

**TRINITÀ «ECONOMICA» E TRINITÀ «IMMANENTE»
DIBATTITO E PROSPETTIVE*****II.****2.2. *L'«assioma» recepito come principio fondamentale della teologia trinitaria*****a) *Le convergenze***

Non occorre studiare le concordanze su questo aspetto nel loro itinerario attraverso gli autori. Basta costatare il posto specifico che l'«assioma» è andato occupando di fatto (e sempre più) nella sistematica trinitaria. Situato all'inizio del discorso sul mistero trinitario, offre una specie di «concentrato» di questioni che sono inevitabili in un primo approccio globale all'argomento.

L'assioma permette di presentare in maniera immediata la novità del cristianesimo, secondo il quale Dio si manifesta così com'è, ed esprime con chiarezza la questione del punto di partenza autentico per la teologia trinitaria. Innanzitutto, assumendo la priorità conoscitiva della Trinità economica e del comportamento di Dio nei nostri confronti. E, in secondo luogo, affermando che il primo accesso al mistero trinitario non può venir dato al di fuori della fede (dalla filosofia moderna, dalle analogie con le cose create, ecc.), ma a partire dalla storia della salvezza.

Ubicato in questo punto iniziale, permette di orientare lo sviluppo posteriore della teologia trinitaria, facendo ricordare che ciascuna delle sue fasi deve tener conto di una serie di acquisizio-

* La prima parte è stata pubblicata con il medesimo titolo, su «Nuova Umanità» XVIII, 1996/1, 103, pp. 99-121.

ni e di equilibri: il ruolo di inizio e di punto di riferimento della Trinità economica e il suo radicamento nella Trinità immanente, la centralità delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, l'uso propriamente trinitario dei concetti di rivelazione, trascendenza, immanenza, salvezza, ecc.

D'altra parte, permette di tener conto, proprio perché situato all'inizio del discorso, della condizione originale del mistero trinitario nell'insieme della dogmatica, in quanto sorgente e culmine di tutto il «nexus mysteriorum», in quanto fondamento dell'unità interna degli enunciati della fede.

Infine, si potrà dire che proprio per questo *status* di principio fondamentale-formale della sistematica trinitaria, così come per la fondazione concreta che ad essa dà Rahner, si è aperto uno dei capitoli più complessi e promettenti della teologia attuale; l'aver messo in discussione, cioè, la divisione dei trattati del «De Deo Uno» e del «De Deo Trino» e, in maniera più radicale ancora, la questione stessa della relazione fra l'unità e la trinità di Dio.

b) *Le divergenze: panorama delle critiche*

Fino a questo punto, anche quando venivano proposte correzioni ed ampliamenti, sono prevalse le convergenze. Ma il dibattito intorno all'«assioma» ha dato anche occasione ad un'ampia e seria discussione critica.

In tal senso, si potrebbe parlare di una «accettazione differenziata decrescente». Infatti, l'«assioma» riceve un'accoglienza che va molto al di là della ricezione che viene data al resto delle proposte teologiche di Rahner. Tanto che si trovano a convivere durissime critiche all'insieme del suo pensiero e finanche della sua dottrina trinitaria, con la calorosa accoglienza riservata all'assioma. Anzi, molti criticheranno la sua sistematica trinitaria per non essere stata fedele all'assioma fondamentale.

La convergenza degli autori con l'assioma è importantissima per quanto riguarda il principio in sé e la diagnosi della situazione che lo provoca. È anche importante al livello dei principi generali della fondazione (riscatto della peculiarità del Figlio, possibilità di rapporti propri di ciascuna delle Persone divine con l'es-

sere umano in grazia). Essa inizia però a diminuire quando si scende alle proposte concettuali e sistematiche di Rahner: il modo di intendere le mediazioni dell'umanità di Gesù, le opzioni della sua teologia trinitaria, l'uso del concetto di «autocomunicazione». Si passa poi decisamente alla critica nei confronti delle sue grandi opzioni teologiche: metodo trascendentale, «svolta antropologica», relazione tra natura e grazia¹.

Per esporre le critiche principali all'«assioma fondamentale», suggeriamo di distinguere tre grandi correnti di ricezione dello stesso.

A. La corrente correttiva-esplicativa

Essa è caratterizzata dal fatto di attribuire all'assioma una ambivalenza o ambiguità implicita nel suo «viceversa». Chi la segue non nega, tuttavia, la validità generale della proposta, ma cerca di correggerla con spiegazioni, chiarimenti o alternative, perché il suo valore appaia più chiaro e meglio definito.

