intratrinitarie alle relazioni ecclesiali» vedendo la comunione trinitaria in corrispondenza con la comunione tra le persone riunite nello Spirito Santo.¹⁶ Nessuna meraviglia: la riflessione teologica si sviluppa anche per contrapposizioni. Si tratta però di verificare se lo spostamento verso la molteplicità – che non va affatto negata e che il Vaticano II riconosce come necessaria¹⁷ – non rischi di far pensare l'unità sia della Trinità sia della Chiesa come risultato, anziché come dato originario. Per attuare la verifica si deve anzitutto prestare attenzione alla *dispositio* di Dio nei confronti della creazione. Peraltro è a questa che rimanda la descrizione

partire dall'unità delle ipostasi divine, il popolo si unifica e partecipa a un'altra Unità. Per S. Cipriano, non si può comprendere l'unità della Chiesa che nella sua radicazione in quella della Trinità. La Chiesa viene dalla Trinità, è strutturata a sua immagine, va verso di essa» (p. 66). Forse l'interpretazione è un po' generosa.

¹⁵ «L'unità e la pace della Chiesa: dall'inizio alla fine dell'episcopato è la preoccupazione costante di Cipriano»: E. GALLICET, *Introduzione*, in CIPRIANO DI CARTAGINE, *La Chiesa. Sui cristiani caduti nella persecuzione. L'unità della Chiesa cattolica. Lettere scelte*, Paoline, Milano 1997, p. 40. Vale la pena tenere presente il contesto nel quale l'espressione di Cipriano è situata: «Pacificos enim et concordēs atque unanimes esse in domo sua Deus praecepit et quales nos fecit secunda nativitate tales vult renatos perseverare, ut qui filii Dei esse coepimus in Dei pace maneamus, et quibus Spiritus unus est unus sit et animus et sensus. Sic nec sacrificium Deus recipit dissidentis et ab altari revertentem prius fratri reconciliari iubet, ut pacificis precibus et Deus possit esse pacatus. Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata».

¹⁶ ROUTHIER, *Vaticano II et le renouveau ecclésiologique*, p. 240.

¹⁷ Andrebbe però almeno notato che il riferimento alla Trinità si riscontra non tanto sul versante della molteplicità quanto su quello dell'unità; questa pare la preoccupazione costante del Vaticano II: cf. LG 13 (qui senza riferimento alla Trinità), UR 2 e GS 24. Per avere un riscontro anche solo materiale basterebbe consultare X. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Iuridicum Institutum Claretianum, Roma 1967.

della Chiesa come mistero assunta da *Lumen gentium* in chiara dipendenza dalle lettere deuteroapolinee.

2. Il disegno di Dio di ricondurre a unità

Tutti i commenti del Vaticano II hanno ritenuto un guadagno teologico la considerazione della Chiesa nel contesto del disegno salvifico di Dio. In effetti, se si leggono globalmente i documenti del Concilio, si avverte che l'obiettivo dell'opera salvifica, che si rende conoscibile ed efficace nella Chiesa, è riassumibile nel termine «riconciliazione».¹⁸ Sintomatica al riguardo appare la conclusione del cap. VIII di *Lumen gentium*, che è anche la conclusione di tutta la Costituzione: i fedeli si rivolgono a Maria nella preghiera affinché ella interceda presso il Figlio suo «finché tutte le famiglie dei popoli, sia quelle insignite del nome cristiano, sia quelle che ancora ignorano il Salvatore, nella pace e nella concordia siano felicemente riunite in un solo popolo di Dio, a gloria della santissima e indivisibile Trinità» (LG 69). Si potrebbe dire che, stando alla struttura di *Lumen gentium*, la meta della Chiesa e dell'umanità è l'unità perché ambedue provengono dall'unità divina.

Sullo sfondo di questa visione sta l'esperienza umana della divisione, che genera conflitti e quindi si contrappone al desiderio di pace che alberga nel cuore degli umani. Non a caso nella storia dello spirito umano la ricerca dell'Uno è sempre coincisa con la ricerca dell'unità. Pur prescindendo dalle tesi di teologia politica che vedono una contrapposizione tra progetti politici in nome della concezione di Dio,¹⁹ appare innegabile che l'unità del popolo/

¹⁸ Cf. R. TONONI, *La Chiesa, segno e strumento dell'umanità riconciliata. Un aspetto dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - R. TONONI (edd.), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 305-342.

¹⁹ Cf. G. RUGGIERI, *Resistenza e dogma. Editoriale*, in E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 5-26. Da parte sua Jürgen Moltmann ritiene di poter suggerire un rispecchiamento tra dottrina trinitaria cristiana e politica: «[...] al Dio Uno e Trino non risponde la monarchia di un sovrano, bensì una comunione fra uomini nella quale non si riconoscono privilegi e sottomissioni. Le tre persone divine hanno tutto in comune, eccetto le loro personali qualità. Risponde quindi alla Trinità una comunione nella quale le persone vengono definite per le loro reciproche relazioni e intrinseci significati, non in base al potere e al possesso. [...] La dottrina trinitaria cristiana ci offre lo strumento concettuale adatto per equilibrare, nella comunità umana, personalità e socialità, senza sacrificare l'una all'altra» (J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 212-213); un'esposizione più ampia si trova in J. MOLTSMANN, *Esperienze di*

dei popoli sia sempre stata connessa con il riconoscimento e l'affermazione di una divinità suprema unificante, anche nei casi nei quali non si sia professato un rigido monoteismo.²⁰ Sembra che negli archetipi dell'umanità resti la memoria di un'unità originaria in rapporto alla quale l'esperienza storica della divisione è intesa come decadimento da superare²¹ grazie anche al rimando a una divinità unica. Si tratta di vedere come tale superamento possa attuarsi. Dire: «nell'unità» non precisa ancora come questa debba essere intesa. Va da sé che non potrà essere un'unità nella quale la molteplicità deve scomparire: né la dottrina neotestamentaria della riconciliazione né la dottrina ecclesio-logica proposta dal Vaticano II²² permettono di pensare a un annullamento

sapere teologico. Vie e forme della teologia cristiana, Queriniana, Brescia 2001, dove il teologo riformato illustra il progetto di una teologia politica e comunionale fondata sulla pericorese trinitaria, che già aveva sinteticamente anticipato nel citato *Trinità e regno di Dio*. Forse si riscontra in Leonardo Boff la sottolineatura più marcata della corrispondenza tra Trinità e forma di società: cf. L. BOFF, *A Trindade, a sociedade e a libertação*, Vozes, Petropolis 1986, che non teme di scrivere: «La società che può nascere prendendo ispirazione dal modello trinitario deve essere fraterna, egualitaria, ricca per lo spazio di espressione che concede alle differenze personali e collettive» (p. 189); si può vedere anche L. BOFF, *La Trinità è la migliore società*, Cittadella, Assisi 1990. Una lettura critica, ma empatica, degli orientamenti qui allusivamente ricordati si può vedere in G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 533-563; in riferimento soprattutto a Moltmann cf. J.-L. SOULETIE, *La Trinité comme programme social. La théologie politique et communienne de Jürgen Moltmann en débat*, in DURAND - HOLZER (edd.), *Les réalisations du renouveau*, pp. 247-271; si veda anche la voce critica di H. VORGRIMMER, *Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist*, Aschendorff, Münster 2003, il quale non teme di dichiarare che nelle concezioni «sociali» della Trinità la fede nell'unico Dio è minacciata (pp. 113-122); cf. anche il severo saggio di B. LEFTOW, *Anti Social Trinitarianism*, in S.T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (edd.), *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 203-249, che accusa i sostenitori di una concezione sociale della Trinità di proporre un monoteismo semplicemente funzionale e quindi difficilmente ortodosso; in senso critico anche K. KILBY, *De l'excès de pertinence. Quelques inquiétudes à propos des théories sociales de la Trinité*, in «Transversalités» 76 (2000) 162-176.

²⁰ Se oggi si auspica il superamento del monoteismo, visto come fonte di violenza, al fine di riconoscere legittimità a ogni individuo e quindi permettere un'autentica democrazia, lo si fa per reagire all'imperialismo dell'unica verità: cf. G. CANOBBIO, *A ciascuno il proprio dio e la propria salvezza*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - R. MAIOLINI (edd.), *La rinascita del paganesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 75-108. Ma l'istanza appare sintomatica: solo nel riconoscimento dell'uno si evita il pericolo della frantumazione.

