

# IL RISCONTRO DELLA TRINITÀ NELLA VITA DEL CREDENTE

IGNAZIO SANNA

PATH 1 (2003) 109-131

## 1. L'amore come principio ontologico della Trinità

È noto che il mistero del Dio trinitario, per un verso, ha sempre dato a pensare infinitamente all'uomo essere finito, ma, per l'altro verso, gli ha illuminato il senso della sua natura e della sua esistenza personale<sup>1</sup>. Il pensiero cristiano, infatti, ha illuminato il mistero della persona umana partendo dalla persona *in* Dio e passando attraverso la persona *in* Cristo. Le controversie trinitarie e cristologiche del IV e V secolo ricorsero ai vocaboli greci e latini di *pròsopon*, *hypòstasis*, *ousìa*, *physis*, *persona*, *substantia*, *essentia*, *natura*, dando ad essi valori semantici nuovi e fino ad allora sconosciuti, per adombrare il mistero di Dio Uno e Trino. Poiché la distanza tra l'uomo e Dio è molto grande, non si trovava un termine umano che potesse essere utilizzato per descrivere la natura della vita intradivina. Si è, quindi, usato il termine persona, non tanto per definire la realtà delle tre persone della Trinità in modo esaustivo, quanto per non restare del tutto in silenzio di fronte al mistero più grande della fede cristiana: *Dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*<sup>2</sup>. Del mistero trinitario, infinitamente trascendente, l'uomo, per il fatto che è un'immagine *capax Dei*, può intravedere delle somiglianze o delle analogie nella sua vita, ed in modo particolare nella sua attività di spirito che riflette su se stesso e su Dio.

<sup>1</sup> Cf. K. LEHMAN, "Credo nella Trinità. Un percorso nella teologia trinitaria recente", in *Il Regno-Attualità*, 45 (2000) 749-754, qui 752.

<sup>2</sup> S. AGOSTINO, *De Trinitate* XIV, 4,6; 8,11.

Prima di sant'Agostino, la principale similitudine adoperata per spiegare in qualche modo la vita intratrinitaria era la creazione del cosmo da parte di Dio: la luce con lo splendore e il raggio, il fuoco con la fiamma e il calore, l'acqua con il fiume e la foce, l'albero con la radice ed il frutto<sup>3</sup>. A partire da sant'Agostino, questo modello cosmologico è stato sostituito da un modello antropologico. Per intendere la vita intradivina, all'universo esteriore della natura si preferisce l'universo interiore dell'uomo<sup>4</sup>. L'"Io" divino è raffigurato, analogicamente, a partire dall'"io" umano. Concependo la Trinità come spirito che è, si pensa e si vuole, sant'Agostino ha esaltato l'interiorità dell'uomo, il quale, a immagine di Dio, dice "io sono, io mi penso, io mi voglio". Sant'Agostino ha scoperto la coscienza-di-sé, cioè l'autocoscienza, in tutta la sua radicalità. Egli l'ha colta quale atto originario, presupposto di ogni possibile conoscere e volere, e, quindi, di ogni attività dell'anima<sup>5</sup>. In una sorta di svolta antropologica, il Vescovo d'Ipbona ha trasferito l'uso del termine persona dalla teologia trinitaria all'antropologia.

1.2. A partire dalla svolta antropologica agostiniana, ora, si possono rivedere le vie d'accesso concettuale alla realtà soprannaturale di Dio Uno e Trino, e si può assumere come principio ontologico della Trinità non più l'essere ma l'amore<sup>6</sup>. In verità, già lo stesso san Tommaso, che è stato

<sup>3</sup> Cf. H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa. Spirito, Trinità, Incarnazione*, I, Paideia, Brescia 1978, 269-273; 319-320.

<sup>4</sup> Cf. P. HENRY, *Saint Augustine on Personality*, Macmillan Company, New York 1960, 13-15.

<sup>5</sup> A. MILANO, *Persona in teologia*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1984, 317.

<sup>6</sup> L'esperienza di Dio è un'esperienza di amore. L'uomo non avrebbe potuto avere quest'esperienza se Dio non fosse Trinità, poiché "un Dio solitario non sarebbe l'Amore senza limiti", in O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I misteri cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova, Roma 1987, 74. Il Ladaria scrive che tutta la teologia trinitaria può essere intesa come un commento all'espressione giovannea: "Dio è amore", in L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999. La Commissione Teologica Internazionale, nel contesto della riflessione sui rapporti fra teologia, cristologia e antropologia, ribadisce che "il mistero di Dio e dell'uomo si manifesta al mondo come mistero di carità. Alla luce della fede cristiana, è possibile dedurne una nuova visione globale dell'universo. Sebbene tale visione sottometta a esame critico il desiderio dell'uomo d'oggi, tuttavia ne afferma l'importanza, lo purifica e lo supera. Al centro d'una tale 'metafisica della carità' non si colloca più la sostanza in genere come

accusato come il principale responsabile dell'onto-teologia, aveva inteso la creazione non come il primo anello della catena degli esseri, ma come la manifestazione dell'atto d'essere di Dio, come un *exitus* dell'amore creatore di Dio, che sarebbe sempre creatore anche se la serie delle causalità temporali fosse infinita, e anche se il mondo non avesse mai avuto inizio<sup>7</sup>.

Se si mette come principio ontologico della Trinità l'amore, per una giusta concezione del Dio cristiano, è necessario percorrere non un itinerario filosofico-aristotelico, ma un itinerario biblico storico-salvifico, che parta dalla rivelazione di Es 3, 13-15. Questa rivelazione divina presenta, sì, Dio come sovrabbondanza di essere, ma lo presenta anche e soprattutto come sovrabbondanza di amore. La traduzione del nome JHWH semplicemente con "colui che è" è inadeguata e, in ultima analisi, non rende giustizia alla ricchezza della rivelazione biblica. Infatti, il Dio del rovetto ardente si presenta non come un *ego sum*: io sono, quanto come un *ego adsum*: sono qui, ho udito il vostro lamento, ho visto la vostra miseria e sono pronto a venirvi incontro per liberarvi dalla schiavitù. Il nome divino, quindi, più che un'essenza esprime un rapporto, una relazione, esprime una compassione ed una partecipazione divine; esprime un aiuto, un "sono presente"<sup>8</sup>. In questo modo, l'ontologia di Dio è espressa da una

nella filosofia antica, ma la persona, di cui la carità è l'atto più perfetto e più idoneo a condurla alla perfezione", in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia, Cristologia, Antropologia*, in *La Civiltà Cattolica*, I (1983) 57. Una impostazione di antropologia trinitaria, che considera l'essere umano finito come immagine dell'Essere eterno trinitario, la si trova in E. STEIN, *Essere finito ed Essere eterno*, Città Nuova, Roma 1988, 394-395.

<sup>7</sup> Cf. C. GEFFRÉ, *Una nuova epoca della teologia*, Cittadella, Assisi 1973, 103-106; TH.G. WEINANDY, *Does God change? The Word's becoming in the Incarnation*, St. Bede's Publications, Still River, Mass., 1985; N.W. CLARKE, *Person and being*, Marquette University Press, Milwaukee 1993; ID., *One and the many: a contemporary thomistic metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001. Interessanti spunti di ontologia trinitaria si trovano anche in A. Rosmini, soprattutto nella sua opera incompiuta *Teosofia*. Si veda A. ROSMINI, *Teosofia*, Società Editrice Libri di Filosofia, 5 voll., Torino 1859-1874.

