

Percorsi di fede

5

Piccola ricerca sulla Trinità

אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה

Jean
'ehyeh 'ašer 'ehyeh

Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!" (Es 3, 14a)

Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi". (Es 3, 14b)

Piccola ricerca sulla Trinità

Da dove si parte per questo improbo viaggio? Forse da un punto che un po' giustifica questa idea (balzana?) che è venuta alla mente di un catechista per gli adulti di più che trentennale carriera (carriera si fa per dire, perché il mio "pubblico" è sempre via via diminuito), tentare d'argomentare sulla Trinità e le sue Persone, su Dio, su Colui che ha detto di chiamarsi: "Io-Sono".

Si legge al punto 27 del C.C.C. "Il desiderio di Dio è inscritto nel cuore dell'uomo, perché creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa".

Quindi, pensare attivamente a Lui e su di Lui non è pura presunzione.

Mentre raccoglievo le prime idee e quindi riflettevo subito sull'intrinseca incapacità dell'uomo di "conoscere Dio" testimoniata nelle opere di tanti santi e sapienti, quindi domandandomi se valesse davvero la pena tentar di argomentare sulla Trinità, mi è uscita da una scatola della memoria un'intervista a Reinhold Messner che, sorprendendomi molto, ammetteva che la vera compagna delle sue memorabili imprese alpinistiche solitarie era stata la paura.

Per cercare di controllarla si sforzava di dimenticarsi dov'era, magari sospeso su un baratro e in cosciente rischio di vita, concentrandosi solo sul prossimo appiglio possibile e vicino, dimenticando tutta la salita, la fatica e i pericoli che lo avevano portato fin lì, e pure dell'imprevedibile e dei rischi che la sconosciuta via ancora da compiere portava con sé, nella parete sopra di lui.

Ho il sospetto che in un certo modo sia necessario quest'abito mentale, non pensare al cammino percorso o alla "meta" ma concentrarsi solo sul punto in cui ci si trova e provar di procedere, ovviamente con una certa cautela perché si sa che: chi troppo in alto sale ..., anche se è chiaro sin dal principio che in questo caso ogni "alto" sarà in realtà molto "basso"!

Mi faccio coraggio e pur avendo coscienza che la meta è irraggiungibile mi avvio, ripetendomi la considerazione di Thomas Eliot: "Quello che conta è il percorso del viaggio e non l'arrivo"; sarà forse solo una consolazione, ma in questo caso mi pare davvero convincente.

Nell'accingermi a partire (non so ancor del tutto bene su quale "via" salirò la "montagna") penso a tutti gli atei, sia a quelli "convinti in proprio", che a quelli "di maniera" del perché "fa moda", e ripenso anche a me che da giovane ho percorso tante volte un sentiero che in Val di Fassa conduce al Col Rodella. Quando si supera il fitto bosco di abeti secolari e si giunge nella zona più alta in cui l'unica vegetazione è composta da fitti cespugli bassi di rododendri, lì hai davanti uno squarcio delle Dolomiti che va dal piramidale Gran Vernel a destra a quel vuoto di cime che allude all'Alpe di Siusi in fondo a sinistra, davanti troneggiano il Sassolungo, il Sella, il Pordoi, il Piz Boé, la scoscesa Val Lasties, la conca del Belvedere, un accenno del profilo della Marmolada, l'inizio del "viel del pan", la prima parte della catena frastagliata che porta verso i Monzoni, altre cime, altre guglie e la valle laggìù, silenziosa ..., formando uno spettacolo indimenticabile la cui bellezza toglie il fiato, esaltato dal rosa-ocra delle rocce nel sole, dal verde di boschi meravigliosi e prati fioriti, pieni di colori e di profumi.

Se avessi sempre camminato a testa bassa ora avrei solo il ricordo di ciottoli, di buche, di sterpi e di qualche fischio di marmotta; per mia fortuna pur affaticato dalla salita ho alzato una volta lo sguardo e non dimenticherò mai quel che vidi la prima volta. Allora ci sono tornato ancora.

Spero che camminando nella vita lo alzino anche loro lo sguardo, prima o poi, perché nella bellezza della creazione s'intravede la bellezza del Creatore.

Dio, Mosè, l'Oreb e il roveto

Mi sembra convincente che questo sia il punto migliore per partire, non perché sia quello che segna il primo ingresso di Dio nella Sacra Scrittura che, anzi, nelle pagine precedenti certamente ne è il personaggio dominante, ma perché qui rivela il suo nome.

Il verbo *rivelare* viene dal latino *revelare* che significa *togliere il velo*. Rivelare potrebbe essere inteso come sinonimo di *svelare* ma in realtà esiste una sottile e delicata differenza tra le due azioni, chi "rivela" è sempre il soggetto dell'azione, dunque sua è la volontà di togliere il velo, mentre non sempre è così quando una cosa viene "svelata".

Ora, quel Dio che già prima aveva parlato e agito dimostrando di saper bene quello che faceva, dapprima creando e mettendo ordine, poi subendo e gestendo l'ingratitude e la disobbedienza di Adamo, ed ancora indicando a Noè come superare il diluvio, infine attraendo e inviando Abramo in un percorso di popoli che ancor oggi continua, proprio in questo momento decide di rivelare il suo Nome che sino ad ora era sconosciuto.

Svelare il nome nel mondo della Bibbia ha un significato preciso, chi lo rivela intende aprire un rapporto, mostra fiducia e benevolenza verso l'interlocutore.

Prima di approfondire il significato del Nome rivelato, osserviamo le circostanze narrate in Es 3, 1-6. Anch'esse fanno comprendere che l'iniziativa sia di Dio, perché quando Mosè conducendo il gregge di suo suocero giunge al monte Oreb, il "monte di Dio", il roveto già brucia.

Es 3, 1 Ora Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb.

2 L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva nel fuoco, ma quel roveto non si consumava.

3 Mosè pensò: "Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?".

4 Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal roveto e disse: "Mosè, Mosè!". Rispose: "Eccomi!".

5 Riprese: "Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è una terra santa!".

6 E disse: "Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe". Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio.

Chi ha avuto occasione di vedere le fiamme che si sviluppano da un roveto, poco combustibile (legno della pianta) e tanto comburente (l'aria che si insinua tra le sue ampie volute spinose), sa che è un fuoco improvviso, molto alto e breve che consuma in gran fretta il roveto.

Quel che vede Mosè arrivando non è così, il fuoco alto perdura, il roveto non si consuma rapidamente. Fosse stato anche un focherello Mosè lo avrebbe notato comunque, perché la zona in cui si trova è assai aspra e rocciosa e le piante poco frequenti, ma quel fuoco è anche alto e assai vivace, lo vede subito, quella presenza domina la scena.

E Mosè vede subito che in quel fuoco qualcosa non torna.

Quel che brucia così vivamente e lungamente è un roveto, e non è una cosa normale.

Di solito non si pensa al rovo come a un “personaggio biblico”, ma invece lo è.

Al cap. 9 del Libro dei Giudici il rovo fa la sua comparsa da protagonista biblico, nella parabola più antica di tutta la Bibbia.

Sulla cima di quello che diventerà il monte sacro dei Samaritani, il Garizim, un personaggio di quella regione di nome *lotam* (questo nome in ebraico significa *Yahweh è retto, ovvero Yahweh è perfetto*), alza la voce perché i suoi concittadini, che stanno per eleggere per la prima volta il loro re, ma purtroppo stanno scegliendo un tipo assai losco, si fermino e l’ascoltino, quindi ottenuta la loro attenzione racconta questa parabola:

Gdc 9, 8 Si misero in cammino gli alberi
per ungere un re su di essi.

Dissero all'ulivo:

Regna su di noi.

9 Rispose loro l'ulivo:

Rinuncerò al mio olio,

grazie al quale

si onorano dei e uomini,

e andrò ad agitarmi sugli alberi?

10 Dissero gli alberi al fico:

Vieni tu, regna su di noi.

11 Rispose loro il fico:

Rinuncerò alla mia dolcezza

e al mio frutto squisito,

e andrò ad agitarmi sugli alberi?

12 Dissero gli alberi alla vite:

Vieni tu, regna su di noi.

13 Rispose loro la vite:

Rinuncerò al mio mosto

che allieta dei e uomini,

e andrò ad agitarmi sugli alberi?

14 Dissero tutti gli alberi al rovo:

Vieni tu, regna su di noi.

15 Rispose il rovo agli alberi:

Se in verità ungete

me re su di voi,

venite, rifugiatevi alla mia ombra;

se no, esca un fuoco dal rovo

e divori i cedri del Libano.

Dunque il rovo è un bel tipo, la proposta di divenire re degli alberi gli viene rivolta solo dopo che tutti gli altri vegetali più “nobili” o più “celebri” hanno altezzosamente respinto l’invito ad essere eletti ma tuttavia la sua risposta è di questo tono: benissimo, se voi volete diventare miei sudditi l’accetto e quindi vi inchinerete a me, se però non lo farete allora farò uscire da me un fuoco che vi divorerà tutti (il cedro del Libano è nella Bibbia l’albero grande e alto per antonomasia, dunque è il rappresentante di tutti gli alberi).

Il rovo è quindi il prototipo dell’uomo, del suo carattere arrogante, superbo e violento; il “suo fuoco”, cioè ciò che lo anima, lo distrugge e distrugge anche i suoi simili.

Non è così il “fuoco di Dio”, ciò che lo anima non distrugge anche se arde con forza, è un “fuoco che preserva”.

Prendendo per corretta questa analogia rovo-uomo, non si può non considerare che in effetti al termine della vicenda che qui ha inizio, partendo dall’incontro di Mosè con il rovo che arde, si troverà appunto Gesù Cristo, il Verbo di Dio che si fa uomo e, in estrema sintesi, lo fa proprio per cambiare dall’interno lo spirito dell’uomo, donargli il suo Spirito e con Lui un destino che non termina.

Questo cambiamento, questa conversione dell’uomo-rovo, mi ricorda anche Ez 38, 26-27 “Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne”. Se si pensa in modo ebraico al concetto di “cuore”, cioè alla sede della volontà e delle decisioni e non delle passioni e delle emozioni come riteniamo noi greco-latini, allora è ancora più evidente l’antitesi tra il fuoco del rovo di Gdc 9, 15 “esca un fuoco dal rovo e divori i cedri del Libano” e il fuoco di Dio (lo Spirito Santo) che arde ma preserva e arricchisce ciò che infiamma (At 2, 3).

Se questa è una considerazione accettabile allora, fin dal primo momento, si apprende che Dio è buono e che il fuoco che arde nel rovo è di natura trinitaria. È la volontà del Padre sull’impulso del suo Spirito di bontà che prefigura la venuta del Figlio suo nella carne umana ad ardere in quel rovo. La condizione perché questo avvenga starà nell’accettazione di Mosè dell’incarico di guidare Israele fuori dall’Egitto, verso la terra dove scorre latte e miele (Es 3, 8).

Mosè ha scoperto che lo strano fuoco riserva una sorpresa ancor più grande, nel rovo che brucia senza consumarsi c’è la presenza di Dio, che gli parla e gli fa una proposta inattesa.

Es 3, 7 Il Signore disse: "Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze.

8 Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo.

9 Ora dunque il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano.

10 Ora va! Io ti mando dal faraone. Fa uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!".

11 Mosè disse a Dio: "Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall'Egitto gli Israeliti?".

12 Rispose: "Io sarò con te. Eccoti il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte".

13 Mosè disse a Dio: "Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?".

14 Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono!". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi".

15 Dio aggiunse a Mosè: "Dirai agli Israeliti: Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione.

Mosè, che dall’Egitto era scappato via precipitando dalle stelle alle stalle sia nei confronti del faraone che del suo stesso popolo, non si sente sicuro d’accettare l’incarico, capisce benissimo che presentandosi nuovamente in Egitto avrà delle serie difficoltà ad avere ancora credibilità e chiede un aiuto, potersi presentare ufficialmente a nome di Dio, ma per farlo occorre conoscere il suo nome.

Mi sembra che abbia un qualche interesse notare che Mosè non ha ritenuto sufficienti le motivazioni addotte da Dio per giustificare il suo intervento e la missione che gli affida, eppure sarebbero da sole più che tranquillizzanti. Dio non è distratto circa la sorte degli Israeliti, si preoccupa e ha già deciso di intervenire in loro soccorso, ma non solo, ha già stabilito per loro un futuro assolutamente migliore del presente, metterà a loro disposizione un paese "bello e spazioso" dove "scorre latte e miele" e per far questo Lui toglierà di mezzo i molti popoli che ora lo occupano.

Mosè misura l'incarico considerando sé stesso, dubita d'essere realmente capace di affrontarlo, conosce il faraone, è cosciente che la sua condotta precedente non ha lasciato una buona fama (Es 2, 14-15), sembra non dare nemmeno la sufficiente e immediata credibilità a Dio stesso, che se lo incarica saprà pur quello che fa!

Quindi la risposta di Dio alla sua richiesta, se Dio ragionasse come un uomo, sarebbe stata: "Fidati di me e basta, ubbidisci ocarotto che la questione è importante!".

Ma Dio non è un uomo e viene incontro ai dubbi dell'incerto Mosè e gli rivela il suo Nome, il Nome con cui sarà ricordato per sempre.

Nome in maiuscolo, perché il Nome rivela la sostanza di Dio, il suo più intimo "Chi è".

Già qui consideriamo che in effetti Dio è proprio buono e paziente, che ha a cuore il raggiungimento del risultato a favore di Israele più della sua stessa dignità divina, il che ci conferma che il punto in cui abbiamo iniziato a "salire verso di Lui" ha, probabilmente, una valida ragione d'essere scelto.

La rivelazione del Nome è al centro dell'episodio e l'accento è sul suo significato.

Si tratta di un Nome in relazione al concetto di esistenza e che si traduce di solito con: "*Io sono colui che è*" o "*Io sono colui che sono*" oppure "*Io sono chi sono*" o infine "*Io sarò colui che sarò*".

I testi più antichi non ebraici, la traduzione greca dei LXX e la latina Volgata, dicono "*Colui che è*".

Sembra quasi che Dio non voglia in realtà rivelare davvero il suo Nome, che usi questa espressione per mettere in evidenza che Egli è al di sopra di ogni nome, oppure intenda evitare che Israele cada nella tentazione, comune ai popoli idolatri che lo attorniano, di usare il nome del loro dio per pratiche magiche.

In fondo, secondo la cultura semitica, conoscere il nome aveva anche il senso di possedere ciò che si nomina (Gen 2, 19), e Dio non può essere posseduto da nessuno.

Restando al testo originale ebraico, l'uso verbale di "*essere*" è coniugato in modo che significa contemporaneamente il passato, il presente e il futuro, si può leggere ugualmente: "*Io ero*", "*Io sono*", "*Io sarò*".

La formula "*Io sono colui che sono*" (*Yahvé*) esprime quindi un'esistenza che si manifesta attivamente, un essere efficiente e permanente. Il Nome si può intendere come un "*essere presente*", "*essere lì*", non in senso assoluto o di chi è chiuso nella sua perfetta autonomia divina, ma come una esistenza relazionale ed efficace, "*io sarò lì (per voi)*".

Il Nome dunque esprime un essere relazionale.

Yahvé non è un nome astratto, impersonale o privo di concretezza, tuttavia è un nome misterioso che nello stesso tempo in cui afferma la sua relazione con l'essere o l'esistere, non segnala nessun tratto che caratterizzi questo esistere o esserci.

Ma l'essere, o l'esistere, è proprio di "qualcuno", per cui tutti i testi giustamente lo indicano con il maschile e mai con il neutro (*Colui che è* e non *Ciò che è*).

Dio si manifesta a Mosè come una realtà vivente che è al di sopra del tempo. Il "*Io sono*" è il Dio del passato (i padri), del presente (del suo popolo) e del futuro (è colui che si manifesterà ancora).

Il Dio che si rivela a Mosè è un Dio che entra in contatto con gli uomini, ed esattamente è in tale contatto e all'interno delle vicissitudini di questa storia umana il luogo dove si manifesta il suo "esserci", la sua esistenza; tanto è vero che in Gen 3, 7-8 informa Mosè sia della sua attenta

presenza, come pure dell'esistenza di un suo progetto per il futuro, un progetto che nella realtà del momento presente non è nemmeno ipotizzabile da Israele in stato di schiavitù.

Già che ci siamo, possiamo notare che Dio non rivela a Mosè che i tratti essenziali dell'incarico che intende conferirgli e soprattutto gli indica lo scopo finale, non tutti i particolari e i risvolti impegnativi che comporterà, questi li rivelerà man mano che sarà necessario, dunque è un Dio la cui pedagogia verso l'uomo ha il carattere della gradualità, quindi prevede implicitamente la fiducia in Lui, la lungimiranza, la tenacia verso una meta ancora lontana e indistinta.

Inoltre si può anche acquisire sin dall'inizio e una volta per tutte che, nonostante i capricci della storia umana, il progetto di Yahvé riguarda un destino che è al di sopra delle attese e delle possibilità umane, è migliore di quanto ci sarebbe stato possibile ottenere da soli e con i nostri migliori sforzi.

Da questo episodio, ed anche da quanto lo precede nel racconto biblico, si evince il carattere personale del Dio di Israele, Yahvé è un essere di natura personale che possiede una individualità propria (un Nome), un'intelligenza (osserva e giudica), una volontà (interviene e progetta), una libertà (comunica e informa).

Tanto è vero che spesso nell'A.T. Yahvé è descritto con caratteristiche umane, è un Qualcuno che si indigna, ha compassione, si pente d'aver creato l'uomo, ecc., e tutto questo indica con chiarezza che è concepito come un Essere di natura personale.

Ovviamente questo tipo di linguaggio non è adeguato a descrivere pienamente la trascendenza e l'ineffabilità di Dio, ma non lo sono neanche il linguaggio filosofico e quello teologico, perché Dio è al di sopra di ogni linguaggio e di ogni parola. Descriverlo come si descrive un uomo non è un'improprietà o quasi un'offesa, semplicemente mette in evidenza l'impossibilità di esprimere, con tutte le parole umane, la sua reale grandezza.

Questo fa riflettere su un aspetto importante, il Dio della Bibbia non è un'astrazione filosofica che si può utilizzare per spiegare l'universo come sua causa prima, oppure addirittura per confonderlo in modo idolatrico con la stessa vastità immensa del cosmo e delle sue straripanti energie.

Dio si controlla e dirige le forze cosmiche e l'andamento della storia, ma solo e sempre al servizio dei suoi disegni di salvezza dell'uomo, uomo che Egli ha creato chiamandolo all'esistenza e donandogli un fine superiore.

Anche questo depone per comprendere Yahvé come un "essere personale" che manifesta i sentimenti del suo cuore, un Essere che rivelandosi si mette in relazione con l'uomo, ogni essere umano; esattamente come dice il suo Nome: "Io sarò (sempre) lì (per te)".

Riflettendo su questo mi pare necessario rivalutare la richiesta di Mosè di conoscere il Nome di Dio. Se Mosè andasse dal suo piccolo popolo in condizioni di schiavitù presso una nazione dalla potenza soverchiante, e dicesse loro che è venuto a liberarli e a condurli in un paese dove scorre il latte e il miele dal quale verranno man mano scacciati i popoli numerosi che lo occupano, sarebbe apparso come un sognatore che comunica un sogno, l'araldo di un annuncio talmente improbabile da non essere credibile.

Ma Mosè potrà dire invece: "Io sono mi ha mandato a voi, il Dio dei vostri padri è con noi e sarà con noi lungo questo viaggio che sembra un sogno, Lui lo renderà vero".

Allargando il concetto, ogni uomo nel viaggio della vita ha il bisogno di un punto di riferimento, quel punto assolutamente stabile e sicuro non può essere che "Io sono", "Io sono con te", "Io sono per te", "Io ti accompagno sempre". Una realtà che ha i contorni di un sogno bellissimo ma che è proprio vera, lo dice il Nome stesso di Dio.

Aggiungo un'ultima considerazione. Vivere contando sull'aiuto di Dio non è altro che la conseguenza della consapevolezza che si trae dall'esame solido e scientifico del nostro stesso esistere.

Traggo le indicazioni seguenti dal testo “Le nuove prove dell’esistenza di Dio” di R. J. Spitzer, un gesuita notissimo professore di Scienze alla State University di New York e di Cortland e presidente della American Political Science Association sino al 2003. Consigliere di diversi Presidenti degli USA.

Perché un universo non sia casuale e caotico e quindi permetta il sorgere di strutture complesse come le forme di vita (qualunque vita) le interazioni e le relazioni tra lo spazio, il tempo e le diverse emissioni di energia, devono aver luogo attraverso parametri regolari a lungo termine e uguali in tutto l’universo, tali parametri sono chiamati “*costanti universali*”. Esse hanno valori assai precisi e stabili in ogni luogo e in ogni tempo.

Senza scendere troppo nel dettaglio ricordo che le *costanti universali* si dividono in cinque gruppi: (a) costanti dello spazio-tempo (b) costanti dell’energia (c) costanti individuanti la materia (d) costanti della larga scala (e) costanti della struttura fine.

Per una ancora miglior comprensione di cosa si tratta ne elenco, in forma semplice, una per ogni tipologia (a) la velocità della luce (b) la forza di gravità (c) rapporto fotone/protone (d) costante elettromagnetica (e) costante della struttura gravitazionale.

In totale sono venti grandezze ben definite (anche se si cerca sempre di definirle con maggior precisione) che, entro i determinati schemi di interazione rappresentati dalle equazioni fondamentali conosciute dalla fisica, stabiliscono la struttura precisa e tutte le dinamiche dell’universo che esiste attorno a noi e in noi.

Numerosi e importanti fisici hanno studiato l’insieme delle possibili relazioni tra le costanti universali e ne emerge che la possibilità reale che dalle loro libere interazioni spontanee emerga come esito finale un universo antropico (cioè un luogo in cui è possibile la vita, in ogni sua possibile forma) è bassissima, anzi estremamente bassa, quasi inesistente, è 1 sola su 10 elevato alla 10 e poi elevato alla 125. (per capirci se 1 alla 1 fosse uguale a 1 mt, 10 alla 10 sarebbe pari a 10 mila milioni di metri, cioè lo spazio che percorre la terra attorno al Sole in quattro giorni; elevando ancora alla 125 ne esce un numero di metri che non solo non è contenibile nella nostra galassia, la Via lattea, ma che penetra ampiamente nello spazio intergalattico e quasi si perde nell’infinito!

Tralascio le interessanti e ampie considerazioni fisiche e matematiche su questo tema che vanno da pag 90 a pag 136 del volume citato e mi limito a segnalare un semplice parallelo di carattere statistico che mi sembra parli da solo, tanto è evidente, riportato a pag 121.

“La probabilità che l’insieme delle interazioni tra le costanti universali diano esito ad un universo antropico piuttosto che non antropico è uguale alla possibilità che ha una scimmia presa a caso in una foresta equatoriale e messa in una stanza con macchina da scrivere e fogli di carta, di comporre l’Amleto di Shakespeare battendo i tasti a caso, senza fare nemmeno un errore di battitura e in perfetto inglese!”.

Esistiamo per un miracolo casuale della fisica? Ciò significa che ci vuole molta fiducia nella fortuna della scimmia!? Una fortuna che avrebbe permesso il verificarsi di una sola possibilità casuale tra 10 elevato alla 10 e poi elevato alla 125 di contemporanee coincidenze avverse; un’assurdità inimmaginabile. (questa considerazione ovvia ha convertito diversi scienziati che prima erano atei) Riflettendo sulla natura fisica della realtà che ci circonda allora risulta chiaro che le preesiste “un’intenzione”, “un progetto”, “un disegno”, che si può attribuire ragionevolmente solo a Dio, perché un disegno o un progetto non si fa da sé dal nulla per il caso, nemmeno se è elementare, figuriamoci poi se è complesso come la vita dell’umanità inserita nell’universo. Solo Dio conosce il motivo e il fine di tutto l’esistente.