²¹ Il racconto biblico della torre di Babele (Gen 11,1-9) sembra traccia di tale memoria, benché non faccia pensare all'uniformità, bensì alla concordia e all'armonia: cf. J.L. SKA, *Né castigo né satira: il mondo dopo Babele*, in «Vita e Pensiero» 94 (2011) 92-101.

²² Basti richiamare la descrizione della cattolicità della Chiesa illustrata in LG 13: «In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la

della diversità; peraltro, pensare diversamente vorrebbe dire negare l'idea cristiana di salvezza, che implica il compimento di ogni singola persona. In tal senso l'unità alla quale Dio vuole condurre l'umanità, quale è significata nella Chiesa, sarà un'unità plurale.

Si può pensare che il modello di tale unità sia la Trinità? Si è già accennato sopra che la categoria invalsa nella riflessione teologica postconciliare sia trinitaria sia ecclesiologica è «comunione». Si tratta di vedere se comunione trinitaria e comunione ecclesiale possano essere pensate specularmente sulla base della convinzione che la comunione trinitaria sta all'origine della comunione ecclesiale.

3. Dalla comunione trinitaria alla comunione ecclesiale

La teologia cattolica non ha mai dimenticato che quando si parla di Dio si deve mettere in conto che entra in gioco l'analogia. Questa suppone che tra il *princeps analogatum* e la realtà che a esso si rapporta permane una differenza ontologica. Al riguardo la lezione del Concilio Lateranense IV (1215) non può essere dimenticata. Se in esso era chiamata in causa la differenza tra la comunione ecclesiale e l'unità della Trinità, contro la concezione di Gioacchino da Fiore e dei suoi epigoni, la quale tendeva a dimenticare che la prima è per grazia, la seconda è per natura,²³ c'è da domandarsi se l'ecclesiologia recente, che ha fatto largo uso della categoria «comunione», abbia tenuto in debito conto il criterio dell'analogia. A una prima impressione sembra che il *princeps analogatum* non sia stata ritenuta l'unità della Trinità, bensì la comunione ecclesiale;²⁴ e ciò sebbene nel linguaggio abituale si continui a

Chiesa, di maniera che il tutto e le singole parti si accrescono con l'apporto di tutte, che sono in comunione le une con le altre (*ex omnibus invicem communicantibus*) e camminano insieme (*in unitate conspirantibus*) verso la pienezza».

²³ Cf. H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. bilingue, EDB, Bologna 1996², n. 806. Per una lettura del testo rimandiamo a G. CANOBBIO, *Unità della Chiesa. Unità della Trinità*, in F. CHICA - S. PANIZZOLO - H. WAGNER (edd.), *Ecclesia tertii millennii advenientis. Omaggio al P. Angel Antón*, Piemme, Casale M. 1997, pp. 29-45, spec. le pp. 37-42.

²⁴ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, p. 199, osserva giustamente: «Non le nostre concezioni di unità e comunione determinano l'unità e la comunione di Dio, bensì *viceversa*: ciò che realmente è unità e comunione ci si fa incontro a partire dal Dio "dissimile", per via della sua libera autocomunicazione. In tal modo il dissimile (e che rimane dissimile perché a noi sottratto) diviene il parametro di ciò che è a noi simile (ovvero esperibile e plausibile)». Si ha però l'impressione che, nonostante tutti i tentativi di precisare, l'autore non tenga poi in de-

dichiarare l'inverso («La comunione ecclesiale è a immagine della comunione trinitaria»²⁵). Forse è inevitabile: la nostra conoscenza della realtà divina non può che prendere avvio dall'esperienza umana, e più precisamente, sulla scorta del *Grundaxiom* divulgato da Karl Rahner,²⁶ dall'economia salvifica.

Si tratta però di verificare se nella lettura dell'economia non si proceda secondo uno schema "sociale" fondato sulle relazioni tra Dio il Padre, Gesù il Figlio e lo Spirito, che poi viene "proiettato" sulla realtà divina in se stessa.²⁷ Ciò che è in gioco è la concezione dell'unità divina. Questa può essere pensata a partire da ciò che le persone umane dovrebbero raggiun-

bito conto quanto qui affermato: il concetto di *communio*, che fa da guida a tutta la riflessione conduce a pensare l'unità come successiva alla pluralità; si vedano soprattutto le pp. 430-455 dedicate alla Chiesa come *communio*.

²⁵ A volte si giustifica l'affermazione ricorrendo a un passo della *Gaudium et spes* nel quale, presentando l'indole comunitaria della vocazione umana, si scrive: «Immo Dominus Jesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint..., sicut et nos unum sumus" (Io 17,21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, *aliquam similitudinem innuit* inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate». Le parole in corsivo (mio) mostrano la circospezione con la quale il Concilio si pronuncia; tale circospezione sembra scomparire nel linguaggio teologico vulgato. Peraltro, andrebbe ricordato che nel passaggio dalla terza alla quarta redazione (quella che resta definitiva) c'è un'attenuazione del paragone; nella terza redazione si scriveva: «Immo, doctrina cattolica, prospectus praebens fidelium rationi impervios, docet Deum, qui unus quidem est, in tribus Personis, quorum unaquaeque ita ad alias vivit ut ea ipsa relatione constituatur. Escogitare licet personas humanas, cum ad imaginem. Dei unius et trini creaturae sint et ad Eius similitudinem reformatae, aliquam imitationem Eius in se praebere». I numerosi interventi dei padri provocarono una nuova redazione: G. HELLÍN (ed.), *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes* (Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones, 4), LEV, Città del Vaticano 2003, p. 171.

²⁶ La precisazione è d'obbligo poiché K. Rahner confessa di non aver inventato l'assioma, ma di averlo trovato non sa più dove: «Non conosco esattamente quando e da chi questo assioma teologico ["La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa] sia stato formulato la prima volta» (K. RAHNER, *Unicità e Trinità nel dialogo con l'islam*, in ID., *Dio e rivelazione* [Nuovi saggi VII], Paoline, Roma 1981, p. 167).

²⁷ Cf. KILBY, *De l'excès de pertinence*, che vede in tre tappe il processo delle teorie sociali circa la Trinità: «Anzitutto un concetto, la pericoreti, è usato per nominare ciò che non è compreso, per identificare ciò "che io non so" che fa che le tre persone siano un'unica realtà. Poi il concetto è riempito in forma evocatrice con nozioni prese a prestito dalla nostra esperienza in materia di relazioni e di legami reciproci. Infine, ciò è presentato come un mezzo appassionante che permette alla teologia cristiana di offrire al mondo nel suo insieme una riflessione sulle relazioni e i legami» (pp. 173-174). Si tratterebbe, in fondo, di un processo proiettivo e, alla fine, ideologico. La conclusione cui Kilby giunge lascia tuttavia perplessi: abbandonare la pretesa di dire qualcosa sulla realtà di Dio, perché la questione trinitaria sarebbe una questione secondaria (p. 176).

gere, cioè un'unità plurale nella quale nessuna delle persone viene inghiottita in un'identità mortificante? Può essere vero che l'unità divina, sulla scorta della tradizione teologica sia orientale che occidentale sarebbe da comprendere come *perichoresis/circumincessio*, ma si pone l'interrogativo se questi termini possano essere tradotti con «comunione», e quindi si debba pensare la comunione tra le persone divine alla stregua della comunione tra le persone umane, dimenticando sia il senso originario dei due termini sia la differenza ontologica tra persone divine e persone umane.