<sup>8</sup> A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, 209. Cf. TH. SÖDING, "Gott ist Liebe". 1 Joh. 4, 8.16 als Spitzensatz biblischer Theologie, in ID., *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Festschrift W. Thüsing, Münster 1996, 306-357.

economia, ossia da una storia di salvezza. L'essere di Dio è espresso dalla sua azione a favore del popolo oppresso, e si confonde, alla fine, con l'amore stesso.

L'uso delle categorie metafisiche, che si rende necessario per la mediazione della ragione filosofica nel comprendere le verità della fede, non dovrebbe impedire di per sé di indicare nell'amore l'essenza di Dio. Siccome l'essere di Dio viene colto sempre in una relazione, sia essa quella intratrinitaria, sia quella creativa, sia quella redentiva, la metafisica dell'essere può e deve elaborare una ontologia trinitaria dell'amore, che sappia cogliere l'unicità di ogni persona. "Bisognerebbe far coincidere in Dio l'essere e il dono, se è vero che la persona del Padre comanda l'intera comprensione di Dio, e che il Padre è dono di se stesso. Resta da costruire un'intera ontologia basata sulla Trinità il cui punto di partenza sarebbe la frase seguente: "Al principio è il dono-di-sé, quale unica modalità di Essere-sé"<sup>9</sup>.

Questa ontologia trinitaria del dono-di-sé fa sì che l'esperienza del dono totale di sé a partire dal darsi totale di Dio, che precede e fonda ogni nostro darsi, sia la base e il fondamento dell'esperienza cristiana. Infatti, l'esperienza originaria della fede si radica nel dono supremo della morte e risurrezione di Gesù. Essa sperimenta che Gesù ha donato se stesso per noi, che il suo dono è il dono *di* Dio, in cui la vita e il mondo, il senso dell'essere e tutte le cose davvero si trasformano, perché tutto viene donato dalla sua origine ed assunto nel ritmo del *suo* darsi. È questa l'intima giustificazione e la necessità di un'ontologia nuova, dell'ontologia trinitaria<sup>10</sup>. Solo in Cristo crocifisso e risorto possiamo fare esperienza di Dio nel suo donarsi che costituisce il ritmo del suo essere e dell'essere di tutte le cose. Lo Spirito rende possibile questa esperienza, perché opera la metamorfosi del cristiano, rigenerandolo e rinnovandolo (2 Cor 3, 18; Tt 3, 15). Il sigillo di cui egli segna i battezzati (Ef 1, 10; 4, 30) è l'immagine del Signore di gloria, che egli perfezionerà secondo una somiglianza sempre più esatta. Egli quaggiù concede già le primizie della

<sup>9</sup> A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., 210.

<sup>10</sup> K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996<sup>2</sup>, 151.

configurazione a Cristo (Rm 8, 23; 2 Cor 1, 22). È lo Spirito della gloria (1 Pt 4,14) che dà a tutti i fratelli in Cristo la mentalità di figli di Dio. È lui che infonde nei cristiani la condizione filiale, preludio per la reciprocità del dono fraterno.

La vita, il mondo, l'essere e tutte le cose sussistono all'interno del dono che Dio fa di sé in Cristo: si comprende allora la plausibilità dell'ontologia trinitaria, perché l'amore intratrinitario di Dio trabocca *ad extra* come creazione e redenzione. In tal modo l'essere e le cose vengono fondate e sussistono nel ritmo del suo darsi, diventando espressione di questo dono originario che crea iscrivendo in ogni realtà come legge fondamentale l'impronta del dono di sé<sup>11</sup>.

1.3. È bene, ad ogni modo, precisare che la dottrina trinitaria, sulla quale poggia l'elaborazione di un'ontologia trinitaria, non è un aggiustamento che viene dopo l'affermazione dell'unità di Dio. Dire che Dio è Uno, per i credenti in Cristo, significa dire che Dio è Amore e che l'unità dell'amore è la fonte della pluralità delle Persone. Nel mistero trinitario l'amore si delinea non come una qualità o un'attribuzione da riferire ad un essere statico ed immobile, ma si manifesta come ciò che costituisce l'essere di Dio. San Paolo afferma che "solo l'amore rimane" (1 Cor 13, 13). Se solo l'amore rimane, allora solo l'amore "è" in senso assoluto, e dunque costituisce il fondamento dell'essere. Bisogna pensare l'essere non come sussistenza statica ed immobilità, ma come amore che si svuota di sé e si dona. Se ciò che rimane è l'amore, il baricentro si sposta dal sé verso l'altro e vengono posti al centro il movimento – non più inteso in senso aristotelico – e la *relatio* – anch'essa non più intesa come categoria, come

<sup>11</sup> J. Kuhlmann, come anche K. Hemmerle e G. Greshake, nell'elaborazione delle tesi di ontologia trinitaria, caratterizzano la realtà trinitaria senza ricorrere ai termini metafisici di *ousía*, *hypóstasis*, *phýsis*, *prósopon*, e mettendo invece in rilievo la realtà del darsi come evento dinamico, come un ritmo trinitario. Cf. J. KUHLMANN, *Trinitarische Rhythmus gegen ideologische Isolation*, in AA.VV., *Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su evangelizzazione e ateismo*, Studia Urbaniana, Roma 1981, 587-601; K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Città Nuova, Roma 1998, 30ss.; G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 289-292.

il più debole accidente dell'essere. Il baricentro non è più in se stessi e nell'identità con sé a cui viene poi aggiunta la relazione con altri, ma è nell'altro, anzi, è "verso" l'altro e cioè nella direzione del dono: ed il baricentro dell'altro è, a sua volta, nell'altro da sé. Nello specifico cristiano e cioè nel mistero trinitario, il fulcro ontologico è nel darsi, nel continuo movimento del dono di sé che fluisce da una Persona all'altra diventando reciproco. Nel mistero trinitario l'essere si manifesta nella realtà di *kenosi* e *pericoreasi* come un non essere sé per essere l'altro, per essere amore. L'essere amore è non essere per essere<sup>12</sup>. Ovviamente, anche se l'esperienza del dono totale del Dio Uni-Trino è la base dell'esperienza cristiana, la realtà della vita e del dinamismo della Trinità eccede sempre ogni espressione umana o paragone antropologico che si utilizza per descriverla, perché, come ribadisce la *Dominus Jesus*, la profondità del mistero divino in se stesso rimane trascendente ed inesauribile (n. 6). Se si ricorre, perciò, all'immagine dell'amore per parlare della vita intratrinitaria, le categorie dell'amore sponsale o di quello amicale sono senz'altro utili, come vedremo più avanti, ma insufficienti a descrivere ed esprimere compiutamente le proprietà della Trinità. L'amore umano, infatti, tende sempre all'unione di due soggetti. Questi, però, rimangono diversi e distinti, nonostante la profondità della loro "fusione" affettiva e morale. Nell'amore umano, cioè, uno né diventa l'altro né pone l'altro, ma lo ama nella misura in cui lo riconosce e lo rispetta nella sua alterità. Una persona è riconosciuta ed accolta come tale proprio quando è rispettata nella sua alterità. L'amore è autentico quando sa rispettare l'altro nella sua alterità. Ora, il rapporto interpersonale non esaurisce la personalità di un individuo, perché la sua relazione all'altro è intrinseca alla sua natura, ma non coincide con essa.