Inoltre, tutto questo servirebbe solo perché vi sia un ambiente generale (l'universo) in cui la vita è possibile, perché poi si deve aggiungere la conformazione del sistema solare e la sua favorevole posizione nella galassia, la perfetta posizione della Terra nella zona in cui non giungono le radiazioni cosmiche mortali perché siamo protetti dal magnetismo del Sole ma anche abbastanza distanti da lui per non subirne troppi influssi negativi, la fortuna d'avere un satellite come la Luna delle giuste dimensioni e alla giusta distanza per dare equilibrio alla nostra Terra e mantenerne sostanzialmente stabile l'asse di rotazione e poter avere così le stagioni e il clima e così sulla Terra la vita (vegetale, animale, umana) grazie anche alla sua opportuna inclinazione né troppa né poca, e infine per quel che mi riguarda personalmente (ma riguarda anche tutti voi) quante probabilità ci saranno state che mio padre e mia madre si incontrassero, si piacessero e mi mettessero al mondo (la mia mamma ha perso altri due miei fratelli prima d'avermi come figlio unico) quindi considerando tutto quale sarà stata la reale probabilità che io esistessi davvero? Altro che una su 10 alla 10 alla 125!!!! Molto ma molto meno. Eppure io ora esisto (e dotato di un'anima che certo non viene da questa creazione materiale!), sto a Bologna e godo di una civiltà che mi ha preceduto e mi ha lasciato una eredità meravigliosa gratuita e invidiabile, compresa la fede in Gesù Cristo, ecc. ecc.

Dunque, per concludere questo primo passo della salita, se esistiamo per un suo progetto (che è sia generale che personale) perché non dobbiamo credere che "Io sono" lo porti a conclusione? La liberazione dall'Egitto non è stata un sogno, quindi, nemmeno la conclusione felice della nostra vita è un sogno.

I nomi biblici di Dio

Per indicare Dio nell'Antico Testamento sono usati i seguenti nomi:

YHWH o *Yahvé*, questo è il nome proprio di Dio.

El, è il nome generico di qualsiasi dio nella Bibbia, è una parola comune a tutte le lingue semitiche per designare la divinità. Ha numerosi nomi composti riferiti a *Yahvé*: *El Chai* che significa *Dio vivente*, *El da'ot* che significa *Dio della conoscenza*, *El Elyon* che significa *Altissimo Dio*.

Elohim, è una forma di plurale maiestatico che può essere applicata sia a Dio che agli idoli, di solito si usa nell'espressione *Yahvé è il vero Elohim*. La sua forma singolare è *Eloah*, da cui derivano le connessioni storiche, linguistiche e geografiche, per cui i cristiani di lingua araba e i mussulmani chiamano Dio *Allah*.

Adonai, significa *Signore mio*. Spesso associato a questo nome vi è l'aggiunta *Sabaoth* che significa *Signore delle schiere* o *Signore degli eserciti*.

Qual è il secondo appiglio della salita?

Nell'Antico Testamento l'esistenza di Dio è sempre data per scontata, non si trova nessun brano in cui si cerchi di motivarne l'esistenza tramite ragionamenti di tipo filosofico, non ci sono incertezze sulla presenza di *Yahvé*, non si sente la necessità di "provarne l'esistenza". Come mai Israele ha questa certezza pur vivendo tra popoli idolatri e cadendo esso stesso nell'idolatria (ad es. l'episodio del vitello d'oro)?

Occorre fare una distinzione tra la fede dei testi e quella del popolo, la fede biblica è una cosa e quella del popolo ebraico è un'altra (ancor oggi esiste una distinzione tra la fede del Vangelo che è ferma e certa e la fede dei cristiani che è quella che è). La fede espressa dai testi ebraici è quindi quella esemplare a cui tendere; già, ma perché è così "certa"?

La composizione del Pentateuco (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) non è avvenuta con una scrittura di getto dalla quale sono usciti i testi ebraici che oggi conosciamo, ma è il frutto di

una lunga e intricata elaborazione che si è protratta per ben otto secoli, dal XIII° al V° secolo prima di Cristo, e nella quale sono via via intervenute molte componenti della realtà ebraica.

In questi testi si descrivono avvenimenti che, mediamente, precedono le relative scritture di almeno 500-600 anni, per non parlare della descrizione allegorico-sapienziale della creazione e della vicenda di Adamo ed Eva che chissà di quanti millenni segue i fatti che intende narrare; ma gli autori avevano una certezza, quella d'essere vivi, di esistere davvero!

La fede di Israele è quindi una fede "esperienziale" si basa su fatti avvenuti, sono questi che dimostrano l'esistenza di Dio.

Dio è "veritiero" e "fedele", mantiene le promesse, quindi indubbiamente c'è!

Quel che Dio promette a Mosè nell'episodio di Es 3, 7-8 poi si è avverato, questo Israele lo sa per certo. Addirittura ciò forma la solida base della sua fede, tanto è vero che nella preghiera ebraica della cena pasquale, alla rituale domanda iniziale dei bambini per sapere che cosa ci sia di diverso in quella notte e in quella cena rispetto ad ogni altra cena, gli adulti tutti assieme rispondono: "Schiavi fummo del faraone in Egitto, ma di là ci fece uscire il Signore, nostro Dio, con mano forte e braccio disteso. Se il Santo, benedetto egli sia, non avesse fatto uscire i nostri padri dall'Egitto, noi, i nostri figli, e i figli dei nostri figli, saremmo ancora schiavi del faraone in Egitto ...".

Per comprendere ancor meglio il secondo appiglio penso sia utile accennare a come l'Antico Testamento descriva l'agire di Dio e il suo "profilo", quali attributi gli assegna?

Dal passo di Sacra Scrittura da cui siamo partiti sappiamo che Dio è un essere personale, quindi secondo il nostro modo d'intendere, deve possedere delle caratteristiche proprie che lo distinguano da e tra tutti gli altri esseri.

Non esiste nella Bibbia un passo che enumeri in modo sistematico quali sono queste caratteristiche, come mai? Perché esse si manifestano nell'agire di Dio, appunto nel suo "esserci" accanto ad Israele, dunque esse si desumono dalle narrazioni degli interventi di Dio.

Gli attributi di Dio, data la sua infinita perfezione e contemporanea infinita semplicità dell'essere, non sono distinti dalla sua stessa natura divina.

Come abbiamo già considerato all'inizio, l'uomo non può conoscere la natura divina, quindi non può parlare di Dio se non attraverso una conoscenza analogica, Sap (13, 5) "Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore", lo può fare dunque solo enumerando le sue perfezioni così come gli si sono espresse nell'esperienza della vita, della storia.

Per mettere un po' d'ordine nel modo di pensare a Dio occorre anche chiarire che, mentre per quanto riguarda l'uomo si può affermare ad es. che "ha la vita", quando di parla di Dio bisogna dire (e pensare) che Dio "è la vita".

S. Agostino ha espresso questo concetto con una frase lapidaria: "Dio è ciò che ha!" (De Civ. Dei, XI, 10, 18).

Dio non è buono è la bontà, e vista l'assoluta semplicità di Dio nel suo essere, la bontà di Dio è anche la sua santità, ma anche la sua giustizia, ma è anche la sua misericordia, ecc. ecc. e tutto questo simultaneamente!

Ancora per permettere di chiarirci le idee sin dall'inizio, quando le nostre analogie per esprimersi usano dei concetti umani, questi non descrivono realmente gli attributi di Dio, ma ne danno solo un'idea.

Per esempio, è legittimo dire che Dio "è infinito", ma la realtà infinita di Dio è solo analoga all'infinito matematico che noi conosciamo, non è la stessa cosa; è anche legittimo dire che Dio "è eterno", ma l'eternità di Dio non equivale ad un tempo immensamente lungo che non finirà mai, nemmeno se

si “pensasce il tempo” (un’entità comunque tutt’altro che semplice da definirsi) tramite la fisica quantistica o con ogni altro metodo possibile.

Occorre sempre tenere a mente, mentre si attribuisce qualche caratteristica a Dio con il metodo dell’analogia, che tale caratteristica espressa in termini umani dev’essere intesa “aperta e senza limiti” e da quell’analogia deve essere rimossa ogni caratteristica tipicamente umana d’imperfezione o limitazione che vi si trovi associata nella nostra natura.

Esaminiamo quindi le evidenze che l’Antico Testamento riporta sull’agire di *Yahvé*.

L’onnipotenza di Dio

Sin dai primi versetti del libro della Genesi l’onnipotenza di Dio è espressa dal suo agire. Si manifesta splendidamente il suo potere su tutte le cose, perché tutto ciò che esiste al di fuori di lui è stato creato da lui e da lui è conservato nell’essere (Gn 1; Sal 19; Sal 33, 6; Sal 104; Gb 38-40).

In modo particolare la sua onnipotenza si rivela nel modo con cui salva il suo popolo; tutto si adegua la sua volontà, la terra trema e gli elementi naturali come il mare, le nubi, il sole, si mettono al suo servizio.

I miracoli che avvengono durante l’esodo nel deserto del Sinai, la manna, le quaglie, l’acqua che scaturisce dalla roccia, le vittorie contro i nemici (Es 16-17), sono una grande dimostrazione dell’onnipotenza divina. Su questo medita costantemente la letteratura sapienziale e profetica, che ne esalta il carattere illimitato.

Molto importante è la considerazione che non c’è luogo alcuno in cui non arrivi e non agisca la potenza di *Yahvé*, fosse pure lo *sheol*, l’abisso profondo in cui si trovano i defunti. Non c’è nulla, nemmeno le potenze del male (Gb 26, 5-14), che sfugge alla potenza di Dio, dunque l’insegnamento biblico si pone in chiara opposizione alle dottrine antiche del dualismo tra gli dei buoni e quelli cattivi, tra male e bene che si combattono, in estrema sintesi tra morte e vita.

Una potenza che governa tutto ciò che riguarda la natura e la storia (cioè il creato e quello che ne hanno fatto gli uomini) con forza e dolcezza (Sap 8, 1).

In modo speciale nell’Antico Testamento viene affermata la *potenza della parola di Dio*, della parola che Dio pronuncia, sia a riguardo della creazione (Gn 1, 1-2, Sal 148, 5) che a riguardo della storia (Is 55, 11).

L’eternità e la fedeltà di Dio

Nel pensiero biblico, Dio è colui che non muore mai, cioè colui che non è sottoposto al processo di logoramento proprio della creatura. Egli è il creatore del cosmo, del tutto, e non d’una parte di esso. Dice il profeta Abacuc: “Non sei tu fin dal principio, Signore, il mio Dio, il mio santo, che non muore?” (Ab 1, 12).

Mentre in tutte le religioni degli ambienti che circondano Israele gli dei fanno parte di un processo di nascita e di morte, hanno avuto un inizio e possono avere una fine, nella testimonianza dell’Antico Testamento le categorie di divenire di Dio e di morire di Dio sono semplicemente impossibili. Il suo insegnamento è in netta contrapposizione con i miti teogonici derivati dall’omonima tragedia di Esiodo (La teogonia) che intende narrare la genealogia e la vita degli dei greci in modo simile a quella degli uomini e, soprattutto, contraddice il mito della morte di Dio.

L'onnipresenza e la sapienza di Dio

L'*onnipotenza* divina nella Sacra Scrittura è accompagnata da altri attributi senza i quali questa onnipotenza non sarebbe vera e reale; l'*onniscienza*, cioè la conoscenza di tutte le cose, l'*immensità*, cioè l'*incomprensibilità* e *onnipresenza* di Dio. Infatti solo chi conosce tutto ed è dappertutto e non può essere circoscritto da nulla ha realmente il potere su tutte le cose.

Nel nostro modo di parlare, l'onnipresenza di Dio è in stretta relazione con la sua *spiritualità*, solo chi non è circoscritto in un luogo da una sua struttura materiale può essere presente in tutti i luoghi contemporaneamente.

La mentalità concreta degli israeliti ha difficoltà a comprendere la spiritualità di Dio e lo "localizza" in alcuni luoghi per es. Sichem (Gn 12, 6) Bersabea (Gn 21, 33) Ebron (Gn 13, 18) e soprattutto nel tempio di Gerusalemme; Yahvé ha la sua residenza in Sion sul suo monte santo (Sal 46, 5; Am 1, 2; Is 2, 2; 11, 9; 48, 2). Questa presenza in mezzo al suo popolo è il maggiore orgoglio e la sicurezza di Israele; ciò che dà significato alla sua unità nazionale (dodici tribù che stanno assieme invece di combattersi l'una contro l'altra per la supremazia territoriale com'era allora normale) e alla sua passione per la terra promessa, il motivo stesso della sua ragion d'essere.

Nello stesso tempo in testi appartenenti alla stessa epoca si sottolinea la presenza di Dio in cielo (Sal 2, 4; 11, 4; 68, 6; Am 9, 6; Is 63, 15) in modo tale che mentre si dice che si trova lì, si afferma anche che è dappertutto, usando espressioni poetiche che indica l'onnipresenza di Dio come "il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi" (Is 66,1; cfr. Ger 23, 24).

L'affermazione dell'onniscienza di Dio è ancor più esplicita; sin dai testi più antichi si insegna che Dio conosce il futuro (Gn 22, 25; Es 18, 15; Nm 27, 21, e molti altri), Dio conosce quello che avviene dappertutto "In ogni luogo sono gli occhi di Dio, scrutano i malvagi e i buoni" (Pr 15, 3), Dio non ignora nulla di quanto avviene sulla terra (Zc 4, 10).

Gli occhi di Yahvé penetrano sino nello sheol (Pr 15, 11; Gb 26, 6) e nel cuore degli uomini (Pr 15, 11; Sal 11, 4; 33, 15).

Dio conosce i pensieri umani e le loro intenzioni segrete (Sal 139, 1-4; 44, 22).

Onnipresenza e onniscienza sono sempre in relazione alla sua figura di Creatore di tutte le cose (Sal 139, 13-16).

Dio conosce da sempre tutti gli avvenimenti futuri, sia dei singoli che delle nazioni (Sal 139, 15-16; Am 3, 7; Is 5, 19; 14, 26; 19, 17), il carisma profetico si fonda su questa conoscenza divina del futuro, il profeta conosce questi avvenimenti perché Dio glieli ha fatti conoscere, in quanto Dio è l'unico che conosce il futuro da sé stesso (Is 45, 21; cfr 41, 23).

Dunque Dio possiede la sapienza in assoluta pienezza, a questa qualità si riferisce già la Genesi quando lo suppone possessore della scienza del bene e del male (Gn 3, 22). Questa qualità divina è costantemente lodata dalla Sacra Scrittura, si tratta di una sapienza insondabile che Dio non ha ricevuta da nessuno (Is 28, 29; Dn 2, 20-23; Is 40, 28; Gb 11, 6-9; Sal 92, 6, Is 40, 13-14) e che supera tutti i calcoli umani.

Verità e fedeltà in Dio

Nell'A.T. verità e fedeltà hanno un significato praticamente intercambiabile, corrispondono al fatto che Dio, supremo sovrano su tutti e tutto, è sempre Colui che è fedele a ciò che deve essere (Sal 25, 10; 26, 3; 40, 11; 36, 6; 88, 12; 89, 2-3).

Ne consegue che *émet* (parola ebraica che significa verità, fedeltà, sicurezza) è sempre unita con *hesed* (bontà e grazia). Yahvé è ricco di *hesed* e *émet*, di pietà e verità; possiede in pienezza la bontà, la verità e la costanza; la sua fedeltà è salda come uno scudo (Sal 91, 4). Dio è una guida sicura, tutti

i suoi sentieri sono bontà e fedeltà (Sal 25, 10), cioè tutto il suo modo di operare si ispira alla benevolenza e alla fedeltà alle sue promesse.

La giustizia divina

La giustizia divina (espressa con il termine ebraico *sedeq* è la conformità nell'operare secondo ciò che *deve essere*. La Bibbia presenta il Dio del popolo eletto (sin dai tempi antichissimi dei patriarchi) non come una forza cieca e incontrollata, ma come un potere onnipotente che opera sempre in conformità all'equità e alla giustizia.

Dio è giusto in tutti i sensi, secondo la domanda retorica di Gn 18, 25: "Il Giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?"

Nel leggere per la prima volta l'A.T. può sorprendere il modo con cui Dio a volte fa giustizia, soprattutto contro i nemici di Israele.

Dio agisce con evidente parzialità a favore dei suoi eletti, a favore di Abramo (Gn 12, 10-20) di Giacobbe (Gn 27), delle tribù israelite che spogliano gli egiziani (Es 3, 21-22) e ordina la distruzione totale dei cananei (Dt 8, 1-11).

Quest'atteggiamento in generale, e quest'ordine di distruzione totale in particolare, va inteso secondo il diritto antico che considerava necessaria e normale la distruzione totale delle città e che diveniva addirittura dichiarata cosa obbligatoria in caso di guerra sacra.

Occorre tenere ben presente qualcosa di molto importante; il modo di parlare e di pensare degli ebrei attribuisce a Dio sia le cause prime che le cause seconde, senza distinguere in ciò che Dio comanda quello che Dio vuole e quello che Dio permette (ovvero quello che Dio vuole e intende e quello che gli ebrei auto comprendono, in conseguenza, di dover fare).

Nel caso dei cananei che stiamo osservando, gli ebrei erano convinti d'essere gli strumenti di Dio nelle sue vendette tramite le guerre sante, ed esprimono questa persuasione nella forma di un ordine esplicito di Yahvé di distruggere i vinti. Lo fanno liberamente perché considerano Dio in relazione diretta con tutti gli avvenimenti (Am 1, 4; 4, 7-10) e con tutti gli "accidenti" (i fatti concreti) che accadono nella storia (Es 21, 13).

Occorre tenere ben presente che anche se un popolo o un personaggio biblico sono distinti dal fatto d'essere scelti da Dio, ciò non implica che tutto quanto essi (o esso) compiono sia approvato da Dio, basti pensare al personaggio più tipico di ciò, il re Davide, scelto da Dio ma grande peccatore.

A questo si aggiunga la progressività della rivelazione e della pedagogia di Dio. La pienezza della Legge verrà rivelata solo in Cristo Signore, e nell'A.T. cioè nello sviluppo della storia di Israele, si assiste ad un progressivo processo di presa di coscienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo.

Nel Nuovo Testamento il vocabolo "giustizia" (*dikaio syne*) verrà, infatti, contemporaneamente attribuito a Dio e a un dono che Dio fa agli uomini, una grazia che concede "in Cristo" a coloro hanno fede in lui (Rm 3, 21-24).

La misericordia e l'amore di Dio.

Nella Bibbia la nozione di un "Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia" (Es 34, 6) appare accompagnata frequentemente all'attributo di giustizia, evidenziando che la giustizia divina in primo luogo e soprattutto è santità, e che la relazione primaria di Dio con gli uomini, specialmente con il popolo eletto, è una relazione di misericordia.

Dio non vuole la morte del peccatore ma che si converta e viva (Ez 33, 11).

Si tratta di una misericordia che è efficace ed è collegata al concetto di alleanza.

A partire dai profeti, specialmente da Osea, Geremia, Ezechiele e Isaia, l'alleanza di Dio con il suo popolo viene descritta in termini sponsali, i peccati del popolo, di conseguenza, vengono descritti come un'infedeltà a tale alleanza (Os 2-3; Ger 2, 1-36; Ez 16, 1-52).

Tra tutti popoli Israele è il primogenito di Dio (Es 4, 22; Ger 31, 9), Egli è il padre del popolo e gli rivolge delle cure paterne. Talvolta questo amore verrà descritto con la tenerezza di quello d'una madre: "Si dimenticherà forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non dimenticherò mai" (Is 49, 15). In continuità con questi pensieri, Nostro Signore spiegherà a Nicodemo che "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito" (Gv 3, 16).

Yahvè è unico

A questo principale e fondamentale attributo di Dio arriviamo alla conclusione dell'esame dei suoi altri attributi, ma avremmo potuto anche partire da qui. Egli è il Creatore di tutto, è l'unico Dio che stringe un'alleanza con i padri, che rivela a Mosè il suo Nome e che insiste sul fatto che la sua divinità è esclusiva.

Lungo l'A.T. l'espressione della fede monoteista è forte e costante, nonostante la pressione dell'ambiente circostante interamente politeista e le diverse cadute dello stesso Israele nell'idolatria.

Occorre, pertanto, distinguere tra la religiosità popolare degli antichi israeliti e la dottrina su Dio che i libri sacri professano. Il monoteismo che i testi esprimono fermamente è il risultato di una lunga lotta a favore del monoteismo che si fa strada nel popolo di Israele a fatica e lentamente.

Ci si chiede come mai un popolo derivato da un clan nomade, senza un livello culturale speciale, in un ambiente chiaramente politeista, sia giunto all'idea del Dio unico, Signore dell'universo, unico Sovrano della storia e dell'umanità intera.

Una risposta possibile è che questo Dio unico non è un'invenzione di questo popolo, né dei suoi saggi, ma Egli stesso è venuto incontro al suo popolo rivelandosi.

La purezza del concetto di Dio nell'insegnamento della Bibbia è sorprendente. A tanti secoli di distanza e partendo da un ambiente ormai profondamente monoteista come il nostro, ci riesce difficile percepire la complessità mentale e religiosa di quei giusti dell'A. T. che dovevano entrare in rapporto, su un piano di assoluta minoranza, con popoli politeisti, più forti, più numerosi e più colti, ma mantenevano ferma la loro opposta convinzione.

La religione patriarcale consistette essenzialmente dapprima con il legame personale ed esclusivo con questo Dio (il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe ...) che si sarebbe rivelato a loro, iniziando così l'educazione del suo popolo verso il monoteismo.

La rivelazione del Nome a Mosè avrebbe profondamente rafforzato nel popolo il "monoteismo pratico", che comporta la proibizione assoluta di adorare altri dei.

Occorre tener ben presente che questo esclusivismo di Yahvé è unico nella storia delle religioni. Si tratta di un Dio che esige per sé tutto il culto (Dt 18, 13; Es 20, 3-5).

Quest'esigenza non è da considerarsi come un atto di "superbia di Dio" o una sorta di "autodichiarazione di superiorità" (superiorità verso chi se non ce n'è nessun altro?), ma come un modo di preservarci dall'imboccare le vie cieche e vuote, che sono possibili da trovare attorno a noi a causa della nostra limitatezza e dell'idolatria.

I profeti lottarono duramente contro la tentazione del popolo ebraico di adorare altre divinità dei popoli vicini per ottenerne la protezione, quello che si afferma in numerosi testi a sostegno di questa esclusività è che "solo Yahvé salva!".

Da allora appaiono le formulazioni indiscutibili di un monoteismo assoluto (per es, Is 44-45), esse sono il frutto non di una riflessione filosofica, come se il monoteismo fosse una verità raggiunta con

uno sforzo di riflessione, ma solo il frutto di una presa di coscienza via via maggiore della rivelazione che il Dio di Israele aveva fatto di sé.

Questa rivelazione si completerà e si manifesterà appieno in Cristo e nel N.T.