Per attuare tale verifica si deve anzitutto comprendere cosa si sia voluto dire nella teologia patristica quando si introdusse il termine *perichoresis*. La descrizione più nota, relativamente alla Trinità,²⁸ si trova in Giovanni Damasceno:

La permanenza e la dimora delle ipostasi sono dell'una nell'altra: infatti esse sono inseparabili e indivisibili fra loro, avendo una reciproca compenetrazione senza confusione, in modo che <esse> non si fondono o si mescolano fra loro ma si tengono insieme scambievolmente. Infatti il Figlio è nel Padre e nello Spirito, lo Spirito nel Padre e nel Figlio, il Padre nel Figlio e nello Spirito, non essendovi nessuna fusione, mescolanza o confusione. E vi è anche l'unità e l'identità del movimento. Infatti uno solo è lo slancio, uno solo il movimento delle tre ipostasi, il che invece è impossibile che sia per la natura creata.²⁹

²⁸ La precisazione è d'obbligo perché originariamente il verbo *perichoreo* da cui il sostantivo *perichoresis* era usato in ambito cristologico già da Gregorio di Nazianzo e Massimo il Confessore e verrà ripreso dallo pseudo-Cirillo (il compilatore del XIV sec., Giuseppe il Filosofo, contrariamente a quanto si pensava fino a pochi decenni fa, quando si faceva dipendere la dottrina di Giovanni Damasceno da costui: cf. V.S. CONTICELLO, *Psuedo-Cyrl's «De SS. Trinitate»: A Compilation of Joseph the Philosopher*, in «Orientalia Christiana Periodica» 61 [1995] 117-129, che dimostra l'origine dall'opera *De fide orthodoxa* del Damasceno e dal *Sermo ad monachos suos* di Niceforo Blemmides) per dire la compenetrazione tra le due nature in Cristo, benché di essa si debba affermare l'asimmetricità, poiché la natura umana non può penetrare la natura divina: cf. G. PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 289-305; per il significato di *perichoresis* in rapporto al mistero dell'incarnazione cf. anche H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, vol. I: *Spirito, Trinità, Incarnazione*, Paideia, Brescia 1978, pp. 367-375; E. DURAND, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle et communion*, Cerf, Paris 2005, pp. 19-38: l'autore ritiene che sulla base degli studi recenti si debba restituire a Giovanni Damasceno la paternità dell'uso trinitario di *perichoreo* e *perichoresis* (p. 20).

²⁹ V. FAZZO (ed.), *Giovanni Damasceno. La fede ortodossa*. Città Nuova, Roma, p. 86. Basterebbe tenere conto dell'ultima proposizione per ricordare la differenza tra la *perichoresis* trinitaria e la comunione ecclesiale. Giovanni Damasceno partendo dalla compenetrazione delle tre persone nella Trinità parla anche di una compenetrazione simile delle due nature in Cristo: cf. *ibid.*, III, 5: 173. Dall'analisi di quest'ultimo e di altri testi del Damasceno, Durand

Da questa descrizione si ricava che non si pensa prima a persone che in un “momento” successivo si pongono in relazione tra di loro per costituire una comunione. George Prestige aveva già fatto notare che per lo pseudo-Cirillo, come già per Giovanni Damasceno, nella Trinità non si tratta di pericorese dell'uno «verso» l'altro, bensì dell'uno «nell'»altro:

Perichoresis dell'uno «verso» l'altro poteva implicare l'idea che le persone fossero equivalenti o alternative; *perichoresis* dell'uno «nell'»altro implica che essi sono contermini e coestesi.³⁰

In fondo, con la dottrina della *perichoresis* si voleva salvaguardare l'unità divina nella Trinità delle persone.³¹ Queste peraltro non sono né successive né precedenti all'*ousia*. A questo riguardo pare si debbano ricordare due dati della storia della teologia trinitaria: il primo attiene ai Cappadoci, il secondo a san Tommaso, che notoriamente ha mediato, sistematizzandolo, il pensiero di Agostino per tutta la tradizione successiva.

Quanto ai Cappadoci, la recente *koiné* teologica, sulla scorta della lettura proposta soprattutto da Giovanni Zizioulas, ha ritenuto di cogliere in essi la priorità delle persone sull'*ousia*. Un'analisi attenta degli scritti di questi giganti della riflessione teologica greca ha permesso ad André de Halleux di sfatare alcuni luoghi comuni³² e di concludere che «alcuni tentativi attuali di definire la natura di Dio a partire dalle relazioni personali [...] appaiono non soltanto pericolose per l'antropologia, ma pure non fedeli allo spirito della tradizione patristica».³³

Quanto a Tommaso, sulla scorta dell'impostazione della sua dottrina trinitaria che parte dalla considerazione dell'essenza per arrivare alle persone, accusato spesso di proporre una dottrina trinitaria essenzialista, a una lettura attenta si manifesta invece assertore di una “priorità” delle

ricava che la *perichoresis* trinitaria è decisiva per mostrare che una cristologia ortodossa è possibile, a fronte delle eresie cristologiche di stampo monofisita (p. 27).

³⁰ PRESTIGE, *Dio nel pensiero dei Padri*, p. 304.

³¹ «La *perichoresis* è [...] presentata da Giovanni Damasceno come una nozione integratrice dell'unità e della distinzione: da una parte, assicura la consustanzialità e l'inseparabilità; dall'altra indica la distinzione e la non confusione» (DURAND, *La périchorèse*, p. 35).

³² A. DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères Cappadociens?*, in ID, *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études*, University Press, Leuven 1990, pp. 215-268; cf. anche ID., «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca 375-381), in *ibid.*, pp. 113-214.

³³ DE HALLEUX, *Personnalisme ou essentialisme*, p. 268.

persone: l'essenza non esiste se non nelle persone, le quali sono da intendere come relazioni sussistenti.³⁴ Anche a riguardo di Tommaso alcuni studi relativamente recenti hanno mostrato quanto appena detto.³⁵ Si dovrebbe poi ricordare che Tommaso collega persona e relazione *in divinis*, non in generale; lo si coglie in maniera chiara nella *Summa Theologiae* 1, q. 29, a. 4, dove illustrando il rapporto tra il concetto di relazione e di persona si mostra la differenza tra la persona in generale e la persona *in divinis*:

Persona [...] *in communi* significat substantiam individuum rationalis naturae [...]. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, *in quacumque natura*, significat id quod est distinctum in natura illa [...] *Distinctio autem in divinis* non fit nisi per relationes *originis* [...] *Relatio autem in divinis* non est sicut accidens inherens subiecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit.³⁶

Tale descrizione della persona *in divinis* mette in guardia dallo stabilire una comprensione della comunione trinitaria sul modello della comunione tra le persone umane partendo dall'identificazione tra persona e relazione.

Ancora una volta, il rispetto dell'analogia conduce a rimarcare la differenza: la comunione delle persone divine non suppone la moltiplicazione dell'essenza divina, né le persone divine hanno bisogno l'una dell'altra

³⁴ Cf. *S.Th.* I, q. 29, a. 4.; cf. *ivi*, q. 30, a. 1.

³⁵ Basti fare riferimento a H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, EOS Verlag, St. Ottilien 1995, forse troppo generoso nel rimarcare il personalismo trinitario di Tommaso, ma utile per sfatare alcuni luoghi comuni; è quindi da leggere con G. EMERY, *Essentialisme ou personnalisme dans le traité de Dieu chez saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Thomiste» 98 (1998) 5-38; più ampiamente G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, che vede in Tommaso l'impossibilità di concepire la Trinità a partire dall'unità divina e quindi di cogliere la pluralità delle persone come una derivazione degli attributi essenziali. Tommaso «si rifiuta con la massima fermezza di pensare la pluralità personale in Dio come frutto di una fecondità essenziale dell'essere divino» (p. 39).