Nell'uomo, infatti, c'è uno scarto ed una distanza tra il suo essere personale e la sua natura. In Dio opera una dinamica diversa, perché in lui non c'è conflitto, scarto o distanza tra la persona e la natura. In lui ogni persona è la relazione che ha con le altre. Dio-Trinità è Amore che si dona. Ciò che distingue ciascuna persona è al tempo stesso ciò che la unisce alle altre due. La Relazione è lo stesso Dio, un Dio Personale che si

<sup>12</sup> Cf. G.M. ZANGHÌ, *Dio che è amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1991.

effonde in amore, essendo l'amore la sua essenza. "In Dio l'amore non solo accoglie ma suscita, promuove. L'amore è questa posizione dell'altro come altro, il Padre non è il Padre se non nel suo generare il Figlio, e nel suo possedere la sostanza divina solo donandola. È quindi impossibile, per il cristiano, pensare la divinità fuori del gioco della carità attraverso cui si comunica: Dio non esiste senza il Dono che egli fa di se stesso e che è. Ciò che in noi è separato, in Dio coincide. L'unità è questo Amore che pone l'alterità. Il Padre è unito al Figlio, senza impedirgli di essere altro da sé, o tollerando che sia altro da sé, ma donandogli di essere altro; ed egli non è altra cosa che questo stesso dono"<sup>13</sup>.

1.4. Una volta chiarito che la base dell'ontologia trinitaria è la concezione di Dio non come la pienezza dell'essere ma come la pienezza dell'amore, la teologia trinitaria di oggi è chiamata a ribadire in modo più chiaro la dimensione relazionale delle Persone della Trinità e a percepirla come una relazione di amore, perché non c'è unità senza Trinità e non c'è Trinità senza unità. Il Dio unico va pensato nell'Uni-Trinità, in cui, per un verso, è peculiare la negazione della pluralità della divinità e, per l'altro verso, l'affermazione del paradosso della pluralità in Dio. Dio è unico ma è Trinità, cioè effusione di amore. Il modo di essere uno di Dio è essere Amore, un amore che si fa dono e che è dono per essenza. Il fondo dell'essere perciò è comunione. "L'uno, cioè l'assoluto, è un Noi. L'uno è comunione fra i Tre. È scambio eterno di amore. Non è di una stoffa qualsiasi: è amore. Il fondo dell'essere è l'amore tra le persone"<sup>14</sup>.

Una corretta comprensione della dimensione relazionale delle persone divine conduce inevitabilmente ad interpretare in termini nuovi il rapporto tra essere e relazione nella persona umana. Se, infatti, nella prospettiva della metafisica aristotelica la relazione è la più debole categoria dell'essere ed esiste un *prius ontologico* dell'essere rispetto alla relazione, nella prospettiva dell'ontologia trinitaria si può in qualche modo affermare che esista un *prius ontologico* della relazione e che l'essere nasca a partire dalla relazione, perché l'essere nasce dall'Essere che si dona per primo

<sup>13</sup> A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., 239.

<sup>14</sup> J. DANIELOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, 1968, Queriniana, Brescia 1989<sup>2</sup>, 37.

ed originariamente. La prospettiva di una ontologia trinitaria, perciò, nella teologia contemporanea, si può manifestare sempre di più come un modello efficace per comprendere meglio l'unità e la differenziazione del reale. Il pensare trinitario, infatti, "comporta l'abbandono di ogni riflessione unitaristica, che nega la pluralità a favore di un'unità totalizzante, e rappresenta un rimedio contro il pluralismo, che si volatilizza nel qualunquismo e alla fine si risolve nel nichilismo"<sup>15</sup>. Non l'astratto monoteismo, ma la fede concreta nel Dio trinitario è la risposta al bisogno spirituale di comunione e di relazionalità della nostra epoca<sup>16</sup>. L'ontologia trinitaria è un invito a reimpostare il rapporto tra essere, accadere, comunicare, donarsi e tra soggetto unico e molteplicità: per meglio dire, si tratta non tanto di un rapporto tra unità e molteplicità, quanto piuttosto di riscoprire l'unità nella molteplicità e la molteplicità in una realtà di unità<sup>17</sup>.

1.5. L'ontologia trinitaria, in base ad una rinnovata attenzione alla Scrittura, alla tradizione delle Chiese antiche e alla liturgia, è chiamata anche a riscoprire la lettura battesimale e trinitaria del Credo del popolo cristiano. Nella tradizione della Chiesa, infatti, ci sono diverse versioni del credo trinitario. Quelle più antiche, a struttura tripartita, adoperate soprattutto nella liturgia, riprendevano la triplice professione di fede del battesimo: "Io credo in un solo Dio, il Padre; io credo in un solo Signore, Gesù Cristo, il Figlio; io credo nello Spirito Santo, Signore, uno con il Padre e il Figlio"<sup>18</sup>. Quelle più recenti, invece, che si sono imposte in modo particolare nella tradizione latina, avevano una struttura quadripar-

<sup>15</sup> J. MOLTMANN, *Sulla Trinità*, D'Auria, Napoli 1982, 26ss. Secondo Moltmann, le tre divine persone esistono nel loro inconfondibile essere personale proprio in rapporto l'una all'altra e sono determinate in e attraverso le loro reciproche relazioni. Essere personale significa perciò: essere in relazione.

<sup>16</sup> Cf. A. FRICK, *Der dreieine Gott und das Handeln in der Welt. Christlicher Glaube und ethische Öffentlichkeit im Denken Klaus Hemmerles*, Echter, Würzburg 1998.

<sup>17</sup> Per un quadro aggiornato sull'ontologia trinitaria, si veda L. ZAK, *Premessa: verso un'ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ZAK (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 5-25.

<sup>18</sup> Si può vedere un esempio di questi simboli battesimali nella formula della cosiddetta *Fides Damasi*: "Crediamo in un solo Dio Padre onnipotente e in un solo Signore nostro, Gesù Cristo, Figlio di Dio e in un solo Spirito Santo Dio" (DS, 71).

tita e proclamavano: “Io credo in un solo Dio, il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo”. Come si può costatare, secondo i simboli antichi battesimali, Dio è il nome proprio del Padre, così come gli era stato attribuito da Gesù stesso e dalle prime comunità cristiane. Il primo articolo del Credo delle versioni antiche era dunque: “Io credo in un solo Dio, Padre onnipotente”. Seguivano gli altri due articoli che proclamano la fede nel Figlio e nello Spirito Santo. Il primo articolo delle versioni più recenti, invece, è molto diverso. In esso, le prime parole “Credo in un solo Dio”, sono una specie di preambolo, che precede l’enunciato della fede in ciascuna delle tre Persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. In queste formule, allora, è come se Dio, affermato preliminarmente, fosse in qualche modo la somma, l’insieme, la sintesi delle tre Persone presentate in seguito. Questa seconda interpretazione, tuttavia, è quella che si è imposta nella tradizione occidentale sino ai nostri giorni ed è presente anche nel noto “Credo di Paolo VI” del 1968, così come nella benedizione finale della messa attuale: “Vi benedica Dio onnipotente, Padre, Figlio e Spirito Santo”.