Il nuovo grande passo, il Dio del Nuovo Testamento

L'insegnamento su Dio del Nuovo Testamento ha come radice l'insegnamento dell'Antico Testamento. Quando vi si parla di Dio si sta pensando a Yahvé, cioè il Dio unico, benedetto nei secoli, che si è manifestato a Mosè e che ha parlato per mezzo dei profeti, S. Paolo lo indica con forza e chiarezza:

Rm 1,18 In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia,
19 poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato.
20 Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità;
21 essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa.
22 Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti
23 e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili.
24 Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi,
25 poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen.

Gli attributi con cui lo si descrive sono gli stessi dell'A.T. (soprattutto la sua unicità), tuttavia non è casuale che proprio sulla "questione di Dio" si stabiliscano le differenze più radicali tra ebrei e cristiani.

Sebbene il N. T. assuma i tratti essenziali dell'A. T., il suo insegnamento implica una *novità radicale* che va ben oltre uno *sviluppo* o una *evoluzione* del concetto precedente.

Questa radicale novità scaturisce da una nuova rivelazione che, in certo senso, supera infinitamente tutte le rivelazioni precedenti. Dio si è rivelato personalmente in Cristo, nel Figlio.

Eb 1,1 Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente,

2 in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo.

In questa frase d'apertura della Lettera agli Ebrei si può agevolmente comprendere sia la continuità con l'A. T. che la netta specificità della via nuova che imbocca il N. T.

Dio non solo ha detto direttamente parole su sé stesso, ma ha inviato la sua Parola fatta carne, e questa Parola ha convissuto con gli uomini e ha espresso con linguaggio definitivo la verità su Dio. Ne deriva che gli insegnamenti del N. T. su Dio implicano sia una continuità che una discontinuità con quelli dell'A. T.

Una continuità perché il Dio di cui si sta parlando è lo stesso che ha cominciato un tempo a manifestarsi in “diversi modi” (“diversi” non solo nella quantità, ma anche nella qualità), ma Egli nel N.T. è l’Abbà di Gesù (Mc 14, 36), ora tutto l’insegnamento su Dio dell’A.T. ha un punto di riferimento nuovo e preciso, il *volto di Gesù Cristo*; è ancora Paolo a spiegarlo chiaramente:

2 Cor 1, 1 Perciò, investiti di questo ministero per la misericordia che ci è stata usata, non ci perdiamo d'animo;

2 al contrario, rifiutando le dissimulazioni vergognose, senza comportarci con astuzia né falsificando la parola di Dio, ma annunciando apertamente la verità, ci presentiamo davanti a ogni coscienza, al cospetto di Dio.

3 E se il nostro vangelo rimane velato, lo è per coloro che si perdono,

4 hai quali il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio.

5 Noi infatti non predichiamo noi stessi, ma Cristo Gesù Signore; quanto a noi, siamo i vostri servitori per amore di Gesù.

6 E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori, per far risplendere la conoscenza della gloria divina che rifulge sul volto di Cristo.

Qui si trova ciò che è più fondamentale e innovativo nella dottrina su Dio del N. T.

Dio ha rivelato *nel Figlio e definitivamente* il mistero del suo essere e della sua volontà, perché attraverso Lui *dice al mondo tutto* quello che si può *dire* e *ascoltare* su Dio (Gv 15, 15).

A colui che domanda e cerca Dio, può e deve *bastare* vedere e ascoltare *la parola* che Gesù *dice* (Gv 14, 8) e che *Egli stesso è*.

Il mistero di Dio si rivela in un modo nuovo e definitivo *per* Cristo e *in* Cristo.

Il carattere definitivo degli insegnamenti di Gesù su Dio si fonda sulla sua condizione di Dio-Uomo, per la quale le sue parole sono, nel senso pieno e vero del termine, parole umane di Dio.

Secondo S. Tommaso d’Aquino, si può dire che, in Cristo Dio insegna in modo immediato, cioè direttamente. Questa immediatezza implica che Gesù non solo insegna la verità direttamente, ma che Egli è anche la Verità stessa insegnata: Cristo è in sé stesso rivelazione di Dio, e chi vede Lui vede il Padre (Gv 14, 9; 12, 45).

L’insegnamento di Gesù su Dio trova il suo punto culminante proprio nella rivelazione del mistero della Trinità, rivelazione che implica, insieme all’affermazione che non esiste che un unico Dio, anche l’affermazione che questo Dio è simultaneamente Padre, Figlio e Spirito (Mt 28, 19).

Questa rivelazione del mistero trinitario a sua volta costituisce parte essenziale della mediazione salvifica di Gesù Cristo, poiché la salvezza dell’uomo si realizza proprio nel suo ineffabile inserirsi nella vita intima di Dio. L’uomo è fatto figlio di Dio nel Figlio per lo Spirito Santo.

Occorre comprendere bene che questo apparente stravolgimento del concetto di “unicità” di Dio che l’A.T. porta in dono al N.T. non è una negazione di questo concetto, ma un suo approfondimento.

Gesù stesso, infatti, alla domanda del fariseo su quale sia il primo comandamento risponde rimandando a Dt 6, 4-5 ricordando: “Il primo è: Ascolta Israele. Il Signore Dio nostro è l’unico Signore” (Mc 12, 29; Mt 22, 37), cioè rimandando al testo fondamentale della confessione veterotestamentaria della unicità di Dio.

Proprio in questo “approfondimento sul tema di Dio” consiste la continuità essenziale tra il Vecchio e il Nuovo Testamento; in Gesù si apre la via per approfondire la vita intima del Dio dei padri, unico e benedetto.

Per i cristiani esiste solamente un solo Dio vero. Il monoteismo è insegnato nel N.T. con la stessa categoricità che nell'A.T., la rivelazione del mistero della Trinità va intesa come un'apertura ineffabile verso la comprensione dell'intima realtà, infinitamente ricca, dell'unico vero Dio.

I tratti con cui Gesù descrive Dio sono sostanzialmente gli stessi dell'A.T., Dio è buono, sapiente, giusto, potente, pieno di pietà e di misericordia, ma lo è in un modo impensabile per gli uomini dell'A.T., gli attributi divini trovano un nuovo modo di esprimersi man mano che si rivela il volto di Cristo.

In una breve carrellata cerchiamo di cogliere le differenze essenziali.

Anche il Nuovo Testamento insegna la trascendenza di Dio rispetto al mondo (Dio è al di sopra dell'esperienza sensibile e della percezione fisica umana), ma lo fa mentre afferma anche la fede nel mistero dell'Incarnazione. Questo Dio trascendente non solo continua a prendersi cura del mondo in ogni minimo dettaglio (Mt 6, 25-31), ma in Cristo si è avvicinato a noi in una forma nuova ben superiore a come si era avvicinato nei profeti: Cristo è il Verbo di Dio, che esiste fin dal principio presso Dio e che ora ha piantato la sua tenda tra gli uomini (Gv 1, 1-14).

Gesù insiste sulla vicinanza di Dio a ciascuno, mentre il giudaismo del suo tempo intendeva la trascendenza di Yahvé quasi come una "distanza" dall'uomo (la dottrina dell'impurità).

Gesù insegna che l'uomo deve penetrare nell'intimo del suo cuore, perché proprio lì c'è Dio che "vede nel segreto" (Mt 6, 4-6). Il Regno di Dio è così vicino che Gesù dice che è "in mezzo a voi" (Lc 17, 21). L'Incarnazione del Verbo si può anche intendere come la massima espressione di questa vicinanza di Dio all'uomo.

Anche Gesù, come avviene nell'Antico Testamento, attribuisce a Dio passioni e sentimenti, spesso usa le stesse parole, ma lo fa per esprimere che Dio ha una "natura personale"; Dio è "Qualcuno" che trova un punto di riferimento dialogico e relazionale nella persona umana. Esempio in questo è la parabola detta del "figliol prodigo".

Due aspetti rendono inconfondibile la predicazione di Gesù: la proclamazione dell'imminenza del regno di Dio con la necessaria conversione personale, e l'uso del termine *abbà* per rivolgersi al Padre (Mc 14, 36).

Il riflesso di questa diversa impostazione lo si coglie bene osservando come la Chiesa primitiva imposta la sua prima predicazione.

L'urgenza di Gesù di parlare del Regno di Dio si muterà nella predicazione della Chiesa su Gesù stesso, poiché Lui stesso è il Regno. Per questa ragione il messaggio centrale del N. T. è costituito dalla testimonianza sulla morte e resurrezione del Signore.

Man mano che i pagani si convertono al cristianesimo si insiste nell'insegnamento dell'unicità di Dio (1 Ts 1, 9-10; 1 Cor 8, 6; Ef 4, 4-6; 1 Tim 2, 5) perché la fede del cristianesimo implica ovviamente l'abbandono dell'idolatria e la comprensione dell'unicità di Dio.

Nella predicazione rivolta agli ebrei si insiste anche sul fatto che Gesù è stato risuscitato da Dio (At 2, 24; 1Pt 1, 21), con un'evidente intenzionalità teologica: se Dio resuscita Gesù allora la sua predicazione su Dio era vera, più in concreto, la sua rivelazione del mistero trinitario era vera anche se completamente nuova e inattesa.

Non dimentichiamo mai che la vera ragione della condanna a morte di Gesù fu il suo insegnamento su Dio, e l'aver affermato che era Figlio di Dio con una filiazione superiore a quella di ogni altro uomo.

Gli scrittori del Nuovo Testamento respingono qualsiasi idolatria con la stessa forza dei profeti antichi (Rm 1, 18; Ef 4, 17-24; 1Pt 4, 3) e il monoteismo viene riaffermato sia nei suoi aspetti teorici che nelle sue implicazioni etiche. Infatti: si deve adorare un solo Dio (Mt 4, 10); il primo

comandamento è amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutte le forze; ma il secondo è "simile al primo" (Mt 22, 33-40), poiché l'amore del prossimo deriva dal mio amore al Dio unico, che so essere in relazione paterna con tutti gli altri esattamente come con me.

Gesù chiama il Dio dei Patriarchi, il Creatore del mondo, il Dio dell'Alleanza, col nome di *abbà*, con lo stesso nome con cui i bambini ebrei chiamano il loro babbo, così esprime in modo evidentissimo la profondità della sua relazione intima con Lui ed anche un'eccezionale consapevolezza della sua filiazione da Lui.

Quest'espressione ha una grande importanza teologica, segna indelebilmente la comprensione cristiana su Dio, essa esprime una confidenza e un'obbedienza totale verso il Padre.

Questo modo familiare d'esprimersi comporta una nuova comprensione della Divinità e ciò illumina e guida i numerosi passi in cui Gesù illustra la paternità e la misericordia di Dio.

Anche la comunità cristiana nascente fa propria quest'espressione e lo testimoniano passi come Rm 8, 15 o Gal 4, 6. Lo Spirito stesso, che dimora nei credenti, li fa gridare: "*Abba! Padre!*"

Gesù chiama Dio suo Padre in una forma esclusiva e intrasferibile, non applicabile a nessun altro:

"Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Lc 10, 22), quindi l'uso di questa espressione "abbà" ha importanza fondamentale anche in cristologia.

Si tratta di un modo di parlare che giustifica il fatto che mentre si afferma che tutti gli uomini sono veramente figli di Dio (Mt 5, 48; 6, 4-8; 23, 9), si afferma anche che solo il Cristo è l'Unigenito del Padre (Gv 1, 14-18; 3, 16; 1 Gv 4, 9).

Questa relazione filiale di Gesù con il Padre suo si trova ad un livello diverso e superiore a quello che hanno gli altri uomini con Dio, anche se pure essi possono giustamente invocarlo con il dolce nome di Padre.

In modo significativo Gesù non usa mai l'espressione "nostro Padre", ponendo la sua filiazione al livello della nostra, ma usa sempre la distinzione tra il *Padre mio* e il *Padre vostro* (Mt, 5, 45; 6, 1; 7, 11), tra il *mio Dio* e il *Dio vostro*:

"Gesù le disse: "Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre; ma va dai miei fratelli e di loro: io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro". (Gv 20, 17)

Questa relazione speciale di Gesù con il Padre è sottolineata in maniera particolare nel vangelo di Giovanni, su essa, così intima ed essenziale per l'esistenza di Gesù, l'apostolo ed evangelista fonda l'affermazione della sua preesistenza presso Dio prima della creazione del mondo (Gv 1, 18; 6, 46; 8, 58; 17, 24).

Nel vangelo Giovanni usa il termine Padre per ben 115 volte, e lo usa in modo esclusivo per indicare che quella relazione Padre-Figlio è l'origine dell'attività messianica di Gesù: il Padre invia, il Figlio è l'inviato (ad es. Gv 20, 21). Il Figlio è "*inviato a noi*", è il modo definitivo e perenne con cui "*Io sono*" conferma il suo Nome, la sua natura divina e la sua volontà.

Nel quarto vangelo Gesù non si limita a chiamare Padre Dio, ma afferma d'essere una cosa sola con il Padre, cioè che il suo essere di Figlio è lo stesso essere di Dio. Gesù, infatti, rivela nella propria persona la bontà del Padre.

In Cristo, figlio naturale del Padre, si rivela l'amore del Padre verso quelli che ha predestinati a divenire conformi a suo Figlio (Col 1, 13-21). La sua frequentazione con peccatori e pubblicani, per perdonarli e accoglierli, è quindi il segno visibile dell'abbraccio amoroso di Dio, aperto a tutti gli uomini come quello di un Padre.

"Avendo udito questo, Gesù disse loro: "Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori" (Mc 2, 17).

Il modo originale con cui Gesù chiama Dio con il termine di *abbà* è, tuttavia, strettamente unito al suo insegnamento sulla vita trinitaria che si svolge sempre all'interno della rigorosa confessione della fede in un Dio Unico.

Ne deriva così che nell'insegnamento cristiano non esiste la "divinizzazione" dell'uomo Gesù Cristo, come se tra il figlio di Maria Santissima e il Logos vi fosse una qualsiasi separazione (cronologica o d'altro genere) ma solo l'autentica "incarnazione" del Logos eterno.

Proprio in questo sta la differenza essenziale tra i due Testamenti; Gesù di Nazareth è l'Unigenito del Padre, dunque Yahvé è Padre e anche Figlio, dato che questo Figlio, essendo Figlio in senso stretto e pieno, è della stessa natura del Padre.

La novità della concezione cristiana di Dio non rappresenta qualcosa di simile ad una diretta e genuina evoluzione che si sviluppa a partire del concetto di Dio del A. T., anzi essa è sorta grazie ad una rivelazione divina radicalmente nuova che, a giudicarla con criteri umani supera infinitamente tutte le precedenti: in Gesù di Nazareth, Dio parla ed opera in questo mondo in un modo così diretto che, fin dall'inizio, si chiama *Figlio di Dio*.

Questa è la realtà di fondo su cui si basa tutto l'insegnamento del Nuovo Testamento sul mistero della Santissima Trinità.

Infatti, è nella rivelazione della filiazione *naturale* di Gesù dal Padre (filiazione che essendo *naturale* implica che in quanto alla natura divina la relazione tra Padre e Figlio sia d'uguaglianza, mentre invece si differenzino le persone, in quanto uno è il Padre e uno, ovviamente distinto, è il Figlio) che si comincia a rivelare il mistero della Trinità.

Nell'ordine logico e teologico (cioè con l'uso della ragione e della fede) in cui viene rivelata l'esistenza di questo mistero, scaturisce proprio da qui lo sviluppo della comprensione a noi possibile dell'uguaglianza e della distinzione tra il Padre e il Figlio, tutto inizia da questa filiazione unica che Gesù afferma d'aver riguardo al Padre.

Nel significato nuovo e pieno del nome di Padre concesso a Dio, si manifesta la concezione nuova della divinità specifica del Nuovo Testamento.

Come la concezione religiosa della divinità in Israele trovò la sua più rilevante espressione nella teofania del rovetto ardente chiamando Dio col nome di Yahvé, ora l'equivalente espressione più rilevante del Nuovo Testamento è che Dio si rivela pienamente nel Figlio di cui è Padre.

Questa concezione si rivela e si conferma attraverso la formula con la quale si riceve il battesimo cristiano sin dai primissimi tempi: "Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo".

Gesù si comporta da fedele israelita osservando pienamente la Legge, lo afferma esplicitamente in Mt 5, 17-19: "Non pensate che sia venuto per abolire la Legge o i Profeti".

Se osserviamo il comportamento di Gesù, possiamo comprendere come egli, pur compiendo perfettamente le promesse di Yahvé, proprio come fu profetizzato da Isaia: "Chi avrebbe creduto alla nostra rivelazione? A chi sarebbe stato manifestato il braccio del Signore?" (Is 53, 1), non viene accolto da Israele.

Per comprendere meglio come il comportamento di Gesù incontra l'ostilità dei giudei che giunge a stimare Gesù meritevole di morte perché bestemmiatore, usiamo la parte che il C.C.C. dedica a questo aspetto.

C.C.C. Parte Prima, Capitolo Secondo

III. Gesù e la fede d'Israele nel Dio unico e Salvatore

587 Se la Legge e il Tempio di Gerusalemme hanno potuto essere occasione di « contraddizione »³⁹⁰ da parte di Gesù per le autorità religiose di Israele, è però il suo ruolo nella redenzione dei peccati, opera divina per eccellenza, a rappresentare per costoro la vera pietra d'inciampo.³⁹¹

588 Gesù ha scandalizzato i farisei mangiando con i pubblicani e i peccatori³⁹² con la stessa familiarità con cui pranzava con loro.³⁹³ Contro quelli tra i farisei « che presumevano di essere giusti e disprezzavano gli altri » (Lc 18,9),³⁹⁴ Gesù ha affermato: « Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi » (Lc 5,32). Si è spinto oltre, proclamando davanti ai farisei che, essendo il peccato universale,³⁹⁵ coloro che presumono di non avere bisogno di salvezza, sono ciechi sul proprio conto.³⁹⁶

589 Gesù ha suscitato scandalo soprattutto per aver identificato il proprio comportamento misericordioso verso i peccatori con l'atteggiamento di Dio stesso a loro riguardo.³⁹⁷ È arrivato a lasciar intendere che, sedendo a mensa con i peccatori,³⁹⁸ li ammetteva al banchetto messianico.³⁹⁹ Ma è soprattutto perdonando i peccati, che Gesù ha messo le autorità religiose di Israele di fronte a un dilemma. Costoro non erano nel giusto quando, costernati, dicevano: « Chi può rimettere i peccati se non Dio solo? » (Mc 2,7)? Perdonando i peccati, Gesù o bestemmia perché è un uomo che si fa uguale a Dio,⁴⁰⁰ oppure dice il vero e la sua persona rende presente e rivela il nome di Dio.⁴⁰¹

590 Soltanto l'identità divina della persona di Gesù può giustificare un'esigenza assoluta come questa: « Chi non è con me è contro di me » (Mt 12,30); altrettanto quando egli dice che in lui c'è « più di Giona, [...] più di Salomone » (Mt 12,41-42), qualcosa più grande del Tempio;⁴⁰² quando ricorda, a proprio riguardo, che Davide ha chiamato il Messia suo Signore,⁴⁰³ e quando afferma: « Prima che Abramo fosse, Io Sono » (Gv 8,58); e anche: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (Gv 10,30).

591 Gesù ha chiesto alle autorità religiose di Gerusalemme di credere in lui a causa delle opere del Padre che egli compiva.⁴⁰⁴ Un tale atto di fede, però, doveva passare attraverso una misteriosa morte a sé stessi per una rinascita dall'alto,⁴⁰⁵ sotto lo stimolo della grazia divina.⁴⁰⁶ Una simile esigenza di conversione di fronte a un così sorprendente compimento delle promesse⁴⁰⁷ permette di capire la tragica incomprensione del sinedrio che ha stimato Gesù meritevole di morte perché bestemmiatore.⁴⁰⁸ I suoi membri agivano così per ignoranza⁴⁰⁹ e al tempo stesso per l'indurimento⁴¹⁰ dell'incredulità.⁴¹¹

(390) Cf Lc 2,34. (391) Cf Lc 20,17-18; Sal 118,22. (392) Cf Lc 5,30. (393) Cf Lc 7,36; 11,37; 14,1 (394) Cf Gv 7,49; 9,34. (395) Cf Gv 8,33-36. (396) Cf Gv 9,40-41. (397) Cf Mt 9,13; Os 6,6. (398) Cf Lc 15,1-2. (399) Cf Lc 15,23-32. (400) Cf Gv 5,18; 10,33. (401) Cf Gv 17,6.26. (402) Cf Mt 12,6. (403) Cf Mc 12,36-37 (404) Cf Gv 10,36-38. (405) Cf Gv 3,7. (406) Cf Gv 6,44. (407) Cf Is 53,1. (408) Cf Mc 3,6; Mt 26,64-66. (409) Cf Lc 23,34; At 3,17-18. (410) Cf Mc 3,5; Rm 11,25 (411) Cf Rm 11,20.

Eppure è proprio nella rivelazione del mistero trinitario, che la vita e la predicazione di Gesù mostrano, che si compie in pienezza quanto è stato rivelato nell'A.T. sul Dio unico e personale che trascende tutte le cose. Il mistero trinitario è il modo misterioso in cui il Dio unico è un Dio personale.

L'argomentazione razionale per dimostrare che l'Essere Supremo deve essere unico è chiara, infatti il carattere assoluto e infinito di Dio esclude l'esistenza di un secondo "Dio" dato che questo secondo dio limiterebbe il primo. L'unità di Dio esclude la molteplicità di dei, poiché Egli è l'unità massima. La suddetta considerazione porta a pensare che una tale unità della vita suprema non solo non

escluda la trinità di Parsone, ma anzi la includa. Infatti, come già compresero i Santi Padri, senza tale pluralità nell'unità Dio non sarebbe forse un essere supremo solitario che, visto che noi indubbiamente esistiamo e attorno abbiamo il creato, avrebbe in un qualche modo bisogno del "mondo" e, così, perderebbe il suo stesso essere divino? In base a ciò si comprende come per i Padri della Chiesa la confessione trinitaria fosse la figura concreta del monoteismo cristiano.

Un ultimo aspetto rilevante dell'insegnamento del N. T., che ci riguarda direttamente in questo breve cammino, è che Dio è alla portata dell'intelligenza umana poiché la sua gloria si manifesta nella bellezza del mondo, tanto che diversi autori si meravigliano di coloro che non gli tributano la loro adorazione (Rm 1, 18-23; At 17, 22-29).

Nel brano della lettera ai Romani l'argomento si sviluppa partendo dalla considerazione che tutti gli uomini hanno peccato e hanno bisogno del perdono di Dio e, di conseguenza, hanno l'assoluta necessità di un Salvatore. Tutti hanno peccato e quindi tutti, ebrei e gentili, sono privati della gloria di Dio e sono bisognosi di salvezza. I numerosi mali morali che affliggono il mondo pagano, immerso nel peccato, di cui l'apostolo fa un lungo e preciso elenco, sono dovuti alla non volontà di riconoscere Dio attraverso la sua creazione.

Facendo riferimento con forza all'argomentazione contenuta nel libro della Sapienza, Paolo conferma che il Dio invisibile si manifesta all'uomo attraverso le sue opere, la sua creazione rinvia il pensiero dell'uomo al suo Creatore. Il non riconoscerlo implica la colpevolezza da parte dell'uomo.

Il discorso dell'Areopago di Atene (At 17, 22-29), che potrebbe essere preso come il prototipo dell'esercizio della missionarietà cristiana, ruota attorno alla convinzione che tra la conoscenza naturale di Dio insita nell'uomo e il riconoscimento dell'Unico Dio vi sia un legame indissolubile. Pertanto si censura la deviazione pagana in ciò che si riferisce alla vera natura di Dio.