³⁶ Il corsivo è mio e serve a evidenziare la differenza tra la persona in generale e la persona nella realtà divina. A questo riguardo si potrebbe osservare che Tommaso non fa diventare la relazione elemento distintivo della persona in generale, ma solo della persona divina: «L'accezione relazionale della persona è riservato alla Trinità, in forza dello statuto che la relazione riveste in Dio, cioè per il fatto che solo in Dio le relazioni sono sussistenti» (EMERY, *La théologie trinitaire*, p. 148). Peraltro Tommaso quando parla della relazione *in divinis* non dimentica che si tratta di relazione di origine e quindi non generica, bensì distintiva delle persone.

per completarsi e realizzarsi.³⁷ In tal senso si può dare ragione a Jürgen Werbick quando scrive:

La triplicità delle persone divine va pensata come «pura» realizzazione dell'interpersonalità nel senso che qui essere se stesso (sussistenza) e corrispondenza sono fra loro perfettamente identici in ogni persona, cosicché le relazioni interpersonali non poggiano più sull'incontro completante di due (o più) sostanzialmente diversi l'uno per l'altro, ma sono la perfetta corrispondenza di una persona alle altre.³⁸

Da quanto detto appare difficile pensare che la comunione ecclesiale sia da intendere *come* la comunione trinitaria. Questa eventualmente va pensata come la fonte della prima. Del resto, non a caso LG 4 pone la citazione di Cipriano al termine dell'illustrazione dell'*origine* della Chiesa dal Padre, Figlio e Spirito Santo: la preposizione *de* pare indicare origine più che somiglianza, imitazione. In effetti nei primi numeri di *Lumen gentium* come pure del Decreto conciliare *Ad gentes* si vuole mostrare che la Chiesa deriva dall'azione convergente delle persone divine. Di tale azione non ci si preoccupa di illustrare la dimensione *ad intra*, bensì quella *ad extra*. In altri termini, non ci si sofferma a spiegare la dinamica relazionale intratrinitaria, bensì l'azione del Padre, Figlio, Spirito Santo nella storia finalizzata anche a dare origine alla Chiesa: non la Trinità immanente, bensì la Trinità economica, peraltro senza voler entrare nella questione del rapporto tra unità e Trinità. Questa preoccupazione non appare neppure negli altri passi del Vaticano II nei quali si stabilisce una qualche somiglianza tra la Trinità e la Chiesa. Del resto, gli obiettivi del Concilio non erano certo quelli di elaborare una dottrina trinitaria, benché il tema "Dio" non sia assente dai documenti.

Al fine di illustrare il riflesso dell'unità divina sull'unità della Chiesa si dovrà, pertanto, affrontare la questione fondamentale: su quali parametri pensare l'unità *in divinis*?

³⁷ Cf. P. SCHOONENBERG, *Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 111 (1989) 129-162; G. CANOBBIO, *Considerazioni sull'uso del concetto di persona in dottrina trinitaria*, in A. RUSSO - G. COFFELE (edd.), *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia. Studi in onore del Cardinale Walter Kasper*, Studium, Roma 2001, pp. 109-134.

³⁸ J. WERBICK, *Dottrina trinitaria*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1995, p. 652.

4. Unità della Trinità o unità nella Trinità?

Nella riflessione teologica è ormai assodato che la nostra conoscenza della Trinità si basa sull'economia salvifica. Benché la svolta del Concilio di Nicea (325) abbia orientato la riflessione verso le questioni intratrinitarie, non è mai mancata in teologia la consapevolezza che nell'ordine della conoscenza l'economia precede la *teo-logia*. Se si vuol prestare attenzione al *Grundaxiom*, l'unità divina dovrà essere pensata a partire dall'economia. Ebbene, in questa si potrebbe vedere la convergenza di tre "soggetti" (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo), con la conseguenza di pensare l'unità come esito. In questa linea si potrebbe leggere Gv 10,30 dove si pone sulla bocca di Gesù l'espressione: «Io e il Padre siamo una cosa sola (*en esmen*)». ³⁹ Tale prospettiva potrebbe mettere in discussione il monoteismo che il cristianesimo, pur con le debite differenze, condivide con l'ebraismo e con l'islam. Va tuttavia osservato che il monoteismo confessa anzitutto l'unicità di Dio, e questa non dice ancora in che modo si debba pensare l'unità. ⁴⁰ Peraltro è solo nel cristianesimo, nel quale si confessa un monoteismo trinitario, che si pone il problema dell'unità; nella filosofia antica, come nell'ebraismo e nell'islam, il problema non si pone in quanto uno e unico coincidono concettualmente. Se, considerando il monoteismo trinitario cristiano, si segue la logica che presiede all'economia appare che il principio dell'unità è il Padre. In questo senso la teologia orientale ha conservato un dato indiscutibile del Nuovo Testamento: il Padre non deriva da nessuno la sua *ex-sistentia*, se vogliamo usare un concetto fatto valere da Riccardo di San Vittore, e comunica tutto il suo essere al Figlio, e tramite il Figlio allo Spirito. La teologia scolastica ha mantenuto, nonostante accennazioni "essenzialiste", questa visione dichiarando che il Padre comunica al Figlio e allo Spirito l'essenza divina, cioè il suo essere Dio, sicché anche il Figlio e lo Spirito lo sono. In tale comunicazione non si moltiplica però la medesima essenza, che resta unica. Ma se non si moltiplica, vuol dire che l'unità è garantita poiché l'essenza è l'elemento unico comune ai tre. Questa visione trova riscontro nel rapporto tra il Padre (che manda), il Figlio e lo

³⁹ Si potrebbe fare ricorso anche a Gv 17 dove si trova l'illustrazione della reciproca immanenza tra Padre e Figlio come fondamento e "modello" dell'unità dei discepoli tra loro, ma mediata da Gesù: cf. DURAND, *La périchorèse*, pp. 309-319.

⁴⁰ Cf. le osservazioni metodologiche di P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 546-547.

Spirito, i quali compiono l'opera disposta dal Padre senza che questa venga ridotta, come il Nuovo Testamento fa chiaramente intendere e la soluzione del problema ariano ha precisato. L'unica essenza non è pertanto semplicemente l'elemento condiviso tra Padre, Figlio e Spirito, sul modello della natura umana condivisa dagli umani: è la vera identità dei tre, che ovviamente non si trova né prima né dopo essi⁴¹ e viene comunicata/ricevuta, ma non in maniera identica, diversamente il Padre non sarebbe la fonte di essa, e anche quanto il Nuovo Testamento afferma sulla derivazione del Figlio e dello Spirito dal Padre perderebbe valore. In tal senso l'affermazione della *perichoresis*, che interpreta la reciproca inerenza delle tre persone, non dovrebbe far dimenticare la principalità del Padre.⁴² Lo stesso, e conseguentemente, dovrebbe valere per le relazioni, che sono sì reciproche, ma essendo di origine non possono essere pensate in maniera indifferenziata: se così fossero pensate non potrebbero più essere identificate con le persone. Tutto ciò sta a dire che l'unità *in divinis* non è successiva – neppure logicamente – alle relazioni, ma è da pensare come *della* Trinità e non *nella* Trinità.⁴³ Di conseguenza, il rapporto della comunione trinitaria con la comunione ecclesiale, la quale ha sicuramente un principio divino personale, che è lo Spirito, può essere solo di *pallida* somiglianza, nella quale la dissomiglianza appare ancora più grande. E ciò benché il principio della comunione ecclesiale sia il medesimo Spirito che è la *communio* tra il Padre e il Figlio.⁴⁴

⁴¹ A questo riguardo si potrebbe riascoltare la lezione di Tommaso sul rapporto tra essenza e persone divine: cf. EMERY, *La théologie trinitaire*, pp. 157-183.

⁴² Ovviamente dire principalità del Padre non vuol dire che c'è una precedenza né temporale né logica: cf. *S.Th.* I, q. 42, a. 3: «In divinis [...] dicitur principium secundum originem, absque prioritate»; *ibid.*, ad 2^{um}: «... in divinis ipsae relationes sunt subsistentes personae in una natura. Unde neque ex parte naturae, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam et intellectum». La precisazione appare utile a scagionare Tommaso (e la teologia trinitaria occidentale in genere) dall'accusa di essere, in fondo, binitaria: cf. J.-M. GARRIGUES, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission*, Cerf, Paris 2011, pp. 57-74.

⁴³ Si può condividere quanto scrive Cozzi: «L'unità divina non è semplicemente l'unità di un Dio unipersonale, quella di un'essenza divina astratta e neppure l'unicità del Padre, ma l'unità di Padre, Figlio e Spirito. L'unità e la relazione sono co-originarie in Dio (non c'è un soggetto unico che poi si relaziona o un'essenza che successivamente si distingue in sé)» (A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, p. 929).

⁴⁴ Anche a questo riguardo basti addurre un testo di Tommaso, che fa eco ad Agostino: nel lungo articolo nel quale si domanda se gli attributi essenziali siano stati correttamente appropriati alle persone Tommaso scrive: «Excluso Spiritu Sancto, qui est duorum nexus, non potest intellegi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse

Non si può infatti dimenticare che nella Chiesa le persone messe in comunione dallo Spirito restano persone umane e la loro unità non corrisponde all'unità delle persone divine.