La lettura originaria del Credo, cioè la lettura battesimale e trinitaria, è quella che è stata fatta propria dai primi due concili ecumenici di Nicea e di Costantinopoli. In essa, il nome di Dio è prima di tutto il nome proprio del Padre. Dio non è un aggettivo qualificativo e non è neppure un nome comune, ma il nome proprio della persona del Padre. E anche il Figlio è una persona, la seconda persona della Trinità. Quando i discepoli vedevano Gesù in carne e ossa e lo sentivano pregare il Padre, non confondevano il Padre e il Figlio e non vedevano in essi una sola persona, anche se Gesù diceva che lui e il Padre sono una cosa sola (Gv 17, 11.21). La preghiera di Gesù evidenzia allo stesso tempo la distinzione e la comunione del Padre e del Figlio. E quando la comunità dà a Gesù il nome di Dio – come fa Giovanni all’inizio e alla fine del suo vangelo (Gv 1, 1; 20, 28) o Paolo in alcune delle sue catechesi (Rm 9, 5; Tt 2, 13) – non sostituisce il Figlio con il Padre né lo confonde con lui, ma lo intende come una seconda Persona che partecipa della stessa divinità del Padre. Gesù è Dio come Dio, Dio con Dio. Secondo la proclamazione dell’apostolo Paolo, egli è “Signore, a gloria di Dio Padre” (Fil 2, 11) e non al suo posto o commutandosi con lui. La stessa cosa è dello Spirito, proclamato come la terza Persona della Trinità e non come il terzo Dio. Anche lui è Signore, anche lui è Dio con il Padre e il Figlio, ed è onorato a questo

titolo. Il nome di Dio, per il Figlio e lo Spirito è, dunque, sempre un attributo. Mentre per il Padre lo stesso nome è sempre un sostantivo.

Alla luce di questa origine storica molto significativa, il Credo che viene professato dai battezzati non può essere, di conseguenza, solo una generica verità di fede che afferma l'esistenza di Dio, indipendentemente dalla Trinità. La professione della fede cristiana è prima di tutto trinitaria. I cristiani non conoscono altro Dio che quello che si dona e si comunica eternamente nella relazione trinitaria. Ecco perché il Credo, proclamato per la prima volta nel battesimo e continuamente ripreso lungo tutta la vita del battezzato, deve diventare un impegno e un'arte di vivere secondo le modalità di un'esistenza trinitaria. Preceduto nel rituale del battesimo da una dichiarazione solenne di rinuncia al male, esso impegna il cristiano, in nome del Dio Uno e Trino, nella lotta contro tutto ciò che divide.

Con il battesimo, alla sequela del Cristo e per la potenza del suo Spirito, Dio Uno e Trino fa entrare il cristiano in un dinamismo di dono e di condivisione che determina il suo essere stesso. La consacrazione battesimale è trinitaria. La vita ecclesiale del battezzato, derivata da questa consacrazione battesimale, si sviluppa lungo una direttrice di comunione, a immagine della Trinità. L'eucaristia è per il battezzato la continuazione dell'ingresso in un movimento di comunione e di reciprocità, in uno slancio che – per mezzo del Figlio, con lui e in lui, nell'unità dello Spirito – fa riconoscere l'unico amore che viene da Dio Padre ed invita a vivere da fratelli<sup>19</sup>.

## 2. Il riscontro dell'ontologia trinitaria nella vita del cristiano

2.1. L'ontologia trinitaria ha un riscontro ed una ricaduta nell'impostazione dell'esistenza cristiana. Infatti, la verità dell'unico Dio in tre persone uguali e distinte non rimane relegata nei cieli; non può essere interpretata come una sorta di “teorema aritmetico celeste” da cui non deriva

<sup>19</sup> Cf. J.N. BESANÇON, *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 41-44. Vedi anche AA.VV., *La Trinità – Esperienza di Dio*, in *Nuova Umanità*, 140-141 (2002). Sull'origine e la struttura del simbolo niceno-costantinopolitano, vedi E.R. TURA, *Con la bocca e con il cuore: il credo cristiano ieri e oggi*, Messaggero, Padova 1992.

nulla per l'esistenza dell'uomo, come supponeva il filosofo Kant<sup>20</sup>. L'amore trinitario non resta chiuso in un cerchio perfetto di luce e di gloria, ma si irradia nella carne degli uomini, nella loro storia, pervade l'uomo rigenerandolo e rendendolo figlio nel Figlio. D'altra parte, "la fede in Dio trinitario non è senza conseguenze, bensì è la verità di fede più gravida di conseguenze"<sup>21</sup>, perché la Trinità è la sorgente di tutte le cose e dell'intera opera di salvezza dell'umanità e del cosmo, cominciata con la creazione.

2.2. Anzitutto va precisato che la strada per "incontrare" la Trinità nella vita non è certamente costituita dai pur necessari concetti teologici o dalle pur utili formule dogmatiche. Il tentativo di incontrare e pensare la Trinità solo per mezzo delle formule equivarrebbe più o meno al tentativo di capire una parola, analizzando l'inchiostro con cui è scritta. Dio è molto più che una definizione; va ben oltre la grammatica delle parole e dei concetti. Dio lo si trova nell'esperienza di un incontro, come è attestato dalla stessa Scrittura, la quale, più che fare un discorso su Dio, racconta la storia di una presenza e di un'opera di Dio e di una sua relativa esperienza. Conseguentemente, la Trinità non è un concetto da capire, ma una realtà da vivere ed un'esperienza da fare. Nel film sui dieci comandamenti, *Decalogo I*, il regista Kieslowski rappresenta il bambino protagonista mentre sta giocando al computer. Improvvisamente questo bambino si ferma e chiede alla zia come sia Dio. La zia lo guarda in silenzio, gli si avvicina, lo abbraccia, gli bacia i capelli, e tenendolo stretto a sé gli chiede come si senta tra le sue braccia. Pavel non vuole sciogliersi dall'abbraccio, alza gli occhi e risponde che si sente bene, molto bene. Allora la zia afferma: "Ecco, Pavel, Dio è così". L'amore umano, dunque, entro i limiti di analogia espressiva che abbiamo ricordato, si propone come il vangelo di Dio e il vangelo su Dio. L'amore umano contribuisce a rendere autentico ogni magistero teologico sulla Trinità, ogni insegnamento tradizionale sulla natura di Dio. Dio richiede di essere testimoniato e speri-

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, *La gloria della Trinità nell'Incarnazione*, in *L'Osservatore Romano*, giovedì 6 aprile 2000, 4.