In questo discorso di Paolo vi è una nota nuova, invitando al ri-conoscimento di Dio (ri-conoscere, ovvero conoscere nuovamente, perché occorre la "conversione"!) partendo dalla creazione, l'apostolo invita espressamente a conoscere Dio proprio nell'uomo, che è immagine di Dio e stirpe divina.

Si sottolinea in modo speciale la vicinanza di Dio all'uomo, poiché si afferma che "in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo".

Si tratta di una vicinanza espressa in modo nuovo, che non è puramente da riconoscere come realtà ideale, ma è attiva e provvidenziale e che ha un chiaro riconoscimento proprio nella capacità dell'uomo di incontrare Dio. Egli non solo si è rivelato nella Creazione (e nella Redenzione procurataci dal Figlio suo), ma perché ci da la forza di comprendere questa rivelazione.

Gli elementi che la Sacra Scrittura offre per la conoscenza delle divine Persone

La rivelazione di Dio Padre.

L'invocazione di Dio come *padre* è comune a molte religioni, la divinità è stata frequentemente definita *padre degli dei* oppure *padre degli uomini*.

Nell'usare questo termine s'intende affermare che nell'agire di Dio si riconoscono due aspetti: egli è prima di tutto l'origine, poi si comporta come un buon padre di famiglia, con amorevole sollecitudine verso i suoi figli.

Questa sua tenerezza paterna s'esprime anche mediante l'immagine della maternità: "Come una madre consola un figlio così io vi consolero" (Is 66, 13).

In modo particolare questo sentimento si esprime verso deboli e i poveri (Os 11, 1-9; Ger 31, 9.20; Is 49, 15; 66, 13).

La Sacra Scrittura insegna anche che Dio trascende la distinzione umana tra i sessi. Dio non è né uomo né donna, ma è l'Essere supremo. La sua paternità trascende la paternità e la maternità umane, ma è l'origine e la misura di ogni altra paternità: da Lui "ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome" (Ef 3,15).

Gli autori sacri presentano Israele come il primogenito di Yahvé (Es 4, 22) come il popolo di cui Dio si prende speciale cura, tanto da chiamarlo popolo mio (Dt, 1-2; 7-8). La sua paternità si fonda sull'elezione e la liberazione di Israele (Dt 7,7; 14, 1-2).

Persino i castighi che Dio infligge al suo popolo sono intesi come correzioni paterne.

La paternità di Dio assume toni più forti quando viene riferita al Messia, il quale è il re e sacerdote per sempre proprio perché è il Figlio di Yahvé (Sal 2, 7; 110, 3). Il messaggio di Cristo sorprese i suoi ascoltatori, in un certo senso era inaudito, ma aveva avuto una preparazione nell'affermazione della paternità di Dio nei riguardi del popolo e, specialmente, del Messia.

Il Padre rivelato dal Figlio.

Nostro Signore inserisce la sua predicazione su Dio all'interno dell'insegnamento della paternità di Dio contenuto nell'A.T.

Quando insegna ai discepoli a recitare il Padre nostro sta proponendo l'atteggiamento fondamentale con cui il cristiano deve rivolgersi a Dio.

Il Discorso della montagna ci mostra gli aspetti di questa paternità che ci riguardano dal momento stesso in cui ci riconosciamo suoi figli: "Perché siate figli del Padre vostro" (Mt 5, 45); "Siate perfetti come il Padre celeste" (Mt 5, 48) "Il Padre che vede nel segreto" (Mt 6, 4).

Questi testi mostrano una evidente continuità con le affermazioni dell'A.T., ma in essi la paternità di Dio è sottolineata con una forza e un'immediatezza nuova e sorprendente (cfr. Lc 15, 11-32 Il figliol prodigo).

Ma la coscienza che Gesù ha della sua filiazione da Dio lo porta a chiamare Dio con il nome di Padre in un modo nuovo, che a sua volta incide sul modo con cui noi (tutti gli altri) possono chiamare Dio col nome di Padre.

Dal N.T. la filiazione a Dio degli uomini, che abbiamo visto già affermata nell'A.T., è conseguenza e applicazione del nostro radicamento in Cristo (Battesimo ecc. ecc.).

La Buona Novella non è più che Dio è "come un Padre" per il suo popolo, ma che Dio con assoluta proprietà dell'affermazione è Padre di Gesù, e che noi, in Gesù, siamo resi realmente figli di Dio.

Su questa coscienza di filiazione dal Padre, gli Apostoli confessano Gesù come "Il Verbo che era in principio presso Dio e che era Dio" (Gv 1, 2), come "l'immagine del Dio invisibile" (Col 1, 15) e come "l'irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza" (Eb 1, 3).

Seguendo questa tradizione apostolica, la Chiesa confesserà poi nel Concilio di Nicea (325 d. C.) che il Figlio è "consustanziale al Padre", cioè un solo Dio con lui.

Nello studio della teologia di Dio Padre assumono una particolare importanza i testi in cui Gesù parla di Dio come Padre suo in un senso di completa immediatezza. Già da fanciullo dice "devo occuparmi delle cose del Padre mio" (Lc 2, 49), si sente immedesimato con l'attività del Padre tanto da sapere che gli è stato consegnato ogni potere "Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare" (Mt 11, 27; Lc 10, 21).

Quest'ultimo testo è di fondamentale importanza poiché rivela l'uguaglianza di conoscenza esistente tra entrambi, e siccome il conoscere deriva dall'essere, indica implicitamente la loro uguaglianza di natura.

Questa intimità tra Gesù e il Padre si riscontra quando pregando Gesù lo chiama “Abbà” (papà) (Mc 14, 36), ma poi questa coscienza di una sua particolare filiazione lo induce a mettere sempre in chiaro la differenza tra il “Padre mio e il Padre vostro” (ad es. Gv 20, 17). La sua filiazione non equivale alla nostra filiazione anche se il Padre da pregare è il medesimo, questa differenza si può cogliere anche nel fatto che Gesù prega il Padre sempre in piena solitudine.

Giovanni nel suo vangelo mostra come questa relazione Padre-Figlio sia eterna ed essenziale: Gesù di Nazareth ha un’esistenza anteriore alla sua nascita secondo la carne (Gv 1, 1-18), Gesù viene da Dio (Gv 6, 46), Gesù stesso dice: “Prima che Abramo fosse, lo sono” (Gv 8, 58), nella grande preghiera sacerdotale Egli dice: “E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse” (Gv 17, 5).

Questa unione tra Padre e Figlio non è solo operativa, ma vitale ed eterna; Gesù fa tutto quanto ha visto fare dal Padre (Gv 5, 19-22; 6, 38), è il Padre che lo invia (Gv 5, 26-38), questa unione lo spinge fino ad affermare: “Io e il Padre siamo una cosa sola” (Gv 10, 30).

La chiave della prima lettera di Giovanni è l’intima relazione tra i cristiani, Cristo e il Padre, in essa si costruisce la nostra vita cristiana, che ha (o dovrebbe avere) le caratteristiche di Cristo, l’obbedienza e l’amore.

Paolo mette in chiara evidenza che Dio padre di tutti gli uomini è Padre di Cristo in modo esclusivo (Gal 4, 4-5) perché non è figlio suo per adozione ma per natura (Rm 8, 3).

Gesù non riceve la sua filiazione perché è “inviato a noi”, ma è inviato a noi proprio perché è Il Figlio di Dio (Rm 8, 3.32), è il Figlio dell’Amore del Padre (Col 1, 3; 13), per mezzo di Lui fu fatto il mondo (Eb 1, 2).

La rivelazione di Dio Figlio.

Già nell’A.T. si trovano alcune forme di mediazione tra Yahvé e il suo popolo che l’esegesi biblica considera dei preludi (solo preludi e non di più) dell’insegnamento del Nuovo Testamento circa la Persona del Figlio, si tratta di personificazioni dell’attività di Yahvé: l’Angelo di Yahvé, la Parola di Dio, la Sapienza.

L’Angelo di Yahvé agisce come messaggero, come soccorritore di Israele, come protettore di coloro che temono Dio (Es 23, 20-23; Nm 20, 16; Gn 24, 7). A volte non si distingue bene l’Angelo di Yahvé dallo stesso Yahvé.

La Parola di Dio è l’espressione stessa della sua rivelazione e la manifestazione della sua volontà, sul Sinai Dio pronuncia le Dieci parole (Es 34, 28), che saranno il fondamento dell’Alleanza (Es 32, 16; 34, 16.27).

La parola di Dio è anche la parola dei profeti, essa proviene dal cielo ed è udita dai profeti (Is 5, 9; Ez 10, 5; Ger 1, 11) essa stessa converte il profeta e lo trasforma in un inviato di Yahvé.

Dove c’è la parola profetica, lì c’è Yahvé che agisce, annuncia, si rivolge al popolo, salva, giudica.

L’efficacia della parola di Dio s’estende alla creazione, è con la sua parola che Dio ha creato il mondo (Gn 1, 3-25; Sal 33, 4-12; Sap 9, 1-4).

La sapienza di Dio, infinita e insondabile si rivela nella creazione (Ger 10, 12; Pr 3, 19; Gb 28; Sap 7, 22; 8, 1), è un riflesso della luce perenne di Dio e immagine della sua bontà (Sap 7, 25-26).

Gli “inni” alla sapienza (Pr 1, 20-32; Sap 6, 12-25) hanno una rappresentazione così profondamente personale della sapienza, tanto da apparire quasi come vere e proprie descrizioni del Verbo.

Nel Nuovo Testamento la Divinità di Gesù si rivela in modo graduale e progressivo, con accenti diversi a seconda che si considerino tre ambiti: i vangeli sinottici, le lettere paoline, il quarto vangelo.

I vangeli sinottici.

Assumendo il titolo di *Figlio dell'uomo* rivela di possedere dignità e poteri divini infatti dichiara di: poter perdonare i peccati (Mc 2, 5-12), di essere superiore al Tempio (Mt 12, 6), superiore ai re (Lc, 10, 24) e in particolare al grande re Davide (Mt 22, 43-45), superiore ai profeti (Mt 11, 11 ss), superiore alla Legge (Mt 5, 21), superiore al precetto sul sabato (Mt 12, 8), quindi presenta il Figlio dell'uomo, sé stesso, come oggetto dell'elezione assoluta e incondizionata che si deve solo a Dio. Chi accetta il Figlio dell'uomo si salva, mentre chi lo respinge si perde (Mt 16, 24-25); esige dai discepoli l'impegno a dare la vita per lui (Mt 8, 34-38) e di amarlo più dei loro genitori e dei figli (Mt 10, 37).

Gesù si rivolge a Dio pregando chiamandolo *Padre* o *Padre mio* (molto probabilmente usa sempre il termine *abbà* anche quando non è riportato) con un comportamento assolutamente insolito nelle preghiere degli ebrei. Ciò sta ad indicare che non è un "uomo prescelto" per essere poi eletto a figlio, ma che tutto il suo essere è indissolubilmente legato alla sua relazione originale con il Padre. Infatti, dice di sé di "conoscere il Padre" (Mt 11, 27), d'essere superiore ai servi che Dio ha in precedenza mandato al suo popolo (Mt 21, 34-36) e anche d'essere superiore agli angeli (Mt 24, 36).

Epistole paoline.

Paolo offre molte testimonianze sulla prima elaborazione del concetto di divinità di Gesù Cristo elaborato all'inizio del cristianesimo.

L'inno nella Lettera ai Filippesi è famoso (Fil 2, 5-11), costruisce una sintesi di tutto il mistero di Cristo: dalla preesistenza eterna del Verbo, che esisteva *nella forma* di Dio prima dell'incarnazione, fino alla sua glorificazione, esaltato nella gloria del Padre e costituito Signore dell'Universo (*Kyrios*), gloria alla quale pervenne attraverso il volontario annientamento di sé stesso.

Nella Lettera ai Colossesi (Col 1, 1-17) la sua divinità è affermata fortemente: Cristo non solo esiste prima di ogni creatura come immagine di Dio, ma esercita rispetto all'intera creazione un'opera esclusiva di Dio, creare e conservare nell'essere tutte le cose.

In Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (Col 2, 9). Questo testo sembra riferirsi alla glorificazione del corpo di Gesù dopo la Resurrezione, ma indica anche che la sua divinità non consiste nel semplice "abitare di Dio" in un uomo, ma l'abitare corporalmente di Dio in Lui, cioè Lui è l'Incarnazione di Dio.

il C.C.C. al n° 441-2 precisa che:

441 *Figlio di Dio*, nell'Antico Testamento, è un titolo dato agli angeli,⁴⁴ al popolo dell'elezione,⁴⁵ ai figli d'Israele⁴⁶ e ai loro re.⁴⁷ In tali casi ha il significato di una filiazione adottiva che stabilisce tra Dio e la sua creatura relazioni di una particolare intimità. Quando il Re-Messia promesso è detto « figlio di Dio »,⁴⁸ ciò non implica necessariamente, secondo il senso letterale di quei testi, che egli sia più che umano. Coloro che hanno designato così Gesù in quanto Messia d'Israele⁴⁹ forse non hanno inteso dire di più.⁵⁰

442 Non è la stessa cosa per Pietro quando confessa Gesù come « il Cristo, il Figlio del Dio vivente » (Mt 16,16), perché Gesù risponde con solennità: « Né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli » (Mt 16,17). Parallelamente Paolo, a proposito della sua conversione sulla strada di Damasco, dirà: « Quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque di rivelare a me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani... » (Gal 1,15-16). « Subito nelle sinagoghe proclamava Gesù Figlio di Dio » (At 9,20). Questo sarà fin

dagli inizi⁵¹ il centro della fede apostolica⁵² professata prima di tutti da Pietro quale fondamento della Chiesa.⁵³

Questa è la stessa dottrina contenuta nel celebre inizio della Lettera agli Ebrei (Eb 1, 1-3) dove il Cristo è chiamato Figlio di Dio, erede di tutte le cose, *“per mezzo del quale (Dio) ha fatto anche il mondo, irradiazione della sua gloria e impronta della sostanza (del Padre)”*.

Il quarto vangelo.

L'autore stesso dichiara che questo vangelo è stato scritto appositamente per dimostrare la divinità di Gesù Cristo (Gv 20, 31).

Il Prologo (Gv 1, 1-18) contiene i tratti fondamentali del mistero di Cristo che saranno sviluppati lungo il Vangelo, sia attraverso la narrazione delle opere e delle parole di Gesù, sia attraverso i commenti dell'autore.

Si comincia con l'affermazione della presenza eterna del *Verbo di Dio* (Gv 1, 1).

Giovanni usa il termine greco *Logos* (un derivato dal verbo greco che significa *dire*) che da origine alla catena delle traduzioni poi subite dai testi originali, prima nel latino *Verbum*, poi nell'italiano *Verbo* o *Parola*. (Occorre sempre tenere a mente che il significato del termine nella cultura greca è ben più ampio di quanto noi attribuiamo al termine *Parola*, ma allude al *“pensiero”* che la parola articolata nel discorso intende trasmettere e comunicare, tanto che *logos* può essere inteso anche come *sapienza, progetto comunicato*, quindi va inteso anche come l'articolazione verbale, il dire ad altri, quanto la mente pensa in sé intelligentemente).

Giovanni conosce bene anche l'espressione giudaica Parola di Dio (*Debar Yahvé*), che rappresenta una raffigurazione di Dio, del Padre, ma l'evangelista opera subito una distinzione chiarissima il Verbo è *l'unigenito del Padre* (Gv 1, 14) non è il Padre. Questo verbo di Dio si è fatto uomo (Gv 1, 14), è Colui che è stato contemplato dai discepoli di Gesù e dalla sua pienezza tutti abbiamo ricevuto la grazia. Egli è l'unigenito che è nel seno del Padre (Gv 1, 18).

Gesù stesso si attribuisce la preesistenza: *“Prima che Abramo fosse, io sono”*. Questa affermazione ha un significato fortissimo, perché è l'espressione stessa con la quale Dio si è manifestato a Mosè, quindi Gesù dichiara d'essere il vero Dio. Per questo il vertice della Rivelazione fu raggiunto lì dove la Parola ha potuto far vibrare nella carne l'eterno *io sono* di Dio.

Così come era proprio del Verbo prima dell'Incarnazione, essere luce e vita degli uomini (Gv 1, 4-5), così anche il Verbo incarnato dichiara d'essere *la luce del mondo* (Gv 8, 12) e che è la *Vita* (Gv 14, 6) e la *fonte della vita* (Gv 5, 21). Nelle parole narranti del vangelo di Giovanni si coglie benissimo l'identità tra ciò che Gesù Cristo è e ciò che Gesù Cristo fa.

Gesù dice anche che: *“Io e il Padre siamo una cosa sola Il Padre è in me e io nel Padre”* (Gv 10, 30.38); non solo chiama Padre Dio, ma afferma *“d'essere una cosa sola con Dio Padre”*, cioè afferma che il suo essere Figlio di Dio consiste nell'essere Dio.

Quando Gesù dice che il Padre e Lui sono una cosa sola, secondo il contesto del racconto evangelico si sta riferendo alle opere che compie in nome del Padre, ma l'affermazione allude anche ad una comunione più profonda e misteriosa, la comunione di natura di essere (Gv 17, 11.22). I giudei da queste parole comprendono che Gesù di fa uguale a Dio (Gv 10, 33).

A questa uguaglianza Gesù si richiama anche nell'Ultima Cena: *“Se conoscereste me – dice ai discepoli- conoscereste anche mio Padre”* (Gv 14, 7) e rivolto a Filippo che non ha compreso le sue parole e insiste perché gli sia mostrato il Padre dice: *“Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?”* (G. 14, 10), *“se non altro credetelo per le opere stesse”* (Gv 14, 11).

(Non sarebbe male ricordarsi di queste affermazioni del Signore quando alzate le offerte il sacerdote dice: *“Per Cristo, con Cristo e in Cristo”*).

La rivelazione di Dio Spirito Santo.

Nella Sacra Scrittura lo Spirito Santo è chiamato Spirito di Yahvé, Spirito di Gesù Cristo, Spirito Santo. Giustamente è stato scritto che è la Persona più misteriosa della Santissima Trinità, poiché come nell'uomo lo spirito indica la sua intimità, così lo Spirito Santo esprime l'invisibilità di Dio, il suo profondo segreto e la sua incomprendibilità.

Nulla di strano, dunque, se molte volte sia stato definito come il *Grande Sconosciuto*, eppure la sua presenza è costante lungo tutto il N. T.

Il fatto è che l'insegnamento cristiano su Dio è cristocentrico: è nel mistero di Cristo che ci è rivelato il Padre, ed è anche Cristo che ci rivela lo Spirito Santo, ma inversamente, è proprio lo Spirito Santo che ci fa conoscere il mistero di Cristo e in conseguenza il mistero di Dio (Gv 14, 26).

Nel discorso di addio nell'Ultima Cena Gesù parla a lungo dello Spirito Santo: Il Consolatore che sarà sempre con gli Apostoli, lo Spirito di verità che sarà inviato ai discepoli da Gesù e che li guiderà alla verità tutta intera (Gv 14, 16-17; 16, 7-13).

Al termine di quel discorso supremo, sulla soglia degli eventi definitivi, Gesù formula il grande mandato missionario: "Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni", invito che contiene implicitamente la formula trinitaria del battesimo: "Battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28, 19).

La formula rispecchia l'intimo mistero di Dio, e tutto il discorso di addio può essere inteso come una speciale preparazione a questa formula trinitaria nella quale si esprime la potenza vivificante del Sacramento che opera la partecipazione umana alla vita di Dio Trino ed Uno, concedendogli la grazia santificante.

"Per mezzo della grazia santificante l'uomo viene *chiamato e reso capace* di partecipare all'imperscrutabile vita di Dio" (Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* n°9).

Principali testi sullo Spirito Santo nel N. T:

a) *Lo Spirito di Dio come forza carismatica*

La concezione verginale di Gesù è opera dello Spirito Santo, che stende la sua ombra su Maria (Lc 1, 35). Perciò si dice che si trovò che Maria aveva concepito per opera dello Spirito Santo (Mt 1, 18). Questi testi ed altri simili hanno come ambito di pensiero ciò che si afferma nell'A.T. circa l'azione creatrice e vivificante dello Spirito di Dio (Gn 1, 2; Sal 104, 30; Sap 1, 7; ecc. ecc.) e la protezione di Yahvé sull'accampamento ebraico (Es 19, 16; 24, 16; 40, 36). Gesù è concepito in modo eccezionale, come capolavoro dell'intervento di Dio nella storia (Lc, 1, 32-35), per questo Giovanni afferma di Gesù che può dare lo Spirito senza misura (Gv 3, 34).

Nel battesimo di Gesù questo Spirito si manifesta scendendo su di Lui in maniera unica e totale, prendendo possesso di Lui per la sua manifestazione messianica (Lc 4, 1). Gesù è colui che è sempre condotto dallo Spirito Santo, colui che sempre si muove condotto dallo Spirito Santo (Lc 4, 1; Mc 1, 12; Mt 3, 11). Pietro dice di Lui che, unto da Dio con lo Spirito Santo e con potenza, passò beneficiando (At 10, 38).

Anche la resurrezione di Gesù è opera del Padre per mezzo dello Spirito Santo (Rm 8, 11).

b) Lo Spirito Santo opera la santificazione dell'umanità

Durante la vita terrena del Signore i personaggi più legati alla sua missione messianica ricevono lo Spirito in modo speciale: il Battista (Lc 1, 15); Zaccaria (Lc 1, 67); Simeone (Lc 2, 26) Elisabetta (Lc 1, 41) e soprattutto con Maria Santissima (Lc 1, 46-54).

Nel lasciare questo mondo, Gesù invia sugli Apostoli il suo Spirito perché continuino la sua opera (Gv 20, 22). Pietro, il giorno di Pentecoste, parlando della glorificazione di Cristo dice: "Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito che egli aveva promesso, lo ha effuso" (At 2, 33). Così si compie la profezia di Gioele relativa all'effusione dello Spirito nei tempi messianici (Gl 2, 28-32).

La potenza dello Spirito Santo si manifesta frequentemente nell'attività apostolica (At 11, 15-16) ma tal punto che la storia della Chiesa primitiva si potrebbe descrivere come l'epopea dello Spirito Santo, poiché la nascita delle Chiese locali fu accompagnata dall'effusione dello Spirito Santo.

Basti ricordare come nel "*Concilio di Gerusalemme*" gli Apostoli parlano dell'azione dello Spirito nella Chiesa: "Abbiamo deciso, Lo Spirito Santo e noi ..." (At 15, 28).

c) Lo Spirito Santo come persona divina

In numerosi passi del N. T., lo Spirito Santo viene descritto non solo come una forza divina che opera in Gesù Cristo, nella Chiesa e nei cristiani, ma come "qualcuno" distinto dal Padre e dal Figlio e in intima relazione con loro.

Un testo fondamentale in questo senso è il Battesimo di Gesù ove la distinzione di tre persone è evidente (Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22) e si riflette con chiarezza nel mandato di battezzare nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (Mt 28, 19).

La presenza dello Spirito Santo è talmente costante negli Atti degli Apostoli che questo libro è detto anche il "Vangelo dello Spirito Santo". La sua presenza è in primo piano nell'Ascensione e nella Pentecoste e molto spesso lungo il libro si dice che lo Spirito è un dono che si riceve con l'imposizione delle mani e come Colui dal quale scaturiscono i carismi nella Chiesa.

In molti testi di Paolo lo Spirito è il soggetto di verbi come abitare, distinguere, volere (1 Cor 3, 16; Rm 8, 11-16; Gal 5, 17).