Sommario

Partendo dalla citazione del testo di Cipriano posta al termine di LG 4: [la Chiesa si presenta come] «un popolo adunato dall'unità del Padre, Figlio e Spirito Santo» (De Dominica Oratione 23), l'articolo si prefigge di considerare il rapporto tra l'unità della Trinità e l'unità della Chiesa. Il tema è diventato dominante nell'ecclesiologia successiva al Vaticano II, che ha voluto superare una visione prevalentemente cristocentrica. Sennonché, facendo uso della categoria «comunione» quale elemento di raccordo tra la Trinità e la Chiesa, si è proposta, almeno in alcuni autori e nella divulgazione teologica, una concezione "sociale" della Trinità, a volte in funzione ideologica, tesa cioè a legittimare un modo di organizzare la vita della Chiesa e più ampiamente della società: se nella Trinità si riscontra una comunità di uguali, così dovrebbe accadere anche nella Chiesa e nella società. A fronte di tale visione l'articolo cerca di mostrare anzitutto il senso del testo di Cipriano nel contesto della descrizione del progetto riconciliatore di Dio coglibile in Lumen gentium, poi il limite e il rischio di una concezione dell'unità come risultato anziché come origine. Con ciò non si vuole negare il rapporto tra comunione ecclesiale e comunione trinitaria, ma solo ricordare che si tratta di un'analogia nella quale la somiglianza va affermata in una ancor più grande dissomiglianza.

connexa propter Spiritum Sanctum: quia, posito Spiritu Sancto, invenitur unde Pater et Filius possint dici connexi» (*S.Th.* I, q. 39, a. 8).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

DONATO VALENTINI

LO SPIRITO E LA SPOSA

SCRITTI TEOLOGICI
SULLA CHIESA DI DIO E DEGLI UOMINI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

VITA ACADEMIÆ

PATH 11 (2012) 539-542

L'anno accademico 2011-2012 è stato ricco e intenso per la nostra Pontificia Accademia di Teologia, ed è motivo di grande ringraziamento al Signore.

Anzitutto, è stato un anno molto significativo per le *nomine degli Accademici*, considerando sempre che tali nomine sono una particolare espressione della stima e dell'affetto del Papa e della Santa Sede per la nostra Pontificia Accademia.

Al primo posto, bisogna ricordare che Benedetto XVI ha creato Cardinale di Santa Romana Chiesa il nostro Accademico Emerito P. Prosper Grech O.S.A, nel Concistoro del 18-19 febbraio 2012. È stato per noi motivo di gioia e ringraziamento, considerando il grande servizio di P. Grech per la Chiesa. Un po' prima, il Santo Padre aveva nominato Vescovo di Acireale il nostro Accademico Socio Mons. Antonino Raspanti. La sua ordinazione episcopale è avvenuta il 1° ottobre 2011, nella festa di Santa Teresa di Lisieux. Abbiamo così due nuovi Accademici «Ad honorem» (Cardinali e Vescovi).

Per la vita e il futuro dell'Accademia, è stata anche molto importante la nomina di 14 nuovi Accademici Ordinari, il 31 gennaio 2012, da parte del Cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato di Sua Santità: S.E. Mons. Charles Morerod, la Professoressa Ysabel de Andia, i Reverendi Jean-Noël Aletti, Nicola Ciola, Gianfancesco Colzani, Santiago del Cura Elena, Gerardo del Pozo Abejón, Riccardo Ferri, Santiago M. González Silva, Vincent Holzer, Frédéric Louzeau, Giulio Maspero, Marco Salvati, Gianpaolo Salvini. Lo stesso Mons. Morerod, recentemente nominato Vescovo di Genève, Lausanne e Fribourg, è diventato così Accademico

«ad honorem». Possiamo dire che questo nuovo gruppo, così numeroso e significativo di nuovi Accademici Ordinari, è motivo di gioia e di speranza, riflettendo bene l'interdisciplinarietà e l'internazionalità della nostra Accademia, che adesso è quasi al completo.

L'avvenimento centrale dell'anno è stato per noi il VI *Forum Internazionale* che si è svolto presso la Pontificia Università Lateranense, dal 26 al 28 gennaio 2012, sul tema: «...*Vividior cum mysterio Christi contactus*». La riflessione in «cristologia» da *Optatam totius alla perenne dialettica tra fides et ratio*. Il lavoro più impegnativo del Consiglio è stato di preparare, animare e poi valutare questo *Forum*, curando quindi la pubblicazione dei testi nella nostra rivista «Path». La scelta dell'argomento del *Forum* era evidentemente in relazione con il Concilio Vaticano II, nella preparazione del 50° anniversario della sua apertura. Ma questo tema, scelto in anticipo, ha trovato una nuova e più profonda «risonanza» quando il Santo Padre ha annunciato la sua decisione di indire un *Anno della fede*, con la sua Lettera *Porta Fidei* dell'11 ottobre 2011. È stata come la grande luce per tutto il lavoro dell'Accademia durante quest'anno come preparazione all'*Anno della fede*. In questa luce, possiamo ripercorrere brevemente alcune tappe della vita dell'Accademia durante l'anno.

Il Consiglio dell'Accademia si è regolarmente riunito, quasi una volta al mese, da ottobre 2011 a giugno 2012, nella nostra sede presso il Pontificio Consiglio della Cultura (solo l'ultima riunione di giugno si è tenuta presso l'Università Lateranense). Ad ogni riunione erano presenti tutti i membri del Consiglio: Il Presidente D. Manlio Sodi, il Prelato Segretario P. François-Marie Léthel, i Consiglieri: D. Paul O'Callaghan, P. Réal Tremblay, D. Riccardo Ferri e D. Giulio Maspero (che è anche Economo dell'Accademia). Sperimentiamo sempre di più la bella comunione fraterna che unisce tutti i membri del Consiglio, comunione in Cristo Gesù al servizio della Chiesa, in profonda vicinanza spirituale con il nostro Papa Benedetto XVI. Questo clima di fraternità rende più fecondo il nostro lavoro, con molta libertà e franchezza nelle discussioni.

All'inizio, nel nostro raduno di ottobre 2011, P. Léthel aveva la gioia di presentare al Consiglio la traduzione francese degli esercizi spirituali predicati da lui per il Papa e la Curia Romana nella precedente Quaresima. Questa traduzione, fatta dallo stesso autore, era appena uscita a Parigi nei primi giorni di ottobre. Ricordiamo a questo proposito che l'anno

precedente, il Santo Padre aveva già chiesto lo stesso servizio a un membro dell'Accademia, Don Enrico dal Covolo, adesso Vescovo e Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense.

Nel successivo raduno di novembre, è P. Tremblay che presenta l'ottimo fascicolo della nostra rivista «Path», preparato sotto la sua direzione e appena stampato con il titolo: *Identità filiale e sfide odierne della vita morale* (2011/2). Mentre siamo molto impegnati nell'ultima preparazione del VI *Forum*, accogliamo già il messaggio del Santo Padre nella sua recente Lettera *Porta Fidei* riguardo all'*Anno della fede*, come una grande luce e un orientamento per il futuro lavoro dell'Accademia. Il Cardinale Ravasi, sempre vicino alla nostra Accademia, ci incoraggia nel nostro impegno, in modo particolare nella prospettiva del *Cortile dei Gentili*.

Poi, alla fine di gennaio 2012, il VI *Forum* si è svolto presso la Pontificia Università Lateranense, a differenza di tutti i precedenti, tenuti in Vaticano, presso la Casa di Santa Marta. Il Rettore Magnifico, S.E. Mons. Enrico dal Covolo, ci ha offerto generosamente l'ospitalità, mettendo a disposizione del *Forum* la splendida Aula Paolo VI, offrendoci anche un prezioso aiuto per la preparazione e l'animazione di questi giorni, tramite l'Ufficio Grandi Eventi della stessa Università. Il principale vantaggio di questo nuovo luogo era la sua più grande accessibilità, nel quadro di questa importante Pontificia Università, per tutte le persone interessate, professori e studenti. I relatori avevano comunicato in anticipo il loro testi (o riassunti), che sono stati riuniti in un libretto per tutti i partecipanti. Nell'insieme, il *Forum* è andato bene e la valutazione è stata positiva, con il desiderio per il futuro di dare più tempo alle discussioni. Tutti hanno particolarmente apprezzato il primo giorno con il discorso inaugurale del Cardinale Grocholewski, la prima relazione di Mons. Piero Coda e il lungo momento di dialogo con lui. I testi del *Forum* sono stati poi pubblicati nel fascicolo 2012/1 della rivista «Path», uscito all'inizio dell'estate.