<sup>21</sup> G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia 1999, 124.

mentato con gesti concreti di amore e di affetto, perché l'amore umano è il sacramento dell'amore divino, e dalla comunione delle persone umane si arriva ad evocare la comunione delle persone divine della Trinità. Dio solo è Dio, ma Dio non è solo. È comunione. Il Dio cristiano, il Dio di Gesù Cristo è Trinità, vale a dire incontro, relazione, dono reciproco. Questa verità sorprendente è stata rivelata da Cristo. Nella religione giudaica era stata oggetto di rivelazione solo l'unicità di Dio, in modo che si poteva pensare che in Dio c'era una sola persona. Nella religione cristiana, invece, l'affermazione di credere in un solo Dio conserva ancora il suo valore, ma assume un nuovo significato, poiché implica la fede in tre persone divine. L'invocazione di Mosè, il grande amico di Dio, affinché il Signore cammini in mezzo al popolo, venga in mezzo alla sua gente, non resti sul monte, guida alta e lontana, ma scenda e si perda in mezzo al popolo (Es 34, 9), traduce esistenzialmente questa fede trinitaria e riassume molto bene il desiderio segreto di ogni cuore. In effetti, Dio è sceso in mezzo al popolo, condivide gioie e sofferenze di ogni uomo, adegua il suo passo al ritmo del passo umano, e richiede di essere accolto e riconosciuto come Dio. Il mondo e l'uomo, divenuti partecipi della vita intratrinitaria mediante l'incarnazione della seconda Persona, sono diventati storia della Trinità. A partire dalla rivelazione della Trinità si è in grado di intravedere che Dio non soltanto è amore nei nostri confronti, ma è, ancor prima, amore nel suo interno. L'amore di Dio all'esterno è il prolungamento e il riflesso del suo amore all'interno.

La convinzione che il mistero trinitario avvolga interamente l'esistenza cristiana come suo principio, centro e fine, è attestata in modo particolare dalla letteratura paolina e giovannea. La seconda lettera di Paolo ai Corinzi, per esempio, si conclude con una formula di augurio/benedizione di chiaro stampo liturgico: "La grazia di nostro Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione con lo Spirito Santo siano con tutti voi" (13,13). Per san Paolo, l'edificazione della comunità diventa un augurio, una benedizione, una preghiera, e viene ricondotta alla sua sorgente, che è la Trinità. La grazia, l'amore, la comunione definiscono l'esistenza cristiana. Il punto di partenza della rivelazione trinitaria è la grazia di Gesù Cristo, perché è l'evento di Cristo il luogo storico in cui l'amore del Padre si è manifestato nella sua pienezza e definitività. Il Dio "misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà" (Es 34, 6), che "cammi-

na” in mezzo al suo popolo (Es 34, 9), è il Dio che “ha mandato il Figlio nel mondo non per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui” (Gv 3, 17); è il Dio che “ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3, 16), perché tutti abbiano la vita; è il Dio che dona a i suoi amici “un altro Consolatore” (Gv 14, 16), cioè lo Spirito Santo, perché non vuole abbandonare nessuno nella solitudine (Gv 14, 18). Se l’analogia non sembrasse irriverente, e si potesse parafrasare il detto popolare di “farsi in due” per esprimere la totalità della dedizione umana, si potrebbe sintetizzare la modalità trinitaria dell’amore divino asserendo che esso, in quanto amore di Dio Uno e Trino, è un amore che si fa in tre!

2.3. Il primo e fondamentale riscontro dell’ontologia trinitaria nell’esistenza del cristiano, in applicazione di quanto detto sinora, è la sua costitutiva relazionalità. Come, infatti, Dio non è Dio da solo, ma lo è con il Figlio e con lo Spirito, così anche l’uomo non è uomo da solo, ma lo diventa in un rapporto di relazione e di comunione con l’altro. Si può senz’altro affermare che ciò che costituisce l’uomo come persona sia certamente la capacità di dire “io”. Ma la capacità dell’uomo di dire “io” nasce sempre dall’incontro con un “tu”, e precisamente questo incontro dell’io con il tu rende possibile il “noi”. Il libro della Genesi, nel descrivere i primordi della storia dell’umanità, fa vedere come la prima parola umana sia nata dal confronto e dall’accettazione dell’altro: “Questa volta è osso delle mie ossa e carne della mia carne!” (Gn 2, 23). Il momento in cui il grido animale si fa parola umana, in una sorta di primitiva estasi poetica, è quello in cui l’uomo si apre alla relazione, alla comunione.

Ora, questa costitutiva relazionalità che è all’origine stessa della vita umana è in qualche modo la rivelazione *ad extra* dell’evento trinitario di Cristo. Infatti, Gesù talvolta si esprime al singolare, e dice: “Io sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo...” (Gv 16, 28). Egli non dice “noi”, anche se parla a partire dalle sue due nature, la natura divina e la natura umana. Dice “io”, al singolare. Tal’altra, egli si esprime al plurale, e dice: “Noi verremo a lui e faremo dimora presso di lui” (Gv 14, 23). Gesù parla di se stesso e del Padre, esprimendosi al plurale. Utilizzando il noi al plurale egli rivela che sta parlando di due Persone, il Padre e il Figlio, e di una terza, lo Spirito Santo. Egli ha due nature e in base a que-

ste è vero Dio ed è vero uomo, ma, come viene proclamato dalla fede cristiana, è una sola persona. Il suo “io” terreno, che trova la sua origine nel “tu” che egli rivolge al Padre, è l’incarnazione dell’“io” eterno del Figlio che trae la sua origine dal “tu” eterno – “Tu sei mio Figlio” – che il Padre gli rivolge da sempre. Dunque, nell’ontologia trinitaria, l’unicità della persona non si oppone alla comunione, ma al contrario la fonda. È la comunione, la vera comunione, e non la fusione, che promuove l’unicità della persona.

Nel mistero della Trinità si radica e si inverte l’ideale di ogni comunità umana, cioè quello di un perfetto amore. È vero che nel mistero trinitario si tratta di una comunità eccezionale: le tre persone formano una unità che esiste solo in Dio, l’unità di un unico essere, essere identico in Dio, che appartiene al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Ma l’unità di essere con pluralità di persone è una verità che si riverbera ed illumina le condizioni dell’unione nelle comunità umane. Infatti, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, pur avendo un solo essere divino comune ai tre, sono persone totalmente diverse l’una dalle altre. Non ci sono persone più originali delle persone della Trinità, più precisamente nella loro realtà personale. Il Padre è totalmente Padre, e come tale è completamente diverso dal Figlio e dallo Spirito Santo; nella sua persona, tutto è paterno, con il significato più ampio di una paternità che è anche, secondo il nostro modo di pensare, una maternità, perché la distinzione di sesso non esiste in Dio. Per parte sua, il Figlio è totalmente Figlio: in lui tutto è filiale. Dai testi evangelici si costata che la personalità di Gesù è una personalità fondamentalmente filiale, rivolta verso il Padre. Sappiamo che la personalità dello Spirito Santo procede dall’unione del Padre e del Figlio, distinguendosi totalmente dalle due prime persone divine. La diversità delle persone non si oppone alla loro unione; permette per esse una unità di essere assoluta. Possiamo dedurre, perciò, la verità che le differenze fra le persone non sono destinate ad essere un ostacolo alla loro unione. Padre, Figlio e Spirito Santo formano un solo Dio, in una unione ideale, perfetta. Allora, anche nelle comunità umane, quasi per una sorta di analogia esistenziale, dobbiamo riconoscere che le differenze fra le persone non costituiscono un ostacolo insuperabile all’unione. Nell’umanità come nella Trinità il singolare della persona e il plurale della comunione e della relazione non si

oppongono. Nell'infinito plurale dell'umanità, ogni uomo e ogni donna sono assolutamente unici e necessariamente relazionali.