Il racconto giovanneo dell'ultima cena vi sono i riferimenti più espliciti intorno allo Spirito Santo come Persona (Gv 14, 16-17), sino alla promessa di Gesù: "Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome ..." (Gv 14, 26). Si tratta di un "inviato" ben distinto dal Figlio.

Gesù chiarisce bene la sua relazione con lo Spirito Santo e come Esso agirà: "Egli mi glorificherà, perché prenderà dal mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà dal mio e ve l'annunzierà" (Gv 16, 13-15).

d) La personalità dello Spirito Santo

Oltre in quanto già citato nei punti precedenti, la personalità dello Spirito Santo si può comprendere anche nei passi in cui si parla delle sue azioni.

Dimora nei discepoli (Gv 14, 17), sarà con loro (idem), viene a noi (Gv 16, 7-13), riceve ciò che è di Gesù Cristo (Gv 16, 14), annunzia, rivela e glorifica Gesù (Gv 16, 13-14), guida alla verità tutta intera (Gv 16, 13), convince quanto al peccato (Gv 16, 8), intercede per noi davanti a Dio (Rm 8, 26), distribuisce i carismi come vuole (1 Cor 12, 11).

Lo Spirito Santo è inviato dal Padre e dal Figlio

Gran parte dei passi che parlano di Lui ne parlano come di un “inviato”, alcune volte chi invia è il Padre altre il Figlio. il C.C.C. al n° 244 dice:

“L'origine eterna dello Spirito si rivela nella sua missione nel tempo. Lo Spirito Santo è inviato agli Apostoli e alla Chiesa sia dal Padre nel nome del Figlio, sia dal Figlio in persona, dopo il suo ritorno al Padre.²⁹³ L'invio della Persona dello Spirito dopo la glorificazione di Gesù²⁹⁴ rivela in pienezza il mistero della Santissima Trinità”.

Lo scopo di questo “invio” è “insegnare ogni cosa” (Gv 14, 26), Egli rimane in eterno con la Chiesa come “Spirito di verità” per guidarla alla conoscenza della profondità di Dio (Dio è Verità).

La salvezza degli uomini si realizza nella loro incorporazione a Cristo per mezzo dello Spirito, in altre parole si può dire che: “Siamo figli di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito Santo”. Dunque la missione dello Spirito Santo è così strettamente legata al mistero dell'Incarnazione, cioè alla missione del Figlio, che è anche possibile definire le due missioni come un'unica missione, ad es. anche il C.C.C. agisce in questo modo (cfr. nn. 691-693).

Aspetti semplici della teologia cristiana nel suo viaggio lungo i secoli alla ricerca della Trinità.

Un esercito di “scalatori” ha affrontato questa “montagna” prima di noi e vi ha lasciato le tracce del loro percorso, anzi è chiarissimo che le nuove generazioni via via sopraggiunte nello stesso tentativo nel corso di circa 20 secoli, hanno usufruito delle “vie” aperte dai predecessori e le hanno usate per tentare di procedere oltre.

Questa ricerca teologica ha come base di partenza la Sacra Scrittura con le considerazioni che abbiamo sin qui sommariamente svolte, unite strettamente all'esperienza liturgica del popolo che si raccoglie settimanalmente attorno all'Eucaristia.

La Santa Messa è la comune esperienza trinitaria cristiana più ampia e completa; in essa si compie la volontà del Padre verso di noi, ci si unisce al Figlio e si viene santificati dallo Spirito Santo.

Essa è la “via comune”, accessibile ad ogni cristiano, verso la “comprensione del mistero” dell'unione personale ed ecclesiale con la Trinità e del suo senso ultimo. Ogni progresso nella “comprensione del mistero di Dio” è collegato strettamente alla partecipazione ovvero alla “comprensione della Santa Messa”.

Questa ricerca teologica, effettuata nei secoli, ha veramente le caratteristiche di un'attività “ecclesiale”, è un “lavoro di alcuni a favore di tutti”, è una “comunione di intenti”, una “comunione di doni”, che a volte passa attraverso opinioni diverse e perfino contrastanti, ma ha un solo fine: conoscere quanto ci è possibile sulla Trinità per meglio lodarla.

Ciò significa, inoltre, addentrarsi verso la maggior comprensione delle caratteristiche del “luogo”, (Dio Trinità), dal quale abbiamo origine e proveniamo, ma che rappresenta, contemporaneamente, anche la meta definitiva della nostra “persona”, della nostra “vita”, della nostra “esperienza”, del nostro “essere in relazione”, del nostro appartenere al “corpo mistico di Cristo” (Ap 22, 1-5).

La ricerca teologica sulla Trinità si compie sapendo che nel cammino in salita si incontreranno i limiti del pensiero umano, anche quand'esso fosse sostenuto dalla piena fede e persino dalla mistica, ma però anche comprendendo che ogni progresso nella conoscenza di Dio ha origine solo nella sua perenne volontà di “comunicarsi a noi” al suo “diletto popolo”. Allora questa “salita” sarà consentita a tutti, ognuno nella misura che gli è propria, anzi, questo tentativo è sommamente opportuno alla fede di ciascuno perché ogni progresso, occorrerà ricordarlo, avendo l'intima natura di dono di Dio (dello Spirito Santo) ci spronerà alla sua lode e alla piena fiducia in lui.

Dunque la vera dote comune che occorre non è principalmente l'intelligenza, ma soprattutto l'umiltà davanti a Dio, un'attitudine indispensabile in ogni occasione della vita, per saper accettare ciò che Dio vuol darci secondo il senso imperscrutabile della sua volontà.

Al n° 691 dei suggerimenti per la meditazione personale, proposti da S. Josemaria Escrivà de Balaguer nel suo celeberrimo libro "Cammino", si legge infatti: «Soffri un grande tribolazione? Ti affliggono le contraddizioni? Dì, adagio, assaporandola, questa orazione forte e virile: "Sia fatta, si compia, sia lodata ed eternamente esaltata la giustissima ed amabilissima Volontà di Dio su tutte le cose. Amen, Amen". Io ti assicuro che otterrai la pace».

La pace nel cuore, senza ambizioni e senza pretese, è l'indispensabile premessa nella ricerca serena di quanto il Padre ci vorrà rivelare per il Figlio, nello Spirito Santo, unicamente per il nostro bene e per il bene della Chiesa particolare che noi formiamo.

Qualche cenno sullo sviluppo dei concetti trinitari nel cristianesimo.

S. Giustino (martire verso il 165 a Roma). Siamo all'inizio della riflessione trinitaria quando si cominciano ad articolare i primi concetti e la prima terminologia. Il suo contributo principale riguarda la dottrina del Logos che procede dalla volontà del Padre ed ha il ruolo di mediatore tra Dio e il mondo. S. Giustino è un filosofo ed introduce nella riflessione cristiana un concetto che trae dalla filosofia stoica e che verrà ripreso per molti secoli nelle riflessioni successive. Egli distingue tra il Logos interiore, cioè quando la Parola è ancora solo nel pensiero o nel concetto pensato e il Logos pronunciato, quando questo diviene parola pronunciata a qualcuno, nel senso di rivelazione.

S. Teofilo di Antiochia (Vescovo morto verso il 183-185). Per primo usa la parola Trinità (*trias*).

S. Ireneo di Lione (Vescovo, Smirne 130 Lione 202). È il teologo più importante del II° Sec., ha conosciuto S. Policarpo che era un discepolo di S. Giovanni apostolo ed evangelista.

Lotta contro il nascere delle eresie gnostiche e mette in risalto la provvidenza universale di Dio fondando la teologia della storia: il mondo viene da Dio e deve tornare a Lui, in un movimento di uscita e di ritorno, che non è inteso in modo necessario o automatico, ma che include le scelte umane nella libertà e nell'amore. L'origine e il termine di questo movimento della storia è individuato proprio con la Trinità stessa.

Dio è unico, trascendente, semplice; la sua provvidenza è universale e la sua scienza si estende al passato, al presente e al futuro. Dio è al disopra di ogni umano pensiero come dice la Scrittura (Is 55, 1-11) e questo vale per ogni cosa, il Padre non è comparabile con la piccolezza dell'umano.

Affermata con chiarezza l'unicità di Dio, Ireneo enuncia la distinzione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che si può conoscere solo per rivelazione.

Con forza indica la connessione tra essere e agire di Dio ricorrendo all'immagine che esprime le missioni personali nella Trinità: il Figlio e lo Spirito sono le mani del Padre, in modo tale che Egli ordina ed il Figlio realizza ciò che viene ordinato, che a sua volta è portato a perfezione dallo Spirito Santo.

Quanto avviene nella storia umana per opera di Dio (l'opera delle "mani" di Dio) è quindi manifestazione della vita intima di Dio, dunque il Padre come principio e origine della Trinità è anche fonte di tutta la storia della salvezza.

Clemente di Alessandria († 215) e Origene († 254). Sono i principali rappresentanti dell'importante "scuola di Alessandria", una delle sedi dello sviluppo originale del pensiero cristiano assieme ad Antiochia e Cesarea di Palestina.

Ad Alessandria nella formulazione della teologia cristiana si comincia ad integrare in modo critico e ragionato la filosofia greca. La filosofia e l'interpretazione dei testi antichi diventano gli strumenti di lavoro del teologo e le idee e le definizioni del filosofo greco Platone diventano i punti di riferimento per una corretta esegesi dei testi e per la guida spirituale ad una buona contemplazione. Per questo ha un grande sviluppo il metodo basato sull'allegoria, cioè l'uso di scrivere e ragionare attraverso testi o discorsi in cui al significato logico e immediato delle parole si sottintendono altri significati diversi, utili per ragionare più profondamente. Un esempio di allegoria può essere l'uso di Dante nella Divina Commedia (Inferno I, 31-60) dell'immagine delle "tre fiere" per rappresentare i tre turbamenti fondamentali dell'animo umano: la superbia (il leone), l'avidità (la lupa) e la lussuria (la lonza o lince).

Clemente sottolinea che l'esistenza di Dio è una realtà accessibile alla ragione e parla di un "istinto" dell'uomo verso Dio, che quindi sarebbe un "animale religioso". Una retta intelligenza può arrivare a Dio partendo dalla bellezza del mondo e dall'attività degli esseri che lo popolano, in particolare dall'anima umana nella quale si riflette il divino.

Ciò nonostante la conoscenza della natura di Dio è al di là di ogni possibilità conoscitiva, per cui l'intimità divina è conoscibile all'uomo solo per rivelazione.

Clemente è un grande difensore dell'unicità di Dio contro l'eresia di Marcione che ritenendo inconciliabili l'infinita misericordia di Dio con la sua infinita giustizia, divideva il Dio "crucele" dell'A.T. dal Dio "buono" dell'N.T. Clemente, invece, afferma e argomenta che il Dio che salva è lo stesso Dio che crea.

A Clemente si deve anche la formulazione del concetto che il Primo Principio (Dio) dev'essere necessariamente infinito e che ciò che è infinito deve essere per forza unico. Con questo concetto combatteva il politeismo dei pagani.

Origene è posto a capo della scuola di Alessandria già da giovanissimo, segue la linea di Clemente approfondendola in molti punti.

Per quanto riguarda la capacità della ragione di comprendere l'esistenza di Dio e la sua unicità, che sono indotte nell'intelligenza umana dalla tendenza naturale dell'anima a Dio, ne trae gli sviluppi della dimensione morale dell'uomo e dell'esistenza di una legge naturale inscritta nel suo cuore.

Partendo dall'unicità di Dio, Origene riesce ad armonizzare gli attributi di Dio, anche quelli che sembrerebbero in opposizione. Tutto si armonizza nella bontà di Dio, che è fonte di tutti gli altri attributi. In Dio Bontà ed Essere si identificano. Proprio dalla bontà di Dio (o quindi se si vuole: dalla natura stessa di Dio) hanno origine la creazione e la redenzione, ed il male non ha origine da Lui ma dalla libertà umana.

Dio non può compiere il male, perché il suo agire è sempre guidato dalla bontà e dalla sapienza. (Potremmo dire, usando l'immagine di S. Ireneo: Il Padre non può fare il male perché agisce solo tramite il Figlio nello Spirito, ovvero, il Padre solo agisce attraverso Colui che solo salva e Colui che solo santifica, dunque non potrà mai fare il male).

Discutendo degli attributi divini dell'onniscienza e dell'onnipotenza, Origene conclude che il fatto relativo alla capacità di Dio di conoscere gli atti futuri non limita la libertà dell'uomo che non è infatti obbligato a compiere ciò che Dio ha deciso da sempre.

Origene segue lo schema trinitario di S. Ireneo: Il Padre è il Creatore e il principio di ogni cosa, il Logos è il mediatore, lo Spirito Santo è presente ovunque ci sia santità. Si oppone ai modalisti, cioè a coloro che ritenevano che le tre Persone divine fossero solo tre modi diversi di manifestarsi di un unico soggetto divino. Origene, per primo, differenzia la Trinità e chiama esplicitamente "Trinità" le "diverse personalità" del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, chiamandole insieme col termine greco di "*trias*" usato da S. Teofilo di Antiochia.

L'intera opera di Origene è vastissima e originale, ed ha un'importanza fondamentale in tutta la storia del pensiero cristiano, indubbiamente rappresenta il vertice della scuola alessandrina.

Il periodo delle eresie antitrinitarie e dei primi Concili.

Il monarchianismo. Nega la trinità di persone in Dio mediante la sistematica affermazione dell'unica persona del Padre, per difendere il cristianesimo dall'accusa di doteismo per il fatto di affermare che Cristo è Dio come il Padre.

Questa opposizione si compie tramite due vie: o negare che Cristo sia Dio o negare che sia un essere realmente distinto dal Padre.

Nel primo caso Cristo sarebbe un *uomo divinizzato*, cioè un uomo *adottato* da Dio come *figlio*, tanto che questo appellativo di "figlio" si può usare ma veramente non lo è davvero, perché in lui abita solo la "forza divina" (*dynamis*), non la divinità.

Nel secondo caso si afferma che certamente Cristo è Dio, ma si nega che sia *realmente* distinto dal Padre: Cristo sarebbe solo uno dei "modi" con cui il Padre si è rivelato. Questa eresia prende quindi anche il nome di *modalismo*.

Fu Tertulliano († 230 circa) a chiamare questi eretici col nome di *monarchianisti* (dal termine *monarca*) che affermano che c'è un solo Dio, un solo monarca, una sola persona che chiamiamo alternativamente Padre o Figlio o Spirito Santo; ma questa paternità non è vera perché il Figlio non è distinto da Padre e lo Spirito Santo non è distinto dalle altre due Persone.

Tuttavia occorre ben chiarire che in effetti la parola "monarchia" ha però un significato corretto in riferimento alla Trinità, nel senso che il Padre è il Padre effettivo; cioè è colui che genera il Figlio e spira lo Spirito Santo. Per questa ragione è l'unico "principio primo", la fonte e l'origine di tutta la Trinità. Quest'ultima forma di monarchia in Dio Trinità esiste effettivamente, lo testimonia tutta l'opera dei Padri.

Lo gnosticismo e il dualismo. Furono i movimenti eretici più potenti contro i quali dovettero lottare maggiormente i Padri dei primi secoli.

La *gnosi* (termine greco che si può tradurre nel senso di *conoscenza*) è una forma di setta che esisteva da prima del cristianesimo e in cui erano confluiti elementi di cultura ebraica, pensieri ellenici e dottrine varie di provenienza orientale, formando una miscela di idee eterogenee che otteneva l'apprezzamento di molti intellettuali dei secoli II°-IV°.

Dalle religioni-sette orientali lo gnosticismo ha preso la convinzione di un dualismo inconciliabile tra Dio e il mondo, tra lo spirituale e la materia, assieme alla teoria per cui il male aveva una origine che prendeva le mosse da una degradazione della divinità stessa. Dall'ellenismo e dall'ebraismo, specialmente dalla cabala, ha ricevuto il gusto per la speculazione intellettuale e per la dialettica.

Secondo gli gnostici l'uomo si salva per il fatto di prendere coscienza della sua parentela con la divinità e quindi del fatto d'essere superiore a questo mondo.

Anche in questa dottrina eretica c'è del vero; fin dai suoi primi passi la fede cristiana ha compreso sé stessa come una conoscenza, una illuminazione, un corretto uso dell'intelletto. Quindi la lotta dei Padri non è contro la gnosi cristiana ma contro lo gnosticismo, cioè contro quel movimento che accredita come vero un insieme incoerente di idee, e presume che ci si salvi unicamente attraverso una perfetta conoscenza di sé.

Secondo gli gnostici il mondo non è creato da Dio, anzi il mondo e Dio sono contrapposti in un dualismo irriducibile. Il mondo sarebbe il frutto di una degradazione interiore della divinità, il frutto del peccato della "Sofia divina". Il creatore non è Dio ma un "demiurgo" stolto e cieco, cioè un "essere divino" dotato di capacità generatrice, un semidio che dà il soffio vitale ad una materia informe che esiste già prima di lui.

Appare chiaro che secondo queste idee legate a miti pagani tutto l'insegnamento cristiano intorno al mistero di Dio e della salvezza, alla creazione del mondo, alla relazione tra Dio e il mondo, all'uomo come immagine di Dio, all'opera del redentore e alla salvezza umana, veniva sovvertito.

In quanto al mistero trinitario i Padri dovettero difendere, contro gli gnostici, soprattutto l'uguaglianza delle tre Persone divine e la verità che Esse non sono più di tre.

Il subordinazionismo ariano. Per gli ariani affermare che il Padre è fonte e origine di tutta la Trinità equivale ad affermare che esiste un ordine in Dio. Esiste una priorità del Padre, proprio in quanto è fonte della divinità del Figlio e dello Spirito Santo, dunque il Padre si può dire che sia *maggiore*, poiché da Lui procedono le altre due persone divine.

Infatti, chiamiamo il Padre la *prima* Persona, il Figlio la *seconda*, lo Spirito Santo la *terza*. Tuttavia questo ordine interno alla Trinità, che deriva dall'ordine dell'origine, non può significare una subordinazione sul piano della natura dell'essere divino, dove il Figlio è del tutto uguale al Padre perché è Dio da Dio, e così lo Spirito Santo. Sul piano della divinità non esiste una gradualità, una diversificazione, una subordinazione, tra le tre Persone divine.

Ario († 336), un prete della Chiesa di Alessandria, sosteneva che il Verbo era di natura inferiore al Padre, era una *cosa fatta*, una *creatura*.

Nelle idee di Ario si manifesta il pericolo che si manifesta nel portare sino all'estremo la differenza tra Verbo interiore e Verbo pronunciato che abbiamo visto parlando di Giustino.

Portando all'estremo questo concetto può apparire che il Verbo sia dipendente dalla volontà creatrice del Padre e quindi la sua esistenza dipenda dalla creazione del mondo.

Contribuiva a far errare Ario anche l'erronea interpretazione dell'Incarnazione, ritenendo che Il Verbo si unisca totalmente alla carne di Cristo, senza il mantenimento della distinzione delle due nature in Cristo (natura divina e natura umana).

Pertanto Ario pensava che il Verbo avrebbe patito nella sua stessa natura di Verbo divino le umiliazioni e i dolori della Passione, cosa incompatibile coll'immutabilità e l'impassibilità di Dio.

Quindi secondo questo ragionamento Ario conclude che Il Verbo non era Dio, ma una creatura.

Ario commette anche un altro errore fondamentale, ritiene che essendo Dio eterno deve essere necessariamente non generato, perché il generato è posteriore al generante e quindi non è eterno. Quindi per Ario un essere generato non può essere validamente Dio.

Ario non riesce a superare il concetto di generazione materiale e pensa che una generazione in seno alla divinità comporterebbe una divisione di Dio stesso, una sua suddivisione in due parti, cosa impossibile.

Quindi, per Ario, è assolutamente inaccettabile che si affermi che il Figlio è generato della *stessa sostanza del Padre*. Il Figlio per Ario non è di più di un mediatore, un essere intermedio tra la creazione e Dio.

Questa eresia fu la più dura e devastante che la Chiesa dovette affrontare e lo dimostra la storia travagliata del IV° Sec. La forza dell'arianesimo si spiega nel fatto di presentare una religione "razionalizzata" secondo il gusto e la cultura di quell'epoca e di quell'ambiente e con la perfetta simbiosi che esiste tra il pensiero di Ario e la più gran parte del pensiero greco antico che, in quel momento, si stava imponendo.

Gli Pneumatomachi (i *lottatori contro lo Spirito*). Alla subordinazione del Logos, che è la tesi strettamente ariana, seguì nella seconda metà del IV° Sec., l'affermazione della subordinazione dello Spirito Santo e quindi la negazione esplicita della sua divinità.

I suoi negatori sono conosciuti col nome di *pneumatomachi* o *macedoniani*, dal nome di Macedonio vescovo di Costantinopoli dal 342 al 259.

La discussione ariana fu talmente concentrata sulla questione della divinità del Verbo che la questione della divinità dello Spirito Santo non fu nemmeno sollevata.

In modo significativo il Credo di Nicea si limita alla semplice menzione dello Spirito dicendo "e nello Spirito Santo".

Era logico per gli ariani, i quali già negavano la divinità del Verbo, che a maggior ragione si negasse la divinità dello Spirito Santo che viene sempre nominato dopo il Verbo, ma il sorgere di una nuova eresia si palesò davvero solo quando coloro che negavano la divinità dello Spirito comparvero proprio tra i nemici di Ario. Costoro confessavano la divinità del Figlio, ma negavano la divinità dello Spirito Santo.

Il Concilio di Alessandria, celebrato nel 362, affermò esplicitamente l'uguaglianza dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio.

L'eresia si basava su tre punti: 1) se il Verbo è subordinato al Padre lo Spirito è subordinato al Figlio, 2) il Figlio è consustanziale al Padre perché è generato da Lui, ma lo Spirito non è generato né dal Padre né dal Figlio, quindi non può essere Dio, 3) lo Spirito non ha alcuna attività nell'opera della creazione quindi non è Dio. I punti 1 e 2 sono sostanzialmente ariani il 3 è macedoniano.

L'occasione per l'apparire di questa eresia fu la pubblicazione del Trattato sullo Spirito Santo di S. Basilio († 379) il primo dei grandi Padri cappadoci.

Gli pneumatomachi non accettavano che la gloria dello Spirito Santo fosse celebrata assieme a quella del Padre e del Figlio, non accettavano che si dicesse nella liturgia: "Gloria al Padre e al Figlio insieme con lo Spirito Santo". Basilio si difese partendo dal contenuto del mandato battesimale che colloca in eguaglianza di potere e di onore le tre Persone.

Questa eresia ebbe scarso seguito e fu contrastata dalla grande forza speculativa dei Padri che forgiarono il pensiero che portò alla definizione del Credo del Concilio di Costantinopoli del 381.

Da Nicea a Costantinopoli, il IV° Sec si può ricordare come: "Il secolo della Trinità".

Sia in Oriente che in Occidente questo secolo fu caratterizzato dal grande sviluppo della teologia trinitaria, nel 318 inizia lo scontro ariano, nel 325 il Concilio di Nicea afferma la perfetta divinità del Figlio esprimendola col termine greco "*homousios*" che significa: "*della stessa sostanza (del Padre)*", (quest'espressione greca solleverà dibattiti e eresie che continueranno per decenni,) il Concilio di Costantinopoli nel 381 conclude la "questione trinitaria", affermando la divinità dello Spirito Santo. Le grandi figure che permisero al cristianesimo il passaggio dalla grave crisi ariana alla chiarezza dei contenuti della fede trinitaria furono: Atanasio e i tre Padri cappadoci, Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.