Dopo il *Forum*, l'altro avvenimento più significativo dell'anno è stato l'incontro del 27 marzo presso la Pontificia Università della Santa Croce sul tema della fede, e più precisamente sulla *crisi della fede*. Infatti, dopo Paolo VI, Benedetto XVI insiste molto su questa crisi nella *Porta Fidei*. Avevamo già deciso di dedicare il fascicolo di «Path» 2013/1 all'*Anno della fede*, quando D. Manlio Sodi ha fatto la felice proposta di trasformare la riunione del Consiglio prevista per il 27 marzo in una forma di «Consiglio

allargato» a tutti gli Accademici e Soci, e anche ad altri invitati, Professori e Dottorandi. D. Paul O'Callaghan ci ha offerto l'ospitalità dell'Università della Santa Croce, e D. Giulio Maspero è stato incaricato di preparare un breve questionario incisivo per provocare una discussione riguardo alla *crisi della fede*. Insistendo sulla fede come rapporto personale con Cristo, P. Tremblay ci ricordava specialmente la testimonianza che ci offre il Papa: è un uomo che veramente ama Gesù! Questo incontro è stato molto interessante, ed è stato un momento di vera ricerca. D. Maspero, che aveva registrato tutto, ha elaborato poi una sintesi e una proposta per il fascicolo della rivista «Path» dedicato all'*Anno della fede*. Sarà sicuramente un contributo significativo della nostra Accademia per questo momento importante della vita della Chiesa. Nella luce del Concilio e degli insegnamenti di Paolo VI e Giovanni Paolo II, questo tema della fede è profondamente legato alla persona e alla missione di Maria, Madre di Cristo e della Chiesa, icona perfetta della Santa Chiesa, «beata perché ha creduto» (cf. Lc 1,45).

Insieme alla rivista «Path», la nostra collana «Itineraria» si è arricchita con la recente pubblicazione di un nuovo libro. È l'edizione in lingua italiana del volume a cura di Giancarlo Caronello: *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*. Si cercherà ora di migliorare la pubblicità e la diffusione delle nostre pubblicazioni.

Presentando adesso a tutti i nostri confratelli Accademici e ai nostri amici questo nuovo fascicolo della rivista «Path» preparato da D. Riccardo Ferri, ringraziamo il Signore per i suoi doni e chiediamo il suo aiuto per migliorare la vita e il lavoro della nostra Pontificio Accademia, per una più efficace collaborazione nel servizio teologico del Papa e della Santa Chiesa.

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL
Prelato Segretario

ACADEMICORUM OPERA ANNO MMXI EDITA

- ALETTI Jean Noël: *Le Jésus de Luc* (= Jésus et Jésus-Christ, 98), Mame-Desclée, Paris 2011, pp. 258 - *La Lettera ai Romani. Chiavi di lettura* (= Nuove vie dell'esegesi), Borla, Roma 2011, pp. 136 - *Lettera ai Colossesi. Introduzione, versione, commento. Nuova edizione riveduta e aumentata* (= Scritti delle origini cristiane), EDB, Bologna 2011, pp. 280.
- AROCENA Félix María: *Liturgia y vida. Lo cotidiano como lugar del culto espiritual* (= Libros Palabra 54), Palabra, Madrid 2011, 156 pp. - *Lectura celebrativa de los Salmos. Liturgia de las horas y Misal Romano* (= Dossier CPL), CPL, Barcelona 2012, 150 pp.
- DAL COVOLO Enrico: *Il grido di Giobbe* (= Fedelmente - Spiritualità), Tau Editrice, Todi 2011, pp. 48. - «*Chi è Gesù Cristo?*». *La questione di Dio nel Vangelo di Marco* (= Quaderni di Pastorale Universitaria 39), Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2011, pp. 48. - MARITANO M. - DAL COVOLO E. (edd.), *Omellerie sul Vangelo di Luca. Lettura origeniana* (= Nuova Biblioteca di Scienze Religiose, 28), LAS, Roma 2011, pp. 142 - CANTALAMESSA R. - DAL COVOLO E., *Cristo nostra salvezza. Il mistero pasquale nella Bibbia e nei Padri* (= Mane nobiscum, 24), Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 48.
- FORTE Bruno: *Il grido di Adamo. La questione dell'uomo e gli scenari del tempo* (= Fedelmente - Spiritualità), Postfazione di M.G. MASCIARELLI, Tau Editrice, Todi 2011, pp. 84 - *Pater Ave Gloria. Un commento spirituale* (= Dimensioni dello spirito), San Paolo, Cinisello B. 2011, pp. 112 - *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra* (= Orso Blu), a cura di M. RONCALLI, Editrice La Scuola, Brescia 2011, pp. 256 - *Dio è amore* (= Se non diventerete come bambini), Illustrazioni di M. CARRARO, San Paolo, Cinisello B. 2011, pp. 72 - *La lettera dell'amore. Esercizi spirituali sulla 1ª Giovanni* (= Nuovi fermenti), San Paolo, Cinisello B. 2011, pp. 120.
- GALLI Carlos María: «*Dios vive en la ciudad*». *Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida*, Editorial Ágape, Buenos Aires 2011 (2012²).
- GARRIGUES Jean-Miguel: *L'Esprit Saint, sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité du Saint Esprit dans sa personne et dans sa mission* (= Cogitatio fidei), du Cerf, Paris 2011, pp. 245 - *Le dessein divin d'adoption et le Christ*

Rédempteur. A la lumière de saint Maxime le Confesseur et de saint Thomas d'Aquin (= Théologies), du Cerf, Paris 2011, pp. 253 - *Le peuple de la Première Alliance. Approches chrétiennes du mystère d'Israël* (= Théologies), du Cerf, Paris 2011, pp. 276 - *Deux témoins de l'Eglise indivise: saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin Ier. Récits de leurs procès et de leurs martyres par des témoins oculaires* (= Sagesse chrétiennes), du Cerf, Paris 2011, pp. 176.

GIERTYCH O. Wojciech: *Odtruwanie Łaski* [«La de-toxicazione della grazia»] (= Mięka), Wydawnictwo M, Kraków 2011, pp. 322.

GIRAUDO Cesare: *Stupore eucaristico. Per una mistagogia della Messa «attraverso i riti e le preghiere»*, LEV, Città del Vaticano 2011², pp. 208 - volume tradotto in sloveno: *Strmenje nad Evharistijo. Mistagogija svete maše s pomočjo obredov in molitev*, Celjska Mohorjeva družba - Društvo Mohorjeva družba, Ljubljana 2011, pp. 136.

HOLZER Vincent: HOLZER V. - SOULETIE J.-L. (edd.), *De Jésus à Jésus-Christ. I: Christ dans l'histoire. Actes du colloque de Strasbourg, 18-19 novembre 2010* (= Jésus et Jésus-Christ), Mame-Desclée, Paris 2011, pp. 394.

IMKAMP Wilhelm: BUHLMANN N.U. - STYRA P. (edd.), *Signum in bonum. Festschrift für Wilhelm Imkamp zum 60. Geburtstag* (= Thurn und Taxis Studien. Neue Folge, 1), Pustet Friedrich Kg, Regensburg 2011, pp. 1248 - *Fit für die Ewigkeit. Hieb- und Stichfestes aus der Bibel*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2011, pp. 144.

LAVATORI Renzo: *Lo Spirito Santo: persona e missione* (= Bibbia e catechesi), EDB, Bologna 2011, pp. 272 - LAVATORI R. - SOLE L., *Empi e giusti: quale sorte? Lettura di Sap 1-6* (= Biblica), EDB, Bologna 2011, pp. 176.

LEAHY Brendan: *Believe in Love. The Life, Ministry and Teachings of John Paul II*, Veritas Publications, Dublino 2011 (e New City Press, New York 2011), pp. 167 - *New Ecclesial Movements and Communities: History, Significance, Issues*, New City Press, New York 2011, pp. 200 - LEAHY B. - O'CONNELL S. (edd.), *Having Life in his Name: Living, Thinking and Communicating the Christian Life of Faith*, Veritas, Dublino 2011, pp. 296.