2.4. Un secondo riscontro altrettanto fondamentale ed importante dell'ontologia trinitaria nella vita del cristiano è la preghiera trinitaria. Secondo il principio di reciprocità che la *lex orandi* è la *lex credendi*, nella stessa misura in cui la *lex credendi* è la *lex orandi*, la preghiera del cristiano deve testimoniare e tradurre la fede trinitaria. Come non si può parlare *di* Dio solo in maniera indifferenziata, così non si dovrebbe neppure parlare *a* Dio in maniera indifferenziata. Propriamente, non si prega la natura divina. Si pregano o si dovrebbero pregare le tre persone della Trinità. Proclamare che Gesù è l'“unigenito Figlio di Dio”, per esempio, non è lo stesso che proclamare che Gesù è Figlio della Trinità. Quando si professa che Gesù “siede alla destra di Dio Padre onnipotente”, non si professa che Gesù siede alla destra di un Dio in generale. Occorre, quindi, che il cristiano, nel rispetto della tradizione del Nuovo Testamento, in cui il nome di Dio è prima di tutto il nome proprio della persona del Padre, si educi a non pregare Dio in generale, ma a pregarlo nella sua realtà trinitaria. Il nome di Dio, proprio del Padre, è dato al Figlio solo perché egli è uno con il Padre, “della stessa sostanza del Padre”, “consustanziale al Padre”. Al cristiano viene impresso il sigillo trinitario, perché è battezzato non in nome di Dio semplicemente, ma precisamente nel nome del Padre, e del Figlio e dello Spirito Santo.

La testimonianza pratica del pregare trinitariamente la si sperimenta nella preghiera per eccellenza, che è costituita dalla preghiera eucaristica. Questa preghiera non si rivolge alla Trinità in modo indistinto. Essa è trinitaria, perché è la lode e il rendimento di grazie al Padre da parte del Figlio unigenito, il quale è ripieno di Spirito Santo. Il cristiano che partecipa alla celebrazione eucaristica e si “comunica”, di per sé, non prega più Gesù. Egli ormai fa un unico corpo con lui, perché, nella misura in cui partecipa alla sua preghiera, partecipa pure alla sua filiazione. Ugualmente, il cristiano non prega neppure più lo Spirito Santo. Egli supplica il Padre di inviare il suo Spirito sul pane e sul vino e su tutti coloro che si comunicheranno. La preghiera eucaristica, proprio nella sua intima struttura di comunione, introduce sacramentalmente il cristiano nella stessa comunione trinitaria. Infatti, la comunione con il Cristo è opera dello

Spirito e si realizza nella comunione con il Padre. È per la potenza dello Spirito che il pane diventa il corpo di Cristo, ed è per la potenza dello stesso Spirito che viene invocato su coloro che ricevono questo pane, che questi stessi diventano, insieme, il corpo del Cristo. Lo Spirito è contemporaneamente sia la fonte della comunione del cristiano con Cristo e sia la fonte dell'unità che il Cristo, attraverso la comunione, instaura tra i cristiani. È lo stesso Spirito che, con Cristo e in lui, fa entrare il cristiano nella comunione del Padre e che con questa comunione fa di tutti i cristiani dei fratelli. Come Gesù poteva dire simultaneamente: "Io sono nel Padre" e "Il Padre è in me", così i cristiani possono dire simultaneamente che, attraverso la comunione, la Trinità viene in essi e che essi entrano nella Trinità in un libero e vicendevole scambio di amore.

In definitiva, si può affermare che l'originalità cristiana non consista tanto nel pregare la Trinità, quanto nel pregare trinitariamente, ossia nel pregare secondo il dinamismo della Trinità, rivolgendosi, cioè, al Padre per mezzo del Figlio e nello Spirito.

L'autentica preghiera cristiana è sempre la stessa preghiera di Gesù, ma nel senso specifico della preghiera fatta a Dio Padre con Lui, grazie al suo Spirito, per mezzo di Lui ed in Lui.

2.5. Un terzo riscontro della ricaduta dell'ontologia trinitaria nell'impostazione dell'esistenza cristiana è la dimensione comunitaria che in essa si manifesta e si realizza anche su scala sociale. In questa dimensione comunitaria nella quale ogni cristiano è vitalmente inserito, il singolo individuo scopre se stesso come originante ed originato, come inizio, traguardo e fulcro del movimento comunitario. Egli è inserito nella comunione anche se non ha coscienza di ciò, ed è chiamato a realizzare la comunione con l'impegno cosciente della sua vita<sup>22</sup>. In questo senso, la fede trinitaria

<sup>22</sup> Cf. J. MOLTMANN, *La storia trinitaria di Dio*, in ID., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, 93-109; L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi 1987; N. CIOLA, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana*, in I. SANNA (a cura di), *La teologia per l'unità d'Europa*, EDB, Bologna 1991, 157-180; P. CODA, *Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria*, ivi, 181-206; K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, cit.; G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, cit., 29-37; T. SPIDLIK,

e l'ontologia trinitaria possono indicare un percorso che vada oltre la contrapposizione tra teoria e prassi, tra dimensione personale e dimensione socio-comunitaria: "Si evidenzia qui un'alternativa a quei modelli concettuali di società che riconoscono in essa soltanto la somma di singole individualità, oppure un soggetto collettivo, oppure ancora il prodotto di un incrociarsi meramente funzionale. Una nuova ontologia è un impulso verso una nuova società". Si tratta di una società ben diversa da quella totalitaria, "in cui viene alienata la realtà comunitaria, ridotta a mero strumento di un'ideologia", ma anche da quella che si definisce fondata sulla libertà e che in realtà è fondata sull'individualismo assoluto e sull'egoismo dei singoli, singoli che hanno valore in base alla loro funzionalità ed efficienza, mentre i rapporti tra gli individui si riducono ad una coesistenza su strade parallele o giustapposte. "Solo il modello trinitario fa sì che ognuno sia, a suo modo, origine della società, e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli, che la società abbia una vita unica, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l'altro e il tutto diventiamo di volta in volta punto di partenza, meta e fulcro del movimento"<sup>23</sup>.

Va ricordato che l'ontologia è trinitaria in se stessa. L'essere di Dio, che è alla base di ogni altro essere, è un essere trinitario, perché Dio non è prima uno e poi diventa trino, ma è uno e trino, è Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Ogni essere partecipato è un essere che ha una necessaria dimensione trinitaria. Trinitaria non è un aggettivo e quindi una qualificazione del nome, ma è la sua stessa realtà fondante. Anche la comunità non nasce in maniera aggiuntiva o successiva, perché è la vita stessa di Dio tra

*Noi nella Trinità. Breve saggio sulla Trinità*, Lipa, Roma 2000; J-N. BESANÇON, *Dio non è solo. La Trinità nella vita dei cristiani*, cit. Il Cambòn scrive che "gli studi trinitari sono quelli che hanno prodotto di recente maggiori novità per il pensiero e la vita del cristianesimo. Sono stati fatti notevoli sforzi per rinnovare la teologia trinitaria e per ripensare tutta la teologia alla luce della Trinità. Tuttavia, il fenomeno più rilevante è la forza con la quale si va riscoprendo la imitabilità e la praticabilità della vita trinitaria nella storia. Appare infatti costantemente, nei testi e negli ambienti cristiani, l'affermazione che nella Trinità si trova non soltanto l'origine e il fine, ma anche la radice, lo spazio, il 'modello' della socialità umana", in E. CAMBÒN, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999, 16.