Il Credo di Nicea deriva direttamente dalla formula battesimale usata in quei tempi dalla Chiesa di Cesarea, con qualche piccola aggiunta per contrastare l'arianesimo.

"Crediamo in un solo Dio, Padre Onnipotente, Creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unigenito di Dio, [generato dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre. Dio di Dio, luce di luce, vero Dio di vero Dio; generato e non creato, consustanziale al Padre]; per mezzo del quale tutte le cose furono fatte nei cieli e sulla terra. Il quale, per noi uomini e per la nostra salvezza, discese dal cielo, si è incarnato e si è fatto uomo; sofferto, è risuscitato il terzo giorno, è asceso al cielo e verrà a giudicare i vivi e i morti. E allo Spirito Santo.

Quelli che dicono: c'era un tempo in cui non c'era: prima che nascesse non c'era; fu tratto dal nulla; è di un'altra sostanza (*hypostasis*), di un'altra essenza (*ousia*), è stato creato; il Figlio di Dio è mutevole e soggetto a cambiamento, la Chiesa cattolica e apostolica li anatematizza".

Ha una notevole importanza comprendere che le aggiunte non sono una evoluzione della dottrina precedente ma solo l'esplicitazione del loro senso autentico.

Come poi testimonierà Atanasio, presente al Concilio come diacono del vescovo Alessandro di Alessandria, il termine "generazione" andava inteso secondo l'intenzione dei padri conciliari nel suo

senso proprio, come la generazione naturale. Il Padre, infatti, dona al Figlio la propria sostanza veramente e non lo crea o lo genera semplicemente per grazia.

La logica dell'aggiunta al testo precedente è la seguente: Gesù Cristo è il Figlio, quindi è generato, ma se è generato proviene dalla stessa essenza del Padre, ma se proviene dalla stessa essenza del Padre non possiede essenza propria; in quanto figlio ha la stessa natura del padre.

Il punto nevralgico del Simbolo di Nicea fu la parola "consustanziale", nel testo greco "*homousios*".

Per comprendere il problema occorre notare che in un primo momento questo termine significava solo che la sostanza del Figlio era la stessa di quella del Padre, senza specificare che questa sostanza fosse numericamente una e una sola.

Si crearono tre schieramenti: quelli che accettavano quest'espressione, quelli che la rifiutavano, e quelli che affermavano che tra Padre Figlio vi fosse solo una somiglianza.

Poiché con gli ariani si dibatteva solamente se la sostanza del Figlio fosse creata o no, si risolse il tema con l'uso del termine di natura filosofica e non scritturistica "consustanziale", ma questa parola non risolve anche il problema d'esprimere l'unità numerica della divinità e nemmeno essa specificava che la generazione del Padre fosse "eterna", quindi si può comprendere che per queste lacune implicite all'espressione scelta sorgessero interpretazioni diverse.

I difensori della corretta interpretazione del Credo di Nicea furono Atanasio in Oriente, nel frattempo divenuto vescovo di Alessandria, e Ilario di Poitiers in Occidente.

Alla complessità del dibattito teologico si unì in quel periodo la complessità della politica imperiale (il cristianesimo era religione di stato) e i diversi interessi ecclesiastici divergenti legati alle mutevoli fasi dell'Impero Romano, tanto che quel periodo fu ricordato nella Chiesa attraverso l'immagine della confusione che regna nel bel mezzo di una battaglia navale. Con il Concilio di Alessandria del 362 si iniziò a chiarire meglio la terminologia trinitaria e si affermò nella Chiesa il movimento teologico guidato dai tre Grandi Cappadoci.

Atanasio ha ben presente che le affermazioni ariane avevano un risvolto immediato nei confronti della salvezza cristiana; se il Cristo non è partecipe della divinità del Padre la sua opera di salvezza non è reale e dunque non esiste.

Il suo punto di partenza è l'Incarnazione e la divinizzazione dell'uomo. La teologia delle due nature, secondo la quale Gesù è perfetto Dio e perfetto uomo, forma la base solida da cui Atanasio discute con gli ariani.

Mentre Ario sosteneva che la divinità del Verbo non era possibile perché è generato, mentre Dio è eterno e immutabile, Atanasio rispondeva attraverso l'evidenza della comune realtà della vita cristiana e della liturgia sacramentale; infatti, la salvezza dell'uomo consiste nell'essere incorporato a Cristo nello Spirito Santo per avere così accesso alla vita eterna, ma se il Verbo non è Dio nemmeno Cristo è Dio e quindi la vita che ci viene comunicata (eucarestia) non è quella divina e non può essere quella eterna.

Atanasio difende a spada tratta l'unicità di Dio e la divinità del Verbo. Sa distinguere tra generazione umana e generazione divina, proprio quel che gli ariani non comprendono: "La sostanza del Padre non è mai stata imperfetta, come se le fosse stato aggiunto ciò che le è proprio (il Verbo). La generazione del Figlio non è come la generazione umana, posteriore all'esistenza del Padre. Infatti Egli è generato da Dio, ma venendo generato da Dio che è eterno, esiste da tutta l'eternità" (*Contra arianos* I, 14, 5).

Atanasio illustrando gli attributi di Dio (della Trinità), Lo descrive in questo modo: “Dio è semplice, infinito e privo di composizione, immateriale e incorporeo, eterno, immenso, che trascende il creato ma è vicino a tutti in ogni luogo” (*De Decretis Nicaenae synodi* 22 e 10). La sua idea di Dio che presenta agli ariani parte come inquadrata all’interno delle caratteristiche di immutabilità e semplicità, così come Ario avanzava la sua critica alla divinità del Verbo a causa dell’immutabilità di Dio Padre che verrebbe infranta dalla generazione.

A riguardo dello Spirito Santo Atanasio si limita ad affermarne la divinità, in linea con il Credo di Nicea. Quando alla fine del IV° Sec. la discussione con gli eretici si concentrerà su questo punto Basilio riprenderà il metodo di Atanasio per difendere la consustanzialità dello Spirito Santo partendo dalle considerazioni sulla dinamica della salvezza cristiana; se Lo Spirito Santo non è Dio, non può renderci partecipi della vita divina.

I Padri cappadoci, Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo.

Essi comprendono e formulano la fondamentale distinzione tra la “natura” della persona (in greco *ousía*), che caratterizza tutti membri della stessa specie, e “l’esistenza individuale” concreta della persona con tutte le qualità specifiche che la riguardano (in greco *hypóstasis*) e, forti di questa chiarezza di termini e del loro significato, riescono chiarire la realtà della Persona in Dio, offrendo una prima formulazione dottrinale dei tratti propri del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Percorrono una strada opposta ad Atanasio che era partito dall’unità di Dio per mostrare che il Figlio è della stessa “natura” del Padre; i Cappadoci partono dalla triplice realtà personale in Dio e sviluppano una teologia che distingue chiaramente tra “natura” e “esistenza individuale” in Dio, in modo tale da affermare la distinzione delle tre Persone senza intaccare la loro Unità divina.

Si tratta di comprendere bene che non si sta parlando di “una specie con tre rappresentanti”, come se l’essenza divina fosse un’entità indeterminata e, invece, la Persona divina fosse ciò che la determina e quindi si rende riconoscibile tramite ciascun membro della Trinità.

Gregorio di Nissa scrive un Trattato per spiegare perché diciamo *Dio*, al singolare, intendendo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che sono tre Persone in una sola natura, mentre quando parliamo di Pietro, Giacomo e Giovanni che hanno una sola natura e sono tre persone, usiamo il plurale *uomini*.

“ ... nonostante le caratteristiche proprie di ciascuna Persona, grazie alle quali si riconosce la distinzione delle ipostasi, per quanto riguarda invece l’immensità, l’ineffabilità, ecc. ecc. non c’è diversità alcuna nella natura vivificante, cioè nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo ... in loro si dà un mistero ineffabile di comunione e di distinzione. La differenza delle ipostasi non rompe la comunione di natura, e la comunione di natura non confonde le caratteristiche personali” (Gregorio di Nissa *Epistula* 38, 42-48, 83-87).

Basilio riesce invece a dimostrare che la natura di “ingenerato” è specifica del Padre, ed è ciò che lo distingue dal Figlio che invece è “generato”, mentre lo Spirito avrebbe la caratteristica di essere conosciuto nel Figlio e di ricevere con Lui la sostanza del Padre.

Quindi una prima formulazione delle proprietà personali delle divine Persone sarebbe: paternità, filiazione e forza santificante.

Questa “sosta davanti al mistero” che è caratteristica dei Padri Cappadoci è un passaggio fondamentale della teologia. Mentre gli ariani pretendevano di comprendere ed esprimere la natura divina, i Cappadoci affermano con forza l’impossibilità di parlare in modo compiuto e adeguato di Dio. Il Mistero di Dio è un mistero autentico, così che non smette di essere tale anche mentre lo si penetra.

Si tratta dell'affermazione fondamentale della supremazia dell'essere sul conoscere e della radicalità della trascendenza e dell'infinità di Dio.

Qui si apre anche la fondamentale distinzione tra *immanenza* ed *economia* in Dio, una cosa è la sua realtà intima e un'altra è il suo agire "storico" all'esterno della sfera trinitaria. Avendo presente questa differenza si possono distinguere i passaggi scritturistici che si riferiscono al Figlio eterno e alla sua natura divina, da quelli che parlano di Cristo nella sua natura umana; tipico degli ariani era invece fare molta confusione in questo.

Questa chiara distinzione tra essere ed agire, tipica di Basilio e Gregorio di Nissa, permette di non attribuire a Dio gli aspetti della natura umana di Cristo, ma proprio grazie a questa possibilità di distinguere ci è possibile parlare delle Persone divine e dell'immanenza, in quanto "l'agire segue l'essere".

Sono loro a formulare il concetto teologico dell'unità di azione nella Trinità.

Proprio perché Padre, Figlio e Spirito Santo sono un unico Dio in un'unica natura e ogni Persona interviene secondo le sue caratteristiche. Ogni azione divina parte dal Padre come sua origine e principio, viene realizzata mediante il Figlio e, infine, giunge a perfezione nello Spirito.

Nascono dalle riflessioni dei Padri Cappadoci le formule trinitarie: "*dal Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo*".

Sempre ai Cappadoci si deve la conclusione che è necessario introdurre una numerazione in Dio, problema che già si era sfiorato sin dai tempi di Giustino, dunque Dio è "uno e trino" e questo è un mistero ineffabile la cui formulazione è possibile grazie ai concetti di *ousia* e *ipostasi*.

A Gregorio di Nazianzo dobbiamo un testo riassuntivo molto eloquente che mette bene in evidenza il ruolo delle relazioni tra le Persone divine: " Il Padre è Padre senza principio perché non procede da nessuno. Il Figlio è Figlio e non è privo di principio, perché procede dal Padre. Ma se parli di principio nel tempo, anche Lui è senza principio, perché è il Creatore del tempo e non è sottomesso al tempo. Lo Spirito Santo è Spirito di verità, che procede dal Padre ma non alla maniera della filiazione, perché non procede per generazione, ma per processione".

Il progresso teologico portato dai Cappadoci, con l'introduzione dei concetti di natura e persona, permise da quel momento in poi di riferirsi senza equivoci alla Trinità. Sia in ambito greco che latino si imposero le formule: "*Una natura e tre Persone*" per indicare la Trinità, e "*Una Persona e due nature*" per indicare il Cristo.

Ai Padri Cappadoci si devono anche i progressi nella dottrina sullo Spirito Santo. Basilio fu il primo a scrivere un trattato sullo Spirito Santo il cui contenuto fu un decisivo contributo di partenza nell'ambito del Concilio di Costantinopoli. Da lui viene introdotto il concetto che permette di distinguere la differenza della processione dello Spirito Santo dal Padre rispetto alla generazione del Figlio dal Padre: lo Spirito è come il soffio della bocca di Dio Padre e identifica questa processione nella "spirazione", che è cosa diversa dalla "generazione" del Figlio.

Da quest'idea iniziale si apriranno successivi sviluppi che porteranno a identificare lo Spirito come Colui che "procede per amore".

Il Credo Niceno-Costantinopolitano

Il Concilio di Costantinopoli nel 381 definì la divinità dello Spirito Santo ed emanò il testo del Credo che, con il Concilio di Calcedonia nel 451, divenne la formula del Credo accettata da tutta la Chiesa universale, che è la formula normalmente usata oggi nella S. Messa.

Per quanto riguarda la parte relativa allo Spirito Santo il testo recita:

Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti.

Lo Spirito Santo possiede la santità assoluta che gli permette di santificare gli uomini; affermando la fede nello Spirito Santo la Chiesa afferma la fede nella propria santità e nel potere santificante del battesimo.

Il Simbolo attribuisce allo Spirito Santo un nome divino (Signore), delle funzioni divine (dare la vita), una origine immanente (procede dal Padre e dal Figlio) e per conseguenza detiene un'eguaglianza nell'adorazione dei fedeli. La Scrittura non lo chiama mai Dio, ma se ci riferisce a Lui con questi attributi non può esserci dubbio sulla sua divinità, ribadita dal fatto che ha parlato per mezzo dei profeti.

La questione del *Filioque*, secoli più tardi, riporterà l'attenzione generale sul testo del Credo Niceno-Costantinopolitano.

Lo sviluppo della teologia trinitaria nel mondo latino

La teologia trinitaria latina ha sue caratteristiche ben definite anche se indubbiamente ha le sue radici nella teologia greco-orientale, basti pensare che tutti i contenuti dei Concili celebrati in oriente sono stati ben recepiti anche in occidente.

Si usa dire che la differenza tra le due vie teologiche sia posta nel fatto che in oriente si sia privilegiato lo studio delle Persone divine, mentre in occidente si sia riflettuto di più sulla sostanza divina, ma si tratta di una semplificazione eccessiva.

Le figure di maggior spicco, quelle che tracciano la linea dello sviluppo del pensiero occidentale sono: Tertulliano († dopo il 220), Novaziano († 257) il primo autore di un trattato intitolato *De Trinitate*, Ilario di Poitiers († 336) che è il miglior conoscitore occidentale delle dottrine orientali, Agostino († 430) il più grande dei Padri latini, il cui influsso persisterà per molti secoli successivi.

Tertulliano contribuisce in modo importante grazie alla genialità del suo modo di esprimersi, infatti conia delle formulazioni verbali che poi resteranno per sempre nella terminologia teologica: è il primo ad usare il vocabolo *Trinitas* per esprimere il mistero divino. Conia la felice espressione: "La Trinità di una sola divinità, Padre, Figlio e Spirito Santo". Si deve a lui la distinzione latina tra *substantia* e *persona*, il parallelo di quella greca tra *ousía* e *hypóstasis*.

Tutto il ragionare di Tertulliano muove dalla "*regula fidei*", cioè il mantener sempre integro il rispetto di tutto ciò che si fonda sulla confessione della fede battesimale, sulla coerenza con la preghiera cristiana e sui Simboli (Credo) approvati dalla Chiesa.

Lo schema della sua dottrina trinitaria, esposta secondo la *regula fidei*, appare nel suo *Adversus Praxean* (Contro l'eretico modalista Prassea), ed in sintesi vi afferma che:

1. La regola della fede indica che in Dio c'è una sola sostanza e tre persone, le quali posseggono uguale dignità.
2. Queste tre persone si differenziano non perché sono diverse, ma perché sono distinte nell'ordine.
3. La Trinità delle Persone non invalida in nulla l'unicità di Dio, perché le altre due Persone procedono dal Padre.
4. La seconda Persona è la parola (in lat. *sermo*) del Padre e la terza è lo Spirito Santo.

5. Non c'è che un solo Dio, cioè una sola sostanza divina, in quanto il Padre è l'origine della Trinità. (Tertulliano esprime questa verità tramite un linguaggio ancora inesatto: "Il Padre è tutta la sostanza, il Figlio ne è una derivazione e una porzione" e dice ciò secondo il senso immediato di Gv 14, 28: "Il Padre è più grande di me").

Tertulliano è il primo ad utilizzare il termine *persona* per esprimere la distinzione fra i tre della Trinità, ed usa un vocabolo del linguaggio giuridico: ciascuno è considerato un "titolare" dell'unica sostanza. Ovviamente non usa ancora il termine *persona* con tutta la carica filosofica che poi assumerà in futuro e non cerca di approfondire teologicamente la "personalità" di ciascuna delle tre Persone divine.

Questo passo è già comunque un grande progresso, perché oppone la Trinità delle Persone all'unità della sostanza utilizzando due termini distinti per esprimere ciò che è comune e ciò che è distinto in Dio; è non è solo una questione di terminologia ma di effettiva realtà.

Da qui comincia a profilarsi nella teologia latina la formula fondamentale: "tres personae, una substantia", che sarà così importante. Tertulliano afferma una sola sostanza in tre che sono "tra loro uniti": "unam substantiam in tribus cohaerentibus".

Dopo Novaziano che, per combattere i monarchiani, redasse la prima sintesi occidentale della dottrina trinitaria inaugurando la serie dei tanti trattati intitolati *De Trinitate (Sulla Trinità)*, anche Ilario di Poitiers scrisse l'omonima opera che costituisce la pietra miliare di tutta la teologia.

Ilario è un contemporaneo di Atanasio e Basilio; nacque nel 310 a Poitiers, nel centro della Francia, vi divenne vescovo nel 350, sei anni dopo per la sua lotta contro gli ariani fu esiliato in Frigia (Anatolia centrale, oggi parte della Turchia), dove conobbe direttamente le dispute teologiche orientali a seguito del Concilio di Nicea. Qui comporrà la sua opera in 12 volumi al cui centro è la questione del rapporto tra le prime due Persone divine, mentre le questioni relative allo Spirito Santo resteranno più marginali e sfumate.

Il punto di partenza della sua riflessione è costituito dal Nuovo Testamento, in particolare i testi relativi al battesimo di Gesù e al mandato battesimale agli apostoli.

Il suo principio fondamentale è che l'unità di Dio non implica che Dio sia un Dio solitario, ma piuttosto una comunione di sostanza tra il Padre e il Figlio.

La loro relazione si può comprendere approfondendo il concetto di "generazione": il Figlio non è fatto dal nulla, né da una materia preesistente, e il padre dà tutta la sostanza la Figlio senza perdere nulla di sé, perché non si tratta di una "transfusio", ma di una "aeterna generatio".

Per questo "l'unica natura divina" esiste "in entrambi" come: "vivo dal vivente", "vero dal vero", "perfetto dal perfetto".

Ilario afferma come sia impossibile che ci sia stato un momento in cui il Figlio non ci fosse e il Padre non fosse tale, né che in Dio mancasse il pensiero (Logos).

Contrappone felicemente i concetti di "unità di natura" e di "diversità delle persone": Padre e Figlio hanno "un'unica natura indifferenziata e indivisa", "una natura uguale", "una unità naturale", "una natura non divisa". La distinzione tra le Persone non implica una separazione, ma tra Padre e Figlio c'è perfetta comunione di sostanza, tanto che sono "un solo Dio entrambi" nella perfetta reciprocità esistente tra loro. Dio dunque è "uno, ma non solitario".

Questa reciprocità è possibile perché la sostanza divina è "numericamente una" e perché la processione dal Padre è spirituale e non materiale.

Per questo si dice che: "il Padre permane nel Figlio e vice versa" "non è questa la condizione delle nature corporee, cioè che siano l'una nell'altra, che abbiano perfetta unità nella natura sussistente,

ma che la permanente generazione dell'unigenito sia inseparabile dalla verità della divinità paterna. Ciò è proprio solo del Dio Unigenito".

Ilario fa qui riferimento alla dottrina, che diverrà poi fondamentale nella teologia trinitaria, della "circuminsessio" "la reciproca immanenza (una realtà legata intimamente ad un'altra) delle persone della Trinità, per cui ciascuna è nell'altra e viceversa".

Ilario dice sinteticamente del Padre e del Figlio: "L'uno nell'altro, così che non vi sia altro in entrambi".

La dottrina dello Spirito Santo è meno sviluppata, "procede" dal Padre ma il modo della processione non è indicato. Lo Spirito Santo è "dono e "pegno" di Dio agli uomini per la loro santificazione e per questo non può essere confuso con il Padre né con il Figlio che lo invia.

Ilario non lo nomina usando il termine "persona", forse perché teme che possa sembrare anche Lui un "generato", ma quando descrive le sue azioni esse corrispondono ad azioni personali.

Con Agostino si raggiunge il vertice del pensiero patristico latino e si incontra uno dei più grandi geni dell'umanità; è impossibile dire adeguatamente quanto abbia influito sulla storia della filosofia e della teologia.

Nasce a Tagaste, una città dell'attuale Algeria, nel 354 e sua madre Monica lo alleva nella fede cristiana. Ricevette una formazione classica a Madaura, una città romana della Numidia, dove la sua fede cristiana si raffreddò. Nel 371 studiò retorica a Cartagine. Nel 373, leggendo l'*Ortensio* di Cicerone si dedicò alla filosofia e aderì al manicheismo. Nel 374 tornò a Tagaste e le sue relazioni con il manicheismo si allentarono gradualmente sino al 383, quando a Roma divenne scettico (abbracciò la filosofia del dubbio).

Nel 384 si trasferì a Milano per lavorare come professore di retorica. Per due anni assistette ogni domenica alla predicazione di Ambrogio, che seppe risolvere i suoi problemi circa l'origine del male. Nel 386 si convertì nuovamente al cristianesimo e iniziò uno studio sui filosofi neoplatonici e su Paolo.

Decise di abbandonare la professione di retore e di rinunciare al matrimonio preparandosi al battesimo che ricevette nella notte del sabato santo del 387 da Ambrogio.

Nello stesso anno fa un viaggio in Africa e poi torna a Roma da dove infine rientra a Tagaste nel 388 e vi conduce una vita cenobitica assieme ad alcuni amici. Nel 391 è ordinato sacerdote ad Ippona e, probabilmente nel 395, è ordinato vescovo ausiliare di Valerio, il titolare della stessa città.

Nel 396 Valerio muore e Agostino diviene il suo successore. Scrive le sue opere principali tra il 400 e il 430, quando muore nella sua città durante l'assedio dei Vandali.

Le principali linee del pensiero di Agostino sono:

1. invito all'interiorità: nell'uomo interiore dimora la verità.
2. principio di partecipazione: "ogni bene o è Dio o procede da lui".
3. principio di immutabilità: l'essere vero è l'unico immutabile e assolutamente semplice.

Basandosi su questi tre principi Agostino formula la sua filosofia e teologia che ha due precisi poli di riferimento: Dio e l'uomo.

Dato che l'uomo è immagine di Dio Agostino studia l'uomo per conoscere Dio e studia Dio per conoscere l'uomo: "Oh Dio, che sei sempre il medesimo, che mi conosca e che ti conosca!".

Non ebbe mai dubbi sull'esistenza di Dio e descrive qual è l'itinerario della mente umana verso Dio attraverso molti argomenti cosmologici, psicologici e morali, che seguono tutti lo stesso schema: dall'esteriorità all'interiorità, dall'interiorità alla trascendenza.

Il suo programma è: “rivolgiti al mondo, ritorna alla tua interiorità e trascendi te stesso” (*Confessioni* X, 6, 9).

A partire dalla bellezza del mondo l'uomo riconosce sé stesso come essere che esiste, che pensa e che ama; per questo può ascendere a Dio attraverso il cammino dell'essere, della verità e dell'amore: “non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi pertanto là dove si accende il lume stesso della ragione” (*De vera religione* 39, 72, 12-16).