LÉTHEL François-Marie: *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa. Giovanni Paolo II e la teologia dei santi. Esercizi spirituali con Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 294 - volume tradotto in francese: *La lumière du Christ dans le cœur de l'Église. Jean-Paul II et la théologie des saints. Retraite de Carême avec Benoît XVI* (= Studium Notre Dame de Vie), Parole et Silence, Paris 2011, pp. 306.

MASPERO Giulio: *Uno perché trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 148 - MASPERO G. - PÉREZ DE LABORDA M. (edd.), *Fede e*

ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et Ratio, Cantagalli, Siena 2011, pp. 240.

- O'CALLAGHAN Paul: *Christ our Hope. An Introduction to Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011, pp. XVI + 358.
- OUELLET Marc: *La sfida dell'unità. I carismi e la Trinità* (= Le cattedre di Sophia), Città Nuova, Roma 2011, pp. 96 - volume tradotto in francese e tedesco: *L'apport des mouvements ecclésiaux. Unité et diversité dans l'Esprit* (= Racines), Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2011, pp. 96 - *Charismen. Eine Herausforderung* (= Neue Kriterien 12), Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2011, pp. 72.
- PENNA Romano: *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze* (= Saggi), Carocci, Roma 2011, p. 310 - *Profili di Gesù* (= Biblica), EDB, Bologna 2011, pp. 196 - *La formazione del Nuovo Testamento nelle sue tre dimensioni* (= Guida alla Bibbia), San Paolo, Cinisello B. 2011, pp. 142.
- SALVATI Giuseppe Marco: *Io uno e trino. La Trinità come modello del cristiano*, EDI, Napoli 2011³, pp. 232 - DALLA TORRE G. - LILLO P. - SALVATI G. (edd.), *Educazione e religione*, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 398.
- SODI Manlio: LOSSKY A. - SODI M. (edd.), «Faire memoire». *L'anamnèse dans la liturgie. Conférences Saint-Serge. LVI^e Semaine d'études Liturgiques. Paris, 29 juin - 2 juillet 2009* (= Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 63), LEV, Città del Vaticano 2011, pp. VIII + 316 - M. SODI (ed.), *Theo-Loghía. Risorsa dell'Universitas scientiarum* (= Strumenti 12), Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 134 - COLAIACOVO G. - SODI M. - LAURI M. - BRACCHI R. (edd.), *Calix et crux. Dalla «coppa» per la vita alla croce sorgente di salvezza*, Presentazione del card. O.A. RODRÍGUEZ MARADIAGA, LDC - Velar, Leumann (To) - Gorle (Bg) 2011, pp. 99 - COLAIACOVO G. - SODI M. (edd.), «*Aurum est ipsa divinitas*». *Un diálogo entre culturas y religiones bajo el signo del oro*, LEV - Velar, Città del Vaticano - Gorle (Bg) 2011, pp. 99.
- STAGLIANÒ Antonio: *Una speranza per l'Italia. Dal Sud una proposta per educare alla vita buona del Vangelo* (= Libreria Paoline), Paoline, Milano 2011, pp. 144.
- TREMBLAY Réal: *Prendete il mio gioco. Scritti di teologia morale fondamentale* (= Saggi per il nostro tempo 22), Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 311 - *Un Figlio ci è dato. Miniature sulla sua venuta* (= Mane nobiscum 26), Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 58.
- WONG Joseph H.: BARBAN A. - WONG J.H. (edd.), *Il primato dell'amore. Spiritualità benedettina camaldolese* (= Vari), Cittadella, Assisi 2011, pp. 306.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

PAOLO DI TARSO

TRA *KERYGMA*, *CULTUS* E *VITA*



a cura di

MANLIO SODI - PAUL O'CALLAGHAN



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

RECENSIONES

PATH 11 (2012) 547-549

MATTEO ZOPPI, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta* = Teologia 62, Città Nuova, Roma 2009, 264 pp. (ISBN 978-88-311-3367-8).

Il lavoro che viene segnalato offre tutte le caratteristiche della ricerca fondata e fondante in quanto analitica attenzione ai testi dell'autore studiato, nel nostro caso Anselmo d'Aosta, e sistematica ricomprensione originale della tematica presa in esame, in specifico l'antropologia. Sant'Anselmo è un autore che ha sempre suscitato molta attenzione tra gli studiosi, ma alcuni temi sono stati poco frequentati, come la visione dell'uomo, indagine al centro del lavoro di Zoppi e che offre, così, un ulteriore motivo di interesse.

La domanda di fondo e prioritaria della ricerca che presentiamo si può riassumere nella seguente formulazione: esiste e in quali termini un'antropologia di Anselmo d'Aosta, pur mancandone una trattazione sistematica nello stesso *corpus* anselmiano? La risposta diventa particolarmente significativa non solo perché negli scritti di Anselmo non si tratta in modo organico dell'antropologia ma anche perché nessuno studioso di sant'Anselmo ha trattato di questo tema in modo sistematico. Infatti, anche se il Novecento ha visto la scoperta di Anselmo come teologo (e non solo come filosofo), dagli anni Cinquanta del secolo scorso l'indagine antropologica ha cominciato ad affacciarsi all'interno della ricerca anselmiana attraverso una declinazione etica e, con minore convinzione, un orizzonte metafisico e gnoseologico, senza giungere però a una vera antropologia, ossia a una visione sistematica dell'uomo secondo il Dottore di Aosta.

Il volume si presenta suddiviso in nove capitoli, arricchiti da un'appendice, la bibliografia, l'indice dei nomi e un apparato iconografico formato da 10 tavole. È il capitolo secondo che costituisce probabilmente il contributo più significativo nella presente pubblicazione attraverso il re-

cupero dell'eudemonismo nell'antropologia anselmiana. La «felicità» quale pertinente categoria antropologica in Anselmo, infatti, non è ancora tenuta nella debita attenzione, in quanto la visione dell'uomo anselmiano è spesso assorbita dalla dimensione etica del *debere* e dalla dimensione metafisica della *rectitudo*, quest'ultima colta ancora nella valenza etica come *rectitudo voluntatis*. Della felicità, comunque, è bene precisare subito che per Zoppi «non costituisce il fine della vita morale dell'uomo, ma semplicemente una sua conseguenza. In tal senso, Anselmo afferma che l'esercizio della libertà deve mirare unicamente alla realizzazione della giustizia» (p. 160).

Dopo aver individuato la valenza antropologica anselmiana centrale nella «felicità», essa viene rinvenuta sin dai primi testi di Anselmo, anche se in forma germinale, come nel *Monologion* (cap. IV) e nel *Proslogion* (cap. V), fino alle *Epistole* (cap. IX) e da queste ultime ponendo l'accento dello stretto rapporto tra felicità e *beatitudo*.

Tra le categorie antropologiche di Anselmo che sono esaminate nella presente ricerca, l'attenzione è focalizzata proprio sulla *beatitudo*, studiata sia nell'orizzonte antropologico degli scritti di Anselmo (cap. III), sia in riferimento alle fonti agostiniane dello stesso dottore di Aosta, talvolta non sufficientemente poste in rilievo dagli studiosi (cap. VI).

Il lavoro di Zoppi, pur centrando sulla «felicità» la prospettiva dell'antropologia anselmiana, si rivela fecondo in quanto analizza anche molte altre categorie che permettono di cogliere con maggiore profondità la visione dell'uomo dell'intera opera di Anselmo. Tra queste categorie, oltre alla già citata *beatitudo*, vengono studiate alcune delle parole chiave dell'antropologia biblica e patristica, che saranno riprese da Anselmo quali *imago et similitudo Dei* (cap. VII), *iustitia*, *libertas arbitrii*, *dignitas hominis* (cap. VIII), ecc.