<sup>23</sup> K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, cit., 158.

gli uomini e la vita stessa degli uomini nella loro esperienza di Dio. Questa ontologia trinitaria dà un forte impulso verso una nuova società e contribuisce in maniera decisiva alla creazione di una spiritualità comunitaria, la quale può rappresentare la risposta appropriata dello specifico cristiano alle illusioni e delusioni che caratterizzano il clima sociale ed ecclesiale dell'epoca moderna.

Purtroppo, come viene fatto osservare da M. Kehl, non sempre ad una teologia della comunione corrisponde una prassi della medesima comunione. L'immagine della Chiesa conciliare tutta centrata sulla dimensione comunionale non è sempre concretizzata mediante una traduzione del principio teologico della comunione in quello operativo della comunicazione. Si stenta molto a raggiungere l'unità, bene primario della Chiesa, anche tramite un consenso ottenuto con il dialogo, anche se si è convinti, per lo meno in linea di principio, che non esiste nessuna contraddizione necessaria tra consenso dialogico e ministero di guida della Chiesa. È chiaro che nella società attuale i processi per trovare consenso nella Chiesa non avvengono in uno spazio vuoto o puramente interno alla Chiesa stessa, ma tra persone sempre più segnate dallo spirito della modernità o del postmoderno. Ciò significa, tra l'altro, che per molti non c'è un legame stretto e vincolante con la tradizione del passato. Il primato del proprio punto di vista, della propria coscienza e del proprio progetto di vita è straordinariamente forte. Ancora più complessa può essere la questione del rapporto tra unità e pluralità: come si può dare, soprattutto, una unità vincolante in una cultura che, tra i suoi valori più alti, annovera proprio la pluralità radicale<sup>24</sup>?

Solo nella *communio* e nella *communicatio*, cioè in un processo di mediazione fra l'essere-individuo e lo stare in società, ribadisce G. Greshake, la persona umana realizza veramente se stessa. E questo traguardo può essere raggiunto con l'aiuto della fede trinitaria. Se infatti il Dio uni-trino vive la propria vita in modo tale che, nella comunità dell'amore, una persona divina è sempre presso se stessa nelle altre, così in linea di principio anche la persona finita è capace di trovare nella comu-

<sup>24</sup> Cf. M. KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 85.

nione con altri e nella relazione con essi non solo i propri limiti e i propri confini, ma anche la propria piena autorealizzazione. In questo modo alla vita umana viene proposto un traguardo che forse nelle condizioni concrete della storia dei singoli individui non viene mai completamente realizzato. Non per questo, tuttavia, un tale traguardo diventa un'astrazione idealistica e irrealistica. L'uomo può infatti affrontare le situazioni difficili della vita e superarle positivamente solo se dispone di precisi orientamenti ideali e di concrete ragioni di speranza. In effetti, come una concezione praticamente monoteistica di Dio ha dato origine a una società di tipo piramidale e a una famiglia autoritaria, così una concezione veramente trinitaria può dare origine a un'altra forma di società e di famiglia. Nella famiglia trinitaria i ruoli sono personali e non interscambiabili; in essa tutto si svolge all'insegna della più assoluta uguaglianza e del più intimo rapporto reciproco di amore e di donazione. La comunione è perfetta, la compenetrazione assoluta. Le persone vivono una con l'altra, una per l'altra, una nell'altra. Nell'ordine naturale non ci sono ovviamente delle realtà in cui la comunione raggiunge tali livelli di perfezione, perché le persone create non sono mai in possesso di una natura unica, di una pericoresi così totale e perfetta, ma lo specchio della comunione trinitaria rappresenta sempre un luogo dove contemplare la propria configurazione ideale.

Se la fede nella Trinità è vista in questa prospettiva, conclude il Greshake, è in grado di provocare una nuova prassi, di inaugurare un nuovo *ethos*, e diventa la teoria basilare di un'etica della convivenza e della solidarietà. Essa non può essere ridotta certamente ad una direttiva pratica, però può cambiare la prassi ed i modelli di vita in maniera più radicale e più concreta di altre istanze culturali e filosofiche. Essa, in definitiva, propone un diverso modello dell'uomo e della persona, perché concepisce la realtà come una realtà fatta di una rete di relazioni che trova precisamente nel reciproco scambio la propria pienezza e il proprio compimento<sup>25</sup>.

### 3. L'uomo trinitario

3.1. L'uomo "trinitario", dunque, come viene definito sia dalla teologia ortodossa (O. Clément) che da quella cattolica, vera immagine del Dio

<sup>25</sup> G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, cit., 52-53.

cristiano, è per ciò stesso persona sociale aperta alla comunità<sup>26</sup>. “Il Signore Gesù, scrive la *Gaudium et spes*, quando prega il Padre perché ‘tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola’ (Gv 17, 21-22), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l’unione delle persone e l’unione dei figli di Dio nella verità e nell’amore. Questa similitudine manifesta che l’uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non in un dono sincero di sé” (GS, 24). Siccome l’immagine di Dio e l’immagine dell’uomo si corrispondono in maniera strettissima, quando il cristiano prende coscienza di sé, scopre che il suo essere è un essere trinitario. La Trinità è l’origine e la patria, l’inizio e la meta di ogni esistenza umana. Se solo il cristiano, infatti, è battezzato nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, ogni uomo è creato da Dio Uno e Trino. Per cui, la Trinità sta all’origine di ogni vita umana e non solo di quella cristiana. Il rapporto di reciprocità e di relazionalità che fonda l’essere personale all’interno della Trinità si estende, allora, anche all’interno della vita umana in quanto umana. Ciò significa che la dimensione comunitaria è una dimensione fondamentale, antecedente a quella cristiana.

In base al principio che *agere sequitur esse*, se l’essere del cristiano è un essere trinitario, il suo agire non può non essere trinitario, ossia relazionale e comunionale. La pericoresi trinitaria comporta anche una specie di pericoresi umana. Il termine pericoresi, nella cultura classica greca, significa danza corale, nella quale un danzatore sta al centro e gli altri stanno attorno in cerchio. Quando il danzatore del centro si sposta al cerchio, uno del cerchio si sposta al centro, e così via, sino a quando tutti non siano stati al centro e tutti siano stati in cerchio. Questa pericoresi trinitaria porta, quindi, ad una necessaria integrazione reciproca.

Se, infatti, rispettiamo il prossimo che ci somiglia, e che si mantiene lontano dalla nostra casa senza interferire con la nostra libertà, non abbiamo alcun merito particolare, perché in certo modo rispettiamo noi stessi.