Oltre agli argomenti che muovono dall'ordine, dalla bellezza e dalla contingenza del creato, Agostino approfondisce la via psicologica, arrivando ad affermare l'esistenza di Dio a partire dalle idee universali e necessarie presenti nella nostra mente. In noi si trovano l'idea di sapienza e di giustizia, che ci trascendono e che rinviano a Dio come principio d'ogni essere e ogni conoscenza (*Confessioni* 7, 10, 16).

L'uomo scopre nei suoi atti spirituali (nel suo pensare e nel suo volere) verità eterne e necessarie, che permangono tali anche se le neghiamo.

Esse in ogni caso rimangono presenti, in una dimensione che è al di fuori dello spazio e del tempo: al di là dell'imperfetto attingiamo al perfetto, oltre il relativo troviamo il senso dell'assoluto e dietro l'umano il trascendente.

Agostino non giunge a Dio attraverso il principio di causalità, cioè risalendo dal basso verso l'alto, ma procede in direzione opposta in quanto Dio si rende visibile nei suoi riflessi di verità, bellezza e bontà in ogni cosa creata.

Tutto si basa sul fatto che Dio è il fondamento concreto e logico di ogni bene e di ogni verità.

Tutto, quindi, poggia sulla comprensione della verità concreta, cioè sulla verità come realtà esistente al di fuori dell'intelligenza umana e ad essa superiore.

Per esempio, la verità $7+3 = 10$ è universale, uguale per tutti, eterna, puramente intellegibile. La ragione non giudica queste verità, ma piuttosto sono proprio queste verità che giudicano la rettitudine della ragione e sono norma del nostro giudicare.

Sono verità eterne perché si trovano in Dio come idee eterne. Agostino interpreta la dottrina platonica delle idee esemplari in senso cristiano, dandole dimensione trinitaria. Dio è creatore di ogni cosa, per cui in Lui devono esserci le idee di ogni cosa. Per la stessa semplicità di Dio, queste idee si identificano con l'essenza divina.

In questo modo tutti gli esseri sono immagine di Dio, in quanto sono stati fatti secondo le idee esemplari, ma l'anima umana lo è più di tutti, poiché è immagine della Trinità stessa: è una *mens* (cioè un'intelligenza), dalla quale sgorga una conoscenza (*notitia*), le quali sono unite in un rapporto d'amore. Quindi è possibile risalire dall'interiorità umana a Dio, grazie agli atti di conoscenza e amore.

La vita dell'anima come analogia della Trinità è sviluppata da Agostino per mezzo delle due triadi: “*Mens, notitia, amor*” e “*Memoria, intelligentia, voluntas*”; osservando queste attitudini della mente (o spirituali) che, pur essendo diverse in sé, agiscono e interagiscono simultaneamente così che ciascuna sia in sé stessa ma tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due e le altre due in ciascuna e, di conseguenza, tutte in tutte” (*De Trinitate* IV, 2) Agostino analizza un'immagine analogica della Trinità.

Agostino sviluppa anche una fondamentale teologia della storia, fondata sulla fede nell'azione di Dio nel mondo e quindi sulle possibili cause/soluzioni del problema del male che nel mondo esiste.

1. La necessaria imperfezione della creatura: in quanto l'essere creati indica che non si possiede la pienezza dell'essere – si ha la perfezione ma senza identificarsi con essa come invece avviene in Dio – si rimane esposti e vulnerabili al male, pur essendo un bene l'essere creati, per la parte di bene che Dio dona alla creatura.
2. Agostino cerca di spiegare il male morale, che è il vero male, in quanto il male fisico è solo relativo. Ne individua la causa nella libertà umana, che era negata dai manichei. Il peccato sorgerebbe, allora, dall'imperfezione della libertà umana, che non è stata creata perfetta. Contro i pelagiani difende con forza la necessità della grazia perché l'uomo operi il bene.
3. Infine Agostino proclama insistentemente Dio Signore della storia: il *De civitate Dei* non è altro che una grande riflessione sull'azione della provvidenza divina nella storia, accompagnata dall'affermazione che sono veramente gli uomini a fare la storia stessa. La provvidenza rispetta la libertà umana. Dio è immutabile, perfetto ed eterno, per cui non può essere confuso con la storia, e porterà a compimento il suo disegno, nonostante il male.

Con Agostino si tocca il vertice della teologia trinitaria latina antica. Il suo pensiero influenzerà in modo decisivo tutti gli sviluppi futuri della riflessione occidentale.

L'opera più importante è il *De Trinitate*, in quindici libri composto in due tappe tra il 399 e il 412 i primi dodici e tra il 420 e il 426 gli ultimi tre. Agostino insiste molto sull'incomprensibilità del mistero di Dio e proprio per questo indica la via dell'interiorità dell'uomo come unico cammino valido. Tutto è dominato dal suo ideale di adorazione e amore a Dio e parte considerando l'azione di Dio nell'anima, quindi con la ricerca delle tracce di Dio in sé stessi.

Partendo dalla tradizione delle linee essenziali della dottrina trinitaria elaborate prima di lui, Agostino sviluppa un pensiero di ampia portata assegnando un ruolo fondamentale alla relazione tra le Persone divine: l'unità si riferisce alla natura divina, mentre la distinzione personale si riferisce alle loro relazioni. Per questo gli attributi divini relativi all'essenza divina vanno espressi al singolare (Dio è buono, santo ...) mentre bisogna esprimersi al plurale per quanto riguarda le tre Persone perché sono in relazione e non da sole.

Agostino sostiene l'unità di azione delle Persone divine quando agiscono al di fuori dell'ambito trinitario (ad es. nella salvezza dell'uomo, nella creazione ...) proprio a causa dell'unità della loro natura divina. Sottolinea con forza la struttura metafisica dell'essere razionale, proprio in quanto immagine di Dio (Gn 1, 27). L'uomo non è solo corpo ma anche, intelligenza, conoscenza, creatività ... e spirito con i suoi doni spirituali e, infine, è un essere dotato di anima; la sua struttura "metafisica" è formata da questo insieme complessivo.

Sviluppa, partendo da questo aspetto, una analogia psicologica dell'umano che risalendo dalla triade del livello sensibile dell'operare umano (*memoria, intelligentia, voluntas*) risale al suo livello spirituale (*mens, notitia, amor*), per giungere sino alla analogia più alta del rapporto umano con Dio (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor in Deum*) cioè all'ambito della pura contemplazione mistica.

La sua attenta disanima passa così dalle azioni conseguenti al pensiero volontario dell'essere razionale sino alla elevazione dell'animo umano causata dalla grazia di Dio, ed esprime una riflessione che è anche un monito: "Dunque questa trinità dello spirito non è immagine di Dio, perché lo spirito ricorda sé stesso, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere ed amare Colui dal quale è stato creato. Quando fa questo diviene sapiente. Se non lo fa, anche quando si ricorda di sé, si comprende e si ama, è insensato. Si ricordi dunque del suo Dio, ad immagine del quale è stato creato, lo comprenda e lo ami" (*De Trinitate* XIV, 12, 15).

Anche se Dio è sempre nell'uomo l'uomo non è sempre in Dio, infatti vivere in Dio significa ricordarsi di Lui, conoscerlo ed amarlo. Ciò equivale a rinnovare l'immagine divina in noi, poiché con questa memoria, questa intelligenza, questa volontà si partecipa a quella vita nella quale Dio si conosce e

si ama. L'uomo, dunque, compie veramente sé stesso solo come santo, cioè partecipando pienamente alla vita intima di Dio, quindi così accede davvero alla conoscenza e all'amore.

Nell'introdurre queste analogie Agostino sa bene che sono solo delle immagini, pur tuttavia cerca di rappresentare la Vita (divina) con la vita (umana), la Vita vera di Dio Uno e Trino con quella partecipazione ad essa che Dio ha concesso all'uomo creandolo, ed elevandolo verso di Sé.

Nella sua teologia le tre Persone sono distinte solo da ciò che hanno di relativo tra loro.

Le si chiama Persone non perché con questo termine si esprima adeguatamente quello che sono, ma perché non si trova un termine migliore: "Tuttavia se ci si chiede che cosa sono questi Tre, dobbiamo riconoscere l'insufficienza estrema del linguaggio umano. Certo si risponde: tre persone, ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere questa realtà" (*De Trinitate* V , 9, 10)

Negli scritti di Agostino i nomi propri di ciascuna Persona sono tre:

1. la prima Persona si chiama *Padre, Principio e Non generato*, tutti e tre sono nomi relativi: "Dunque il *Padre* è chiamato così in senso relativo, pure in senso relativo è chiamato *principio* o forse con un altro nome. ma lo chiama Padre in relazione al Figlio, principio invece in rapporto a tutto ciò che da lui proviene" (*De Trinitate* V, 13, 14) Anche il nome *non generato* è relativo, poiché è relativo all'appellativo generato.
2. la seconda Persona ha come nomi *Figlio, Verbo, Immagine*: questi nomi sono equivalenti fra loro e si chiariscono l'un l'altro, perché Figlio è Figlio in quanto Verbo, e il Verbo è Verbo in quanto Figlio. Lo stesso si deve dire del nome di *Immagine*, perché il Verbo è Immagine in quanto Figlio.
3. la terza Persona è detta *Spirito Santo, Dono, Amore*. I nomi dello Spirito sono i più difficili, perché si possono applicare anche alla sostanza. Dio infatti è spirito, è santo, è amore. Per questo Agostino giustifica l'applicazione di questi nomi alla terza Persona a partire dall'economia: se è lo Spirito che distribuisce i Doni di Dio (cfr. 1 Cor 12, 11), Lui stesso è il Dono nell'intimità trinitaria; se è lo Spirito a diffondere l'amore nei cuori (cfr. Rm 5, 5), Lui stesso è l'Amore della Trinità.

A ragione si è detto che la pneumatologia è l'ambito trinitario nel quale è più rilevante il contributo di Agostino.

La fine dell'epoca patristica

Il momento culminante del pensiero teologico si raggiunge in Oriente nel IV° Sec. con i Cappadoci e in Occidente nel IV-V° Sec. con Agostino. Nei secoli successivi non si nota la presenza di maestri di grande importanza e i vari autori, in sostanza, si limitano a ripetere e rielaborare le questioni già trattate in precedenza. Probabilmente questo avviene anche perché la pressione sul cristianesimo causata dalle varie eresie viene a mancare, non ne sorgono più delle nuove e a quelle esistenti avevano già risposto esaurientemente i Concili antichi e quindi la dottrina trinitaria era ora ben espressa nei Simboli della fede.

Tra gli autori di questo periodo, che trattino in modo importante le questioni su Dio, si segnalano in Oriente: Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore († 662), Giovanni Damasceno (†750) con il quale si conclude la Patristica Orientale; in Occidente: Leone Magno († 461), Severino Boezio († 525),

Fulgenzio († 533), Cassiodoro († 570-578), Gregorio Magno († 604) e Isidoro di Siviglia († 636) con il quale si chiude la Patristica Occidentale.

Val la pena di segnalare il caso di Dionigi Areopagita o più precisamente dello Pseudo-Dionigi, è un autore di cui non si conosce esattamente l'identità e il tempo in cui visse, ma durante una discussione tra teologi ortodossi avvenuta a Costantinopoli nel 532 fu spesso citato un corposo complesso di opere che vennero utilizzate nella discussione e che venivano attribuite a Dionigi Areopagita, che fu addirittura un convertito di Paolo (At 17, 34).

Queste opere furono poi anche tradotte in latino e percorsero in lungo e in largo tutto il Medioevo e furono commentate da molti teologi, ma la critica successiva ha provato che risalgono agli inizi del VI° Sec. e, probabilmente, sono opera di un certo Proclo.

In esse lo Pseudo-Dionigi sostiene che non si debba indagare con la ragione qual è la natura di Dio, dato che Dio è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo pensare di Lui. Con l'espressione di questo concetto ci troviamo di fronte alla più energica formulazione della "teologia negativa" come principale e migliore via di indagine su Dio, concetto che tanto influenzerà il pensiero e la spiritualità cristiana successiva e che è ben presente anche nella ricerca teologica attuale.

La teologia negativa è il metodo di cercar d'arrivare fino a Dio basato sulla negazione in Lui di quegli attributi che si trovano nelle cose create: Dio non è né l'anima, né l'intelligenza, né la materia, né il corpo ...

Per dare un esempio "letterario", questo è il metodo d'indagine usato dal famoso personaggio dell'investigatore Sherlock Holmes, il quale eliminando gradualmente tutto quello che non ha relazione con il delitto pur apparendo sulla sua scena, arriva infine a comprendere quale sia la sua soluzione.

La Sacra Scrittura lo chiama con molti nomi, dice che Dio è: vita, luce, verità, e questo è così perché pur essendo Dio in sé stesso inaccessibile e ineffabile, è anche la fonte di tutto ciò che esiste, di tutto l'essere e di tutto il bene che c'è nel mondo.

Per questa ragione, secondo lo Pseudo-Dionigi, si può affermare che Dio non ha nessun nome e che li ha tutti, compresi gli opposti.

La teologia negativa dello Pseudo-Dionigi consiste, quindi, nel ricercare Dio cancellando tutto quanto appartiene al mondo creato e concentrandosi solo su ciò che è al di sopra di quanto è creato. Questo autore sostiene anche la via della teologia mistica, della ricerca attuata nel totale abbandono di sé in Dio.

Un altro concetto che avrà un grande seguito nella teologia lo esprime Giovanni Damasceno.

Data per assodata l'esistenza di Dio, cosa possiamo conoscere di Lui?

1. "Quali cose possiamo intendere e affermare di Dio: "Che Dio non ha principio e non ha fine, che è eterno, sempiterno, increato, immutabile, libero da ogni alterazione, semplice, senza composizione, incorporeo, invisibile, impalpabile, incircoscritto, infinito, che supera ogni conoscenza, che è superiore a ogni pensiero, incomprendibile, buono, giusto, creatore di tutte le creature, onnipotente, che tutto contiene, che tutto vede, tutto prevede, tutto decide con potenza e, infine, che è giudice. Sappiamo e confessiamo tutte queste cose. Ed anche che è l'unico Dio, cioè una sola sostanza". (*De fide orthodoxa* 1. 2, 12-19)
2. Che cosa non possiamo né intendere né affermare di Dio: "... tuttavia, cos'è la sostanza di Dio, in che modo si trova presente in tutte le cose, come Dio è generato o procede da Dio (...) queste cose né le conosciamo né siamo capaci di spiegarle". (*De fide orthodoxa* 1. 2, 38-42)

Ci sono in Dio tre Persone perfette e sussistenti, che non si possono considerare “parti di Dio”, “parti di una sostanza divina”, ma ciascuna è tutta la sostanza divina.

Per questa ragione non si deve affermare che la sostanza divina appartiene a tre Persone, ma che “è in tre Persone”. Cioè ciascuna di esse deve essere considerata come Dio tutto intero.

Il Damasceno, con forza, sostiene la “pericorese o circumsessione”, nella quale si manifesta l’unità di sostanza: “Queste Persone sono l’una nell’altra, non per confondersi, ma per contenersi mutuamente, conformemente a questa parola del Signore: *Io sono nel Padre e il Padre è in me (Gv 14, 10)*. Queste Persone sono unite senza confondersi, ma contenendosi l’una nell’altra. Esiste tra di loro uno stare una Persona nelle altre due senza mescolanza né confusione, in virtù della quale non sono né separate né divise nella sostanza; in una parola la divinità è indivisa in ciascuno degli individui”. (*De fide orthodoxa* 1. 8, 230)

La circumsessione è l’espressione dell’unità con la quale le tre Persone sono il medesimo e unico Dio, la divinità si trova indivisa in ciascuno degli individui divini.

La ricerca medioevale

Il Medioevo raccoglie la grande eredità patristica, ed in Occidente soprattutto il pensiero di Agostino, ma lo recepisce con una mentalità nuova che si caratterizza con l’entusiasmo per i risultati già raggiunti in precedenza, ma ne fa il punto di partenza per una nuova attività rigorosa e razionale.

Si inaugura una ricerca che, partendo dalla fede e dalla conoscenza ottenuta solo per analogia del mistero di Dio, si spinge nell’approfondimento guidato dalla “*ratio*” (ragione, capacità di ragionamento) verso un più alto livello di penetrazione e sistematizzazione della verità di Dio.

Se il frutto del lavoro dei Padri era stata una cultura cristiana, adesso si cerca di costruire le fondamenta di una civiltà cristiana, che ha al centro Dio Trinità, così come al centro della città medievale si trova sempre la cattedrale cristiana, che è il simbolo stesso di tutta la città.

Di questo appassionante periodo, nel quale la formulazione speculativa del mistero trinitario raggiunge il suo massimo splendore e si può ben dire che in questo campo il Medioevo fu tutt’altro che un “Secolo oscuro”, i nomi più importanti sono: Anselmo di Canterbury († 1109), Riccardo di San Vittore († ca. 1173), Alessandro di Hales († 1245), Bonaventura († 1274) e Tommaso d’Aquino († 1274).

Il pensiero di Anselmo di Canterbury ha caratteristiche di grande originalità ed è un chiaro esempio di sforzo razionale nel panorama della teologia dei suoi tempi.

Il suo argomento più famoso è la dimostrazione dell’esistenza di Dio attraverso il metodo “ontologico”.

Anselmo non parte dall’intuizione della divinità, ma dal “*contenuto dell’idea stessa di Dio*”, non afferma che l’uomo conosce immediatamente Dio, ma solamente che l’uomo ha l’idea che Dio è ciò che di più perfetto si può pensare.

Come argomenta Anselmo: tutti gli uomini esprimono con il concetto di Dio l’essere più perfetto che si può pensare o immaginare. Ora, se questo essere mancasse dell’esistenza, non sarebbe il più perfetto che si può pensare, perché mancherebbe della perfezione dell’esistenza, quindi nel concetto stesso di Dio è già compresa la sua esistenza. Di conseguenza, l’esistenza di Dio è evidente per tutti gli uomini che comprendono ciò che significa la parola Dio.

La critica comune contro questo argomentare è che salta un po’ arbitrariamente dall’ordine delle idee all’ordine della realtà, dall’astratto al concreto.

Ma, occorre fare bene attenzione, Anselmo ha ben chiaro questo pericolo e afferma che questo modo di ragionare lo si può usare solo con "l'idea di Dio"; solo l'idea di Dio può giustificare una simile conclusione del ragionamento, perché il concetto di *essere più perfetto che si può pensare* ha delle caratteristiche così particolari che permettono questo ragionamento.

Per Anselmo, ed è assai difficile sostenere il contrario, *Dio è l'idea suprema*, che è necessaria alla corretta formulazione dell'intero pensiero umano e nella quale il pensiero trascende sé stesso.

Si comprende meglio il concetto di Anselmo se lo si colloca nel contesto del pensiero agostiniano a cui fa riferimento. Il concetto di Dio è un "*concetto limite*", infatti, Dio non si può pensare come non esistente senza formulare una contraddizione perché il concetto di Dio comprende la sua esistenza; quindi ne deriva che o si deve pensare che è assurdo che esista o si deve pensare che esista, ma anche questa dualità non è vera se chi ragiona è una persona che ha fede.

L'Arcivescovo di Canterbury è un uomo di fede, infatti definisce il lavoro teologico "*fides quaerens intellectum*" cioè: *è la fede che cerca di comprendere!*

Un'altra celebre argomentazione di Anselmo riguarda la presunta incompatibilità tra il Mistero della Trinità e la ragione umana.

Usa le ormai tradizionali distinzioni tra natura e persona e, quindi, tra ciò che è assoluto e ciò che è relativo, per affermare che non esiste incompatibilità perché non si afferma che in Dio ci siano nello stesso tempo una persona e tre persone, ma una natura e tre persone; non si afferma che vi sia un assoluto e tre assoluti, ma un assoluto e tre relazioni.

Anselmo prepara qui la prima elaborazione grezza di quell'esposizione speculativa del mistero trinitario che verrà meglio stabilita dal Concilio di Firenze (1439) che consacrerà e fisserà per sempre l'assioma teologico: "*omnia sunt idem ubi non obviat relationis oppositio*", "(in Dio) *tutto è lo stesso ove non esista opposizione di relazione*".

A proposito della problematica sorta attorno al termine *Filioque* (lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio), soprattutto contro l'obiezione fondamentale dei greci che con il *Filioque* si introdurrebbe un doppio principio nella divinità (il Padre e il Figlio) mettendone così in pericolo l'unità, Anselmo risponde che non è così, ma lo Spirito Santo procede dal Padre dal Figlio sia perché i due sono una cosa sola con la divinità e sia perché il Figlio riceve dal Padre il potere di spirare con Lui lo Spirito Santo. Questa resterà l'obiezione fondamentale dell'Occidente verso l'Oriente nella complessa e dolorosa questione del *Filioque*.

Riccardo di San Vittore occupa una posizione importante nella linea dello sviluppo teologico nel percorso ideale tracciato tra Agostino e Tommaso.

Riccardo appartiene alla Scuola di San Vittore, creata da Guglielmo di Champeaux nel 1108 in una antica abbazia nei pressi di Parigi. Nell'ambiente di questa abbazia si cerca di unire il sapere dialettico con la scienza e con la mistica, la fede con la ragione, la scienza con la sapienza.

Non è una ricerca svolta per soddisfare i bisogni di una élite, ma al contrario si cerca di portare le "ragioni della fede" alla portata di tutti con chiarezza.

Riccardo, e prima di lui Ugo di San Vittore, sono sotto l'influsso di Agostino e di Anselmo, soprattutto nella concezione di pensare il lavoro teologico come uno "*sforzo di comprendere*".

Il suo lavoro più importante è il *De Trinitate*, un trattato su Dio uno e trino, che incentra la sua riflessione sulla natura dell'amore, partendo dall'affermazione trinitaria agostiniana: "Ecco tre cose: colui che ama, ciò che è amato, e l'amore stesso", pensiero che Riccardo mette in relazione con la sua convinzione che perché esista vero amore sia indispensabile l'alterità.

La sua opera ha anche una struttura formale strettamente logica, che cercherò di riassumere.

Prologo. Dobbiamo elevarci dalla fede fino all'intelligenza della fede, giungendo con pensiero perfino a penetrare nell'intimità di Dio. Infatti, il cristiano è chiamato a vedere Dio nell'aldilà e deve prepararsi a questa visione lavorando qui in terra per raggiungere con la ragione ciò che già possiede per fede. (in termini d'estrema sintesi questo concetto esprime pienamente anche il motivo stesso che sta alla base della creazione e della vita umana)

Libro I° Esistenza di una sostanza divina, unica e perfetta.

Si dimostra l'esistenza di Dio partendo dall'esistenza di esseri contingenti e dall'esistenza di diversi gradi di perfezione umana e spirituale.

Nel contemplare l'esistenza di un essere che non esiste da sé stesso (il mondo visibile) dobbiamo dedurre l'esistenza di un essere che esiste da sé stesso e che, pertanto, è eterno. Se così non fosse non esisterebbe nulla.

Pertanto, al di sopra di tutta la realtà conosciuta, per spiegarne l'esistenza, si deve porre un essere che non solo sia il migliore e il più grande, ma che esista da sé stesso, che sia la fonte di tutta la sapienza e di tutta la potenza. Questa sostanza primordiale è necessariamente unica e perfetta.

Libro II° Gli attributi divini.