L'orizzonte unificante anselmiano è quello teologico e Zoppi lo coglie anche nella valenza antropologica e sin dal *Monologion* nel quale «Anselmo individua in Dio, *summa iustitia* e *summa beatitudo*, la fonte e il culmine della felicità dell'uomo [...]. Siamo in presenza di una dottrina della felicità decisamente teocentrica, in cui si fondono insieme le tematiche metafisiche ed etiche dell'antropologia anselmiana abbozzata nel *Monologion*. La felicità così, non si delinea come una conquista dell'uomo, ma come il frutto della giustizia di Dio, che ricompensa con se stesso chiunque persevera nell'amarlo. [...] Se l'uomo nella sua dimensione etica fa esperienza di Dio, riconoscendo in lui la *summa iustitia*, parimenti sul piano dell'essere, egli tende al

suo Creatore come all'unico capace sia di compensare il suo amore sia di saziare il suo desiderio, procurandogli consolazione. In ultima analisi, sul piano metafisico, l'uomo fa esperienza di Dio come *summa beatitudo*, quando riconosce in lui solo il fine ultimo del suo essere, del suo agire e di ogni buona aspirazione» (p. 61). Si tratta, quindi, della presenza di un «radicale teocentrismo che caratterizza l'antropologia di Anselmo: Dio è al centro tanto della sua dimensione metafisica, quanto di quella etica» (p. 101). Se il piano etico è orientato alla *iustitia* in cui la *rectitudo* (nella dimensione morale) è della volontà, il piano metafisico è orientato alla *beatitudo*, in cui si realizza la verità dell'uomo in Dio, ed è dell'intelletto (cf. pp. 110-111).

Si tratta, comunque, di una prospettiva antropologica unitaria proprio in quanto teocentrica perché «la verità dell'uomo [...] trova finalmente la sua prospettiva sintetica fondamentale solo in riferimento all'unica verità della quale partecipa e di cui, più che di quella di ogni altra creatura, è espressione. Né la volontà né l'intelletto sono capaci da soli, di cogliere pienamente questo aspetto, ma soltanto la *mens*, l'anima umana appunto, di cui essi assieme alla memoria, sono le facoltà» (p. 111). L'antropologia che ne consegue è quindi unitaria e unificante e tende a una dimensione metafisica della gioia, che non è semplicemente uno stato psicologico, ma coinvolge tutto l'uomo (cf. p. 67).

Un altro particolare aspetto che occorre menzionare come frutto della ricerca di Zoppi è la visione molto positiva che Anselmo mostra sia per la corporeità sia per la donna (cf. pp. 129-149).

Per concludere, tra gli aspetti significativi della ricerca che abbiamo brevemente presentato possiamo individuare le fonti utilizzate, ossia tutto il *corpus* anselmiano, compreso l'epistolario e in questo orizzonte risulta pertinente anche l'apparato iconografico che facilita l'empatia con l'uomo Anselmo. Di rilievo sono anche i diversi e puntuali riferimenti alle fonti degli stessi scritti anselmiani, che si rintracciano non solo in Agostino ma anche in Lanfranco di cui viene colta la continuità e l'originalità di Anselmo.

Il merito della ricerca resta soprattutto riferibile alla comprensione sistematica e unitaria dell'antropologia anselmiana nelle due valenze etica e metafisica, ma anche fisica e spirituale, ponendo, da un lato, l'accentuazione fondante nel teocentrismo e, dall'altro lato, sottolineando la dignità e l'importanza dell'uomo e quindi rilevando la presenza di un vero umanesimo in Anselmo e agli inizi del secondo millennio cristiano, in pieno Medioevo.

ROBERTO NARDIN

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

GESÙ, IDENTITÀ DEL CRISTIANESIMO

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

INDEX TOTIUS VOLUMINIS 11 (2012)

Editoriales

SODI M., «...Vividior cum mysterio Christi contactus». <i>La riflessione in «cristologia» da Optatam totius alla perenne dialettica tra fides e ratio</i>	3-8
Card. GROCHOLEWSKI Z., <i>Cristo come principio di unificazione</i>	9-12
FERRI R., «Pisteuomen eis hena Theon». <i>Ripensare l'unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria</i>	275-277

Studia

ALETTI J.-N., <i>Esegesi e cristologia. Problemi e proposte</i>	147-163
AROCENA F.M., <i>La «forma culturale» della vita in Christo</i>	235-242
BIFFI I., <i>Cristo e i suoi misteri in san Tommaso d'Aquino</i>	195-213
CANOBBIO G., <i>Unità e Trinità nei suoi riflessi ecclesiologici</i>	521-537
CIOLA N., <i>La lectio delle ricerche post-conciliari in cristologia</i>	165-194
CODA P., <i>Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico</i>	279-299
CODA P., <i>Vividior cum mysterio Christi contactus. Fare teologia oggi</i>	13-21
COZZI A., <i>Unità e Trinità nel dialogo interreligioso</i>	499-519
EMERY G., <i>Unité et Trinité en Dieu chez saint Thomas d'Aquin</i>	347-366
FERRI R., <i>Lettura critica della categoria di communio nella teologia trinitaria contemporanea</i>	465-474
HOLZER V., <i>Theologia crucis et doctrine trinitaire. Lecture critique de la vollendete Religion de G.W.F. Hegel dans le contexte de la théologie contemporaine de la croix</i>	367-396
✠ HON TAI FAI, S. <i>Asia - Un esempio di auditus culturae: l'opera di Gabriele M. Allegra</i>	49-59
KARAKUNNEL G., <i>Asia - Towards a «More Vivid Contact with the Mystery of Christ»</i>	41-48
KELLY A., <i>Australia-Oceania - L'apertura transculturale della fede nel Risorto</i>	81-87

LIEGGI J.P., <i>Il paradigma della syn-taxis. La riscoperta di un concetto chiave per la teologia trinitaria</i>	417-438
LÉTHEL F.-M., <i>Santità e teologia nelle prospettive del Concilio Vaticano II</i>	243-255
MASPERO G., <i>Unità e relazione: la schesis nella dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa</i>	301-326
MUSONI A., <i>Africa - Il mysterium Christi nell'odierna articolazione dialettica tra l'auditus fidei e l'auditus culturae</i>	61-74
O'CALLAGHAN P., <i>Europa - «Cristo svela l'uomo all'uomo»: la prospettiva del Vaticano II</i>	89-117
PETRÀ B., <i>La «libera» monarchia del Padre e le sue ambiguità. Considerazioni sulla dottrina trinitaria di Ioannis Zizioulas</i>	475-498
REYES ARREGUÍN M.A., <i>America Latina - La reflexión cristológica en contexto latinoamericano</i>	75-80
SALVATI G.M., <i>Il De Deo Uno e il De Deo Trino oggi</i>	397-416
SGUAZZARDO P., <i>Unità e Trinità in Dio secondo Agostino d'Ippona</i>	327-346
SPATARO R., <i>Scienze patristiche e historia ecclesiastica per una teologia della storia</i>	225-233
X STAGLIANÒ A., <i>L'auditus culturae e la ricerca in cristologia</i>	23-40
TREMBLAY R., <i>Cristo e la morale oggi?</i>	215-224
VIGANÒ D.E., <i>Cinema, romanzi e media: le grandi narrazioni culturali attorno alla figura di Gesù Cristo</i>	119-146
ŽAK L., <i>Unità di Dio: quaestio princeps dell'ontologia trinitaria</i>	439-464
COLLECTANEA	
TREMBLAY R., <i>Notes sur la filiation adoptive des croyants</i>	257-261
VITA ACADEMIAE	539-542
ACADEMICORUM OPERA ANNO MMXI EDITA	543-545
RECENSIONES	
BOZZOLO A. - CARELLI R. (edd.), <i>Evangelizzazione e educazione</i> = Nuova biblioteca di scienze religiose 32, LAS, Roma 2011, 492 pp. (ISBN 978-88-213-0812-3) (Cristian Besso)	267-269

CARLOTTI P. - BENANTI P. (edd.), <i>Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di studio dell'ATISM (Assisi, 4-8 luglio 2011)</i> = Saggi e proposte 10, LAS, Roma 2012, 192 pp. (ISBN 978-88-213-0819-2) (Gianluca Guerzoni)	266-267
CODA P., <i>Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia</i> = Per-corsi di Sophia 1, Città Nuova, Roma 2011, 621 pp. (ISBN 978-88-311-0850-8) (Riccardo Ferri)	263-265
ZOPPI M., <i>La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta</i> = Teologia 62, Città Nuova, Roma 2009, 264 pp. (ISBN 978-88-311-3367-8) (Roberto Nardin)	547-549
INDEX TOTIUS VOLUMINIS 11 (2012)	551-553

Novità

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

«RELAZIONE»? UNA CATEGORIA CHE INTERPELLA



a cura di
MANLIO SODI - LLUÍS CLAVELL



LIBRERIA EDITRICE VATICANA