<sup>26</sup> Vedi D. MONGILLO, *La condizione umana: struttura trinitaria e cristologica*, cit.; J. SPLETT, *Leben als Mit-Sein. Von trinitarisch Menschlichen*, Knecht, Frankfurt a. M. 1990; A. TURCHI, *Persona divina – persona umana: nota di cristologia e di filosofia*, in *Angelicum*, 76 (1999) 341-365.

La sfida e la provocazione evangelica iniziano quando dobbiamo formare tutti uno stesso cerchio e rispettare il diverso, l'estraneo, lo straniero, l'immigrato. La presenza di estranei nelle nostre istituzioni civili e nelle nostre città crescerà sempre di più e ci obbligherà tutti ad un rinnovato dovere di ospitalità. Il termine "ospite", che indica sia chi è ospitato che chi dà ospitalità, sta ad indicare che in fondo noi tutti siamo nello stesso momento il forestiero ricevuto in casa d'altri e l'anfitrione che ospita lo straniero. Se, come si dice, nascere è giungere in un paese straniero, noi tutti dal momento in cui nasciamo dipendiamo dall'ospitalità che altri vorranno darci e senza la quale non potremmo vivere.

Dobbiamo, allora, tradurre il nostro essere comune di figli di Dio nel nostro vivere insieme da fratelli, ed occuparci degli altri, vedendo in essi non i concorrenti dello sfruttamento delle nostre risorse ma i compagni di viaggio di un comune traguardo di salvezza. In fin dei conti tutti gli uomini sono immigrati in questo pianeta e chi arriva da un altro paese non viene da più lontano né è più straniero di colui che per la prima volta esce dal grembo di sua madre. La casa in cui tutti viviamo, che è il pianeta terra, dovrebbe riprodurre simbolicamente la casa della Trinità, nella quale la diversità è il fondamento dell'amore e della reciprocità<sup>27</sup>.

3.2. Certo, i sentimenti verso le diversità di razza, di religione, di cultura, permangono ancora e si sono radicati lungo i secoli nell'inconscio collettivo dei singoli e dei popoli. Essi non cambiano di natura e di intensità da un giorno all'altro. Ieri, la paura di un Dio straniero portò nella Spagna del 1492, quando si stava scoprendo l'America, a rompere la convivenza tra arabi, cristiani ed ebrei. L'Inquisizione ridusse alla clandestini-

<sup>27</sup> Un riscontro "umanitario" della pericoresi trinitaria lo si può leggere nella nuova etica che il filosofo spagnolo Fernando Savater propone alle giovani generazioni nell'appendice che ha scritto alla nuova edizione del suo discusso volume (F. SAVATER, *Etica per un figlio*, Laterza, Roma-Bari 2000, 1992). Egli cerca di dimostrare che gli uomini sono tutti fratelli nel grande appartamento che è la terra e si devono, quindi, rispettare e ospitare reciprocamente. Vedi anche la nozione di etica come ospitalità che Derrida ha elaborato in sintonia con Lévinas, e l'idea di ospitalità che egli considera assolutamente centrale nel pensare *altrimenti* la venuta dell'altro, in J. DERRIDA, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.

tà le famiglie israelite. Per sopravvivere gli ebrei dovettero nascondere la fede e diventare marrani, per secoli sinonimo di disprezzo. Gli arabi e i musulmani furono cacciati via da una nazione cattolicissima che sarebbe dovuta essere ospitale ed accogliente. Oggi, gli “stranieri” sono considerati responsabili di un conflitto di civiltà, sono concorrenti ingombranti della spartizione dei beni della terra, e diventano indispensabili solo per mantenere le comodità e lo sviluppo degli Stati Uniti e dell’Europa. Gli stranieri oggi non ci somigliano, non ci piacciono come non ci somigliavano e non ci piacevano allora. Allora essi sono stati soffocati. Oggi essi vengono discriminati.

Eppure, “solo il cristiano sa che l’altro è già presente nell’essenza di Dio medesimo: il Figlio, che non diviene mai il Padre, e lo Spirito, che non diviene né il Figlio né il Padre; che questo eterno altro è la condizione perché Dio possa essere detto amore. In tal modo l’eterna corrispondenza dell’amore in Dio giustifica anche la corrispondenza tra Dio e creatura: senza tempo eterno della Trinità non è possibile alcuna creazione col suo tempo transeunte: *Inaequalitas praesupponit aequalitatem*, dice Bonaventura (*In Hexameron* XI, 9): l’ineguaglianza (tra Dio e il mondo) presuppone l’eguaglianza essenziale delle persone divine, l’eguaglianza di quell’essere che è tanto lontano dall’eliminare la differenza delle persone, da averla piuttosto come proprio presupposto”<sup>28</sup>. Nell’esperienza comune dei nostri rapporti interpersonali, l’affermazione di sé e il dono di sé all’altro, pur non essendo realtà sempre antitetiche, nel senso di una esclusione reciproca, non sono mai coincidenti perfettamente, nel senso di una loro simultanea esperibilità, a causa della nostra incapacità di ospitare, nello stesso attimo temporale, due differenti stati di coscienza. In Dio, però, un dono infinito coincide con la più alta affermazione di sé, essendo la Trinità santissima di Dio la sorgente ultima di ogni altra realtà personale. Le tre persone divine infatti sono le stesse relazioni sussistenti che costituiscono, per così dire, l’eterna giovinezza di Dio.

In ultima analisi, l’imitazione della Santissima Trinità nella vita del cristiano sublima ogni suo rapporto interpersonale. Il nostro essere e l’essere dell’Altro non sono da collocare su di un piano antitetico.

<sup>28</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia 1986, 56.

La nostra vita è nostra, nel senso della più alta e umanamente possibile affermazione di noi stessi, nella misura in cui per libera risposta d'amore diventa dell'Altro, cioè vita dell'Altro in noi per la partecipazione dello Spirito, e vita nostra donata a Lui in un atto di culto esistenziale ininterrotto.

3.3. La rivoluzione del soggetto che ha caratterizzato l'epoca della modernità ha condotto alla scoperta del ruolo fondamentale della coscienza, dell'interiorità, dell'autonomia, ma ha prodotto anche il male della solitudine, della competizione, dell'incomunicabilità. A questo male si può oggi reagire con l'aiuto di una visione trinitaria dell'esistenza umana, che conduce alla riscoperta dell'interpersonalità, del volto dell'altro, come condizione indispensabile per ritrovarsi. "Nel mondo diviso e sconvolto da ogni tipo di conflitti – scrive Giovanni Paolo II – si fa strada la convinzione di una radicale interdipendenza e, per conseguenza, la necessità di una solidarietà che la assuma e traduca sul piano morale. Oggi forse più che in passato, gli uomini si rendono conto di essere legati da un comune destino, da costruire insieme, se si vuole evitare la catastrofe per tutti" (SRS, 26).

Una delle immagini di Gesù più significative consegnateci dai Vangeli è quella di un "uomo-per-gli-altri". Gesù è venuto come testimone vivente della filantropia divina, del Dio che ama l'uomo (Sap 1, 6) e che niente disprezza di ciò che ha creato, perché è anche l'amante della vita (Sap 11, 24-26). Se il credente ispira il suo operare al suo essere immagine di Dio uno e trino, nella misura in cui è immagine di Cristo, accetta di vivere per gli altri e con gli altri e di contribuire a diminuire la divisione e la competizione.