Dio è increato e immenso. Essendo increato è immutabile e, pertanto, si deve escludere in Lui ogni accrescimento o diminuzione. È infinito per grandezza e durata. Gli attributi divini si identificano con l'essenza di Dio. L'essenza divina quindi è *sovrasostanziale*, dato che essa è tutta essenza e non ha accidenti. (Mi permetto qui di ricordare che nel Padre Nostro il termine greco che significa "pane quotidiano" si può anche correttamente tradurre "pane sovrasostanziale" e quindi che la preghiera allude non solo al pane di cui ci si ciba ogni giorno, ma all'Eucaristia che il Corpo di Cristo che, essendo Dio, è appunto un cibo "sovrasostanziale").

Libro III° Pluralità e Trinità in Dio.

Riccardo cerca di dimostrare che nell'unità divina deve esistere una pluralità di persone.

Esiste in Dio una carità perfetta e sovrana. Quindi, la carità perfetta, che non è amore di sé stesso, altrimenti sarebbe egoismo, deve essere amore di un altro, quindi esige l'alterità.

Per essere perfetta questa carità divina e sovrana ed essere anche perfettamente ordinata può rivolgersi solamente ad una persona di uguale dignità. Quindi deve rivolgersi ad una persona divina.

In Dio c'è pienezza di felicità. Ma non esiste amore dilettevole al di fuori dell'amore reciproco, perché l'amore non può essere gratificante se non è reciproco. Pertanto in quella vera e somma felicità non può mancare l'amore reciproco allo stesso modo in cui non può nemmeno mancare l'amore gaudioso. Pertanto nella suprema felicità non può mancare la pluralità di persone.

In Dio c'è pienezza di gloria. Ora la vera gloria consiste nel comunicare generosamente ad un altro quello che si possiede, il che presuppone un associato nella gloria. In Dio, quindi, esiste pluralità di persone.

L'insieme degli argomenti conduce alle seguenti conclusioni:

1. *Uguaglianza e unità nella pluralità*: la seconda Persona è coeterna alla prima poiché Dio è immutabile. È assolutamente uguale, poiché in caso contrario non meriterebbe d'essere amata con amore assoluto. Le due Persone, quindi, possiedono la medesima perfezione, la medesima e unica sostanza e non sono che un unico Dio.

2. *Trinità di Persone*. La carità suprema e perfetta esige che si voglia comunicare la felicità che si sperimenta nell'amore: ciascuna delle Persone, quindi, deve desiderare di avere un oggetto di amore comune. Questo desiderio deve essere concorde e uguale nei due; altrimenti ci sarebbe indebolimento nell'amore.

Perciò, senza una dualità di persone, non ci sarebbe amore vero né comunicazione di gloria; senza una Trinità, non ci sarebbe una comunicazione delle delizie dell'amore, il che sarebbe contrario alla perfezione dell'amore in ciascuna delle persone.

Libro IV° Le Persone

Una volta affermata l'unità di natura e la pluralità di persone esistente in Dio, è necessario chiarire il significato del termine persona. La definizione di persona già elaborata da Boezio: "sostanza individuale di natura razionale" non si può applicare alla Trinità, perché la Trinità è sì una sostanza individuale di natura razionale, ma non è una persona. Per applicarlo alla Trinità il concetto di persona si può definire: "come una esistenza incomunicabile della natura divina", infatti ad ogni persona si può applicare questa definizione: un esistente per sé stesso secondo un certo modo di esistere razionale".

Libro V° Le processioni.

Dato che in Dio ci sono delle persone distinte in ragione della loro distinzione di origine, è necessario studiare questa origine. Una Persona deve avere l'esistenza da sé stessa e da sé sola, perché avendo la potenza in pienezza, essa è la fonte e il principio di ogni altra essenza, esistenza e persona. La Persona che esiste da sé stessa esige un'altra che le sia uguale per poter avere la pienezza della carità. La terza Persona non procede solo dalla prima, perché la seconda ha uguale potenza della prima.

Libro VI° I nomi delle Persone

Nonostante le dissimiglianze che la generazione del Figlio comporta nei confronti della generazione umana, conviene parlare di Padre e di Figlio in Dio. Le processioni del Figlio e dello Spirito Santo sono distinte: la processione del Figlio è comunicazione della grandezza, la processione dello Spirito Santo è comunicazione dell'amore.

Riccardo presenta così una sintesi di grande vigore e di spiccato carattere intellettuale, che risulta inconfondibile nel panorama della teologia.

Non è casuale che abbia scelto l'amore come chiave interpretativa della sua presentazione del mistero trinitario. È un mistico e realizza il suo lavoro con l'ardente desiderio di conoscere meglio Dio per amarlo di più.

La carità è un valore assoluto, come si desume dalla definizione di Giovanni (1 Gv 4, 8) "Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore".

Riccardo afferma: "Non c'è nulla di meglio, nulla di più gustoso, più magnifico, della Carità vera, autentica e sovrana. Essa non potrebbe esistere senza una pluralità di persone".

È la Carità, che si identifica con l'infinita Sapienza divina, ad esigere alterità personale e comunicazione perfetta. Ecco così in sintesi il mistero della Trinità.

Con Alessandro di Hales inizia l'Età d'Oro della concezione scolastica della teologia, cioè la strutturazione di tutto il pensiero teologico in una "Summa" (*Raccolta*) coerente e compatta, in cui ogni "questione" trova il proprio posto in un insieme perfettamente ordinato.

Nasce tra il 1186 e il 1190, nel 1221 è maestro di Teologia a Parigi. Nel 1236, a quasi cinquant'anni, entra nei frati minori, tra i suoi discepoli si trova Bonaventura. Con lui inizia la corrente teologica francescana.

La sua opera è molto vasta, ma gli dobbiamo in particolare alcune precisazioni volte a chiarire meglio lo stato della teologia dei suoi tempi.

“In Dio ci sono diverse Persone e non diverse sostanza, perché ci sono diversi individui che hanno un unico e medesimo essere, ma con diverse proprietà”. Distingue le Persone divine per proprietà di origine.

Alessandro precisa che non è la sostanza divina che genera il Figlio, ma la Persona del Padre quella che lo genera come “*principio da cui*”.

Non si può concepire la Trinità come una sostanza che genera sé stessa, ma è il Padre che, dalla sua sostanza, genera il Figlio. Perciò il Figlio procede dalla sostanza divina intesa non in senso assoluto, ma in senso relativo in quanto questa sostanza è posseduta dal Padre.

Per distinguere la processioni del Figlio e dello Spirito Santo non distingue attribuendo la prima all'intelligenza del Padre e la seconda all'amore del Padre, ma distingue la prima “per natura” e la seconda “per volontà”.

Bonaventura nasce nel 1221 a Bagnoregio (Vt) e assai presto prende l'abito francescano. Studia teologia a Parigi sotto la direzione di Alessandro di Hales che riconosce come padre e maestro.

La sua vita è strettamente legata all'Università di Parigi. Fu non solo un grande speculativo, ma un grande mistico e grande uomo di governo come padre generale dell'ordine francescano. Creato cardinale nel 1273, muore nel 1274, lo stesso anno di Tommaso d'Aquino.

È uno studioso delle questioni trinitarie e il suo pensiero può essere riassunto molto bene dall'aforisma. “È una verità indubitabile che Dio esiste; è una verità credibile che Dio è trino”.

Riconosce la fondatezza dell'argomento ontologico di Anselmo, ma incentrandolo sul fatto che Dio è la verità somma.

L'argomentazione di Bonaventura si può riassumere così: “Non possiamo pensare all'essere divino come bene senza considerarlo nel contempo diffusivo di sé stesso. Anzi, essendo Dio il massimo bene, anche la sua comunicabilità deve essere la massima. Non basta quindi una diffusione “piccola” come può essere la creazione e persino l'opera della santificazione, ma è necessaria una “diffusione massima”: la comunione totale e piena della Persona del Padre nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo. Si tratta di una diffusione che deve essere: “somma ed eterna, attuale e intrinseca, naturale e volontaria, liberale e necessaria, incessante e perfetta”.

La vita di Tommaso d'Aquino scorre parallela a quella di Bonaventura, soprattutto negli anni della maturità. Nasce intorno al 1224 a Roccasecca (Fr). È studente universitario a Napoli (1239-1243). Nel 1244 entra nell'Ordine dei Predicatori. Tra il 1248 e il 1251 segue a Colonia le lezioni di Alberto Magno. Dopo essere ordinato sacerdote e un breve periodo di insegnamento a Colonia (1251-1252) Tommaso passa ad insegnare a Parigi, dapprima come Baccelliere (1252-1255) poi come Maestro e Titolare della cattedra degli stranieri (1256-1259).

Dal 1259 al 1268 Tommaso risiede in Italia e viene nominato Predicatore Generale del suo Ordine. Ritorna nuovamente a Parigi per continuare ad insegnare (1269-1272) e in quest'ultimo anno ritorna all'università di Napoli. Il 6 dicembre del 1273 cessa di scrivere. Alla fine di gennaio del 1274 si mette in viaggio per partecipare al Concilio di Lione. Muore il 7 marzo 1274.

Nella sua vasta opera fondamentale, la *Summa Theologiae*, un vertice inoppugnabile di solidità di ragionamento e di ordine logico, Tommaso inizia con le “*questioni*” (cioè “*approfondimenti specifici*”

e logici su un tema preciso” semplificando il concetto *“porsi un problema e trovarne la soluzione”*) relative a Dio nella sua unità, per poi passare alle questioni trinitarie e quindi alla creazione. In questa impostazione segue la linea di Agostino e si inserisce nella tipica metodica occidentale: partire dalla unità di Dio e dalla considerazione degli attributi divini per poi analizzare le verità relative alla trinità di Persone e da ultimo alle loro missioni esterne alla Trinità .

Le questioni relative all’unità divina sono poste in un ordine logico completamente dipendente dall’iniziale conclusione a cui si perviene nell’analisi delle “cinque vie”, i cinque ragionamenti che permettono di concludere positivamente la questione fondamentale: Dio esiste?

Riassumiamo lo schema di Tommaso:

1. Dell’esistenza di Dio (qq. 1-2)
2. Della natura di Dio (qq. 3-13)
3. Delle operazioni in Dio (qq. 14-15)
4. Della beatitudine di Dio (q. 26)

Tommaso rifiuta l’idea che si possa a priori dimostrare l’esistenza di Dio e per dimostrarlo sviluppa all’inizio alcuni ragionamenti secondo i quali apparirebbe che Dio non esiste (ad es. la presenza del male nel mondo sembra smentire l’esistenza di Dio che è buono), poi sviluppa le cinque vie che dimostrano l’esistenza di Dio fondandole tutte sul principio di causalità.

L’ordine in cui le pone è rigorosamente logico.

Il punto di partenza universalmente osservabile è il movimento “...È dunque impossibile che sotto il medesimo aspetto una cosa sia al tempo stesso movente e mossa, cioè che muova sé stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro... è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio”.

Poi tratta l’esistenza di esseri causati “... nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di sé medesima: perché allora esisterebbe prima di sé stessa, cosa inconcepibile..... Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio”.

Poi tratta della contingenza degli esseri “Tra le cose ne troviamo alcune che possono essere e non essere: infatti certe cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere.... Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà Se dunque non c’era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse a esistere, e così anche ora non ci sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Quindi bisogna porre l’esistenza di qualcosa che sia necessario di per sé, e non tragga da altro la propria necessità, ma sia piuttosto la causa della necessità delle altre cose. E questo essere tutti lo chiamano Dio”.

Poi tratta dei diversi gradi di perfezione negli esseri “È evidente infatti che nelle cose troviamo il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore viene attribuito alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto: come più caldo è ciò che maggiormente si accosta a ciò che è sommamente caldo Ora, ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutte le realtà appartenenti a quel genere: come il fuoco, che è caldo al massimo grado, è la causa di ogni calore ... Quindi vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell’essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo essere lo chiamiamo Dio”.

Infine ragiona sul fatto che tutte le cose che esistono tendono ad un fine “La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose prive di conoscenza, come i corpi naturali, agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito

a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio".

Quindi Dio nell'insieme è descritto da Tommaso come "motore immobile, causa prima non causata, essere necessario, perfezione somma e fine ultimo".

È importante il modo con cui Tommaso tratta le questioni proprie dell'esistenza divina, facendo confluire verso di essa e riunendovi le cinque vie, perché mette in chiaro la trascendenza divina, la distinzione tra Dio e il mondo, così salvaguarda tutta la trattazione successiva dalla tentazione del panteismo.

Questa profonda percezione della trascendenza divina lo porta a tenere in grande considerazione la teologia negativa (di Dio possiamo dire quello che non è, non quello che è) ma però rafforzando l'unità di Dio nell'identificazione della natura divina con il suo atto, con il suo agire.

Interpretando questa logica giunge così, in modo assolutamente radicale, ad affermare che Dio è: "un eterno e semplicissimo atto di intelligenza e amore". Dio è "puro essere" ovvero "la sua esistenza è la sua essenza".

Questa intima convinzione dell'unità di Dio lo guiderà al momento di trattare della vita divina, cioè "la conoscenza e l'amore" e influirà sulla sua trattazione del mistero trinitario.

Le questioni sulla Trinità sono divise in tre grandi blocchi che seguono un rigoroso ordine logico:

1. Le processioni. Intese e spiegate per mezzo della analogia delle operazioni di conoscenza e amore. (q. 27)
2. Le relazioni, che seguono necessariamente queste processioni divine e che costituiscono le Persone (q. 28)
3. Le Persone divine considerate assolutamente, cioè in sé stesse (q. 29-38)
4. Le Persone divine considerate relativamente, cioè la loro relazione con l'essenza divina, con gli atti che esprimono le loro origini o la loro relazione reciproca (qq. 42-43)

Poi, solo a questo punto, Tommaso passa a studiare la missione delle divine Persone, cioè la loro relazione con la storia della salvezza.

Il pensiero analogico di Tommaso

Alla base della struttura che Tommaso dà alla trattazione della Santissima Trinità vi è l'analogia con le operazioni immanenti proprie di ogni essere intellettuale (immanente = ciò che è proprio del suo agire, ciò che gli è caratteristico).

Occorre però aver ben presente la portata e i limiti che Tommaso assegna a questa "analogia".

"Che Dio è trino è unicamente oggetto di fede e non si può dimostrare con nessun argomento. Si possono offrire alcune ragioni non necessitanti e che hanno probabilità solo per il credente. Nel nostro stato di viandanti noi possiamo conoscere Dio solamente attraverso i suoi effetti nel mondo. Ora la Trinità di Persone non può essere percepita attraverso la sua causalità, dato che questa causalità è comune a tutta la Trinità".

Tuttavia, certamente troviamo tracce della Trinità nelle creature, specialmente nell'anima umana e nelle sue operazioni: "Le ragioni che vengono addotte per manifestare il mistero della Trinità ... sono congruenti, ma non tali da dimostrare con esse la trinità di persone".

Tommaso assegna ai suoi stessi argomenti la forza probativa di mere “congruenze”, cioè, che posta l’esistenza del mistero ne dimostrano solo la insita congruenza. Si dimostra così molto più cauto di Riccardo di San Vittore e di Bonaventura.

Con Tommaso la struttura della ricerca sulla Trinità raggiunge una perfezione formale molto elevata che rappresenta il massimo della scuola scolastica e ne fa un punto di riferimento universale che influenza tutto il lavoro teologico successivo.

Bisogna comunque ricordare che alla perfetta strutturazione logica corrisponde un profondo spirito biblico e patristico che la pervade e la guida, tanto che il carattere rivelato dell’affermazione trinitaria è molto accentuato. Il suo argomentare è sempre pieno di riferimenti biblici.

A questa caratteristica se deve aggiungere un’altra di estrema importanza nel lavoro teologico: il legame costante che Tommaso stabilisce tra la fede trinitaria e il messaggio di salvezza.

Tutta la strutturazione della Trinità nel suo aspetto immanente è al servizio della teologia delle missioni divine, quindi fin dal primo momento la sua dottrina trinitaria è al servizio della considerazione della salvezza del genere umano, che si compie nel Figlio fatto uomo e nel dono dello Spirito Santo.

Tommaso conclude il suo trattato sulla Trinità con la questione dedicata alla inabitazione della Trinità nell’anima, cioè con lo studio della relazione del mistero trinitario con la salvezza dell’uomo. Senza aver ben presente questa impostazione del suo ricercare si corre il rischio di fraintendere tutto l’insieme dell’argomentazione sulla Trinità.

Contrariamente a molti altri autori Tommaso, afferma che Il Verbo procede dal Padre “secundum intellectum” e non “secundum natura”. Evidenzia così il “modo proprio” di procedere del Figlio che è il Verbo, la Parola, quindi un’intrinseca operazione di comunicazione di conoscenza.

Tipico di Tommaso è anche l’affermare che le Persone divine non si costituiscono e si distinguono tra loro per le note che sono a loro proprie, ma solamente per le loro relazioni d’origine.

Ciò gli permette di stabilire meglio l’uguaglianza delle Persone e soprattutto di mostrare come i due termini della relazione d’opposizione si caratterizzino reciprocamente. Il Padre è tale nel generare il Figlio, nella misura in cui genera il Figlio e, nello stesso senso, il Figlio forma parte della paternità del Padre. Ugualmente argomenta per lo Spirito Santo.

Tommaso stesso indica anche la chiave di lettura dell’intera sua opera volta alla conoscenza delle Persone divine: “Conoscere le persone divine è necessario principalmente perché si abbia una giusta idea (*ad recte sentiendum*) della redenzione del genere umano avvenuta con l’Incarnazione del Figlio e l’effusione dello Spirito Santo” (STh I° q. 32, a.1-3).

In conseguenza dell’acuta indicazione di Tommaso possiamo dunque concludere in modo conveniente questo piccolo escursus sulla teologia trinitaria, ricordando il testo d’apertura della “*Lumen gentium*”, La Costituzione sulla Chiesa che ci ha consegnato il Concilio Vaticano II° perché la meditassimo:

La Chiesa è sacramento in Cristo

1. Cristo è la luce delle genti: questo santo Concilio, adunato nello Spirito Santo, desidera dunque ardentemente, annunciando il Vangelo ad ogni creatura (cfr. Mc 16,15), illuminare tutti gli uomini con la luce del Cristo che risplende sul volto della Chiesa. E siccome la Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano, continuando il tema dei precedenti Concili, intende con maggiore chiarezza illustrare

ai suoi fedeli e al mondo intero la propria natura e la propria missione universale. Le presenti condizioni del mondo rendono più urgente questo dovere della Chiesa, affinché tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti dai vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo

Disegno salvifico universale del Padre

2. L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo; decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina; dopo la loro caduta in Adamo non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, « il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura » (Col 1,15). Tutti infatti quelli che ha scelto, il Padre fino dall'eternità « li ha distinti e li ha predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (Rm 8,29). I credenti in Cristo, li ha voluti chiamare a formare la santa Chiesa, la quale, già annunciata in figure sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza [1], stabilita infine « negli ultimi tempi », è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, infatti, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, « dal giusto Abele fino all'ultimo eletto » [2], saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale.

Missione del Figlio

3. È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale ci ha scelti in lui prima della fondazione del mondo e ci ha predestinati ad essere adottati in figli, perché in lui volle accentrare tutte le cose (cfr. Ef 1,4-5 e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce: « Ed io, quando sarò levato in alto da terra, tutti attirerò a me » (Gv 12,32). Ogni volta che il sacrificio della croce, col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato (cfr. 1 Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si rinnova l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (cfr. 1 Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti.

Lo Spirito santificatore della Chiesa

4. Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (cfr. Gv 17,4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa e affinché i credenti avessero così attraverso Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (cfr. Ef 2,18). Questo è lo Spirito che dà la vita, una sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna (cfr. Gv 4,14; 7,38-39); per mezzo suo il Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cfr. Rm 8,10-11). Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1 Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della loro condizione di figli di Dio per adozione (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15-16 e 26). Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza

del Vangelo la fa ringiovanire, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo [3]. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: « Vieni » (cfr. Ap 22,17).

Così la Chiesa universale si presenta come « un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » [4].

Ci salutiamo, infine, attraverso la visione poetico-teologica di Dante composta verso il 1321 (Paradiso Cant. XXXIII 49-145)

Bernardo m'accennava, e sorridea,
perch' io guardassi suso; ma io era
già per me stesso tal qual ei volea: 51

ché la mia vista, venendo sincera,
e più e più intrava per lo raggio
de l'alta luce che da sé è vera. 54

Da quinci innanzi il mio veder fu maggio
che 'l parlar mostra, ch'a tal vista cede,
e cede la memoria a tanto oltraggio. 57

Qual è colui che sognando vede,
che dopo 'l sogno la passione impressa
rimane, e l'altro a la mente non riede, 60

cotal son io, ché quasi tutta cessa
mia visione, e ancor mi distilla
nel core il dolce che nacque da essa. 63

Così la neve al sol si disigilla;
così al vento ne le foglie levi
si perdea la sentenza di Sibilla. 66

O somma luce che tanto ti levi
da' concetti mortali, a la mia mente
ripresta un poco di quel che parevi, 69

e fa la lingua mia tanto possente,
ch'una favilla sol de la tua gloria
possa lasciare a la futura gente; 72

ché, per tornare alquanto a mia memoria
e per sonare un poco in questi versi,
più si conceperà di tua vittoria. 75

Io credo, per l'acume ch'io sofferesi
del vivo raggio, ch'i' sarei smarrito,
se li occhi miei da lui fossero aversi.

E' mi ricorda ch'io fui più ardito
per questo a sostener, tanto ch'i' giunsi
l'aspetto mio col valore infinito. 81

Oh abbondante grazia ond' io presunsi
ficcar lo viso per la luce eterna,
tanto che la veduta vi consunsi! 84

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:

sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'i' dico è un semplice lume. 90

La forma universal di questo nodo
credo ch'i' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch'i' godo. 93

Un punto solo m'è maggior letargo
che venticinque secoli a la 'mpresa
che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo. 96

Così la mente mia, tutta sospesa,
mirava fissa, immobile e attenta,
e sempre di mirar faceasi accesa. 99

A quella luce cotal si diventa,
che volgersi da lei per altro aspetto
è impossibil che mai si consenta; 102

però che 'l ben, ch'è del volere obietto,
tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
è defettivo ciò ch'è lì perfetto. 105

Omai sarà più corta mia favella,
pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante
che bagni ancor la lingua a la mammella.

Non perché più ch'un semplice sembiante
fosse nel vivo lume ch'io mirava,
che tal è sempre qual s'era davante; 111

ma per la vista che s'avvalorava
in me guardando, una sola parvenza,
mutandom' io, a me si travagliava. 114

Ne la profonda e chiara sussistenza
de l'alto lume parvermi tre giri
di tre colori e d'una contenenza; 117

e l'un da l'altro come iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri. 120

Oh quanto è corto il dire e come fioco
al mio concetto! e questo, a quel ch'i' vidi,
è tanto, che non basta a dicer 'poco'. 123

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi! 126

Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta, 129

dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:
per che 'l mio viso in lei tutto era messo. 132

Qual è 'l geomètra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige, 135

tal era io a quella vista nova:
veder voleva come si convenni l'imago
al cerchio e come vi s'indova; 138

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne. 141

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa, 144

l'amor che move il sole e l'altre stelle.

(Le indicazioni teologiche si basano su: "Il Mistero di Dio Uno e Trino" di Lucas F. Mateo Seco - Giulio Maspero Ed. EDUSC 2014; "Lezioni di Teologia Trinitaria Vol. 1 e 2" di Guido Innocenzo Gargano Ed. Urbaniana 2015; "Teologia Trinitaria" di Jean Paul Lieggi Ed. EDB 2019).