I rappresentanti di questa corrente sono, nella sua linea più moderata, Congar, Kasper e la Commissione Teologica Internazionale; Lafont si schiera invece in una linea più critica. Le conseguenze ultime di detta ambivalenza dell'assioma sono state denunciate paradigmaticamente da Kasper nella sua descrizione dei «malintesi» in cui si può incorrere.

Una prima possibilità di malinteso consiste nel fatto che l'assioma mette in ombra la novità dell'incarnazione. Alcune interpretazioni di esso portano a considerare la Trinità economico-salvifica come un mero fenomeno temporale della Trinità immanente-eterna fino a perdere la sua realtà storica e la sua novità. Non si riuscirebbe più a vedere l'incarnazione come un *nuovo modo* di esistere della Seconda Persona trinitaria nella storia. Diventa pro-

¹ Questa classificazione ubica gli autori secondo le accentuazioni dominanti e non impedisce che uno stesso teologo possa essere incluso in più di un raggruppamento.

blematico spiegare la distinzione tra la generazione intratrinitaria eterna e l'invio temporale del Verbo.

La «dissoluzione» della Trinità immanente nella Trinità economica può dar adito ad un ulteriore malinteso. Chi si pone su questa linea critica dell'assioma, lo intende come un mezzo per comprendere la Trinità immanente quale realtà che *va costituendosi* «nel» e «mediante» il processo storico. La teologia della Trinità che vi è sottesa, privilegia le categorie dell'ordine dei «modi», dando la sensazione che la Trinità è «reale» soltanto nell'economia (Schoonenberg).

Una terza tentazione è rappresentata dalla «mancanza di attenzione» riservata alla Trinità immanente. I seguaci di questa corrente prendono l'assioma come una specie di «pretesto» per concentrarsi nello studio della Trinità economica, eludendo la dottrina della Trinità immanente. La conseguenza è che l'assioma ottiene il contrario di ciò che voleva. Prescindere dalla Trinità immanente conduce, di fatto, ad una specie di svuotamento del significato della Trinità economica (H. Küng).

Gli autori segnalano *due cause* fondamentali di questa ambivalenza di fondo dell'assioma. *La prima* è di ordine generale e inglobante, in quanto attiene a tutta la sistematica trinitaria rahneriana. Si tratta della tendenza dell'autore verso un tipo di equiparazione e identificazione, inaccettabili, fra la Trinità immanente e quella economica, in cui il primato assoluto della prima non riesce ad essere teologicamente tematizzato.

Questa critica è condotta in maniera radicale da Lafont, quando afferma che ci troviamo, in pratica, di fronte ad un rapporto di identità e di reciprocità «perfette» della Trinità economica con quella immanente, difficilmente compatibile con gli orientamenti del Concilio di Nicea e della loro tradizione interpretativa. Congar, da parte sua, mette in relazione questa tendenza con l'inclinazione rahneriana di parlare dell'economia con categorie di ordine «personalista» e dell'immanenza con concetti di tipo più «modale».

Questo limite generale della teologia di Rahner circa la Trinità immanente è connesso con l'uso non sufficientemente differenziato del concetto centrale di «autocomunicazione». Egli pre-

tende di esprimere con esso sia il dinamismo intratrinitario che ha la sua origine nel Padre, sia il dinamismo economico salvifico delle missioni del Figlio e dello Spirito. Nel far questo, tuttavia, non viene applicata a sufficienza l'analogia della fede e della riduplicazione del linguaggio.

La seconda causa è vista nell'uso di una nozione indifferenziata della «Trinità economica». Nel senso che, innanzitutto, in questa categoria Rahner ingloba realtà di ordine diverso senza operare un'adeguata distinzione: la struttura umana definita dal suo «essere nel mondo» e dalla sua apertura all'Infinito, l'accoglienza effettiva della Parola rivelata, l'evento Gesù Cristo, la Trinità immanente in quanto si autocomunica. Tale indifferenziazione emerge, inoltre, da un approfondimento unilaterale delle missioni del Figlio e dello Spirito ricorrendo al metodo trascendentale e alla chiave incarnatoria, mettendo in ombra, invece, la realtà storico-escatologica testimoniata nella Sacra Scrittura e la chiave pasquale della rivelazione cristiana.

La consistenza delle ambivalenze è chiaramente dimostrata dalle conseguenze che ne derivano. In primo luogo, si corre il rischio di confondere l'espressione della vita intratrinitaria con quella della comunicazione economica, smorzando la distinzione tra l'azione creatrice e la generazione intratrinitaria.

In secondo luogo, si verifica un'attenuazione della totale libertà di Dio nella creazione; mentre viene enfatizzata sul piano della decisione (libertà di esercizio), non è adeguatamente affermata nei confronti del modo o del contenuto del creato (libertà di specificazione).

Infine, emerge una nozione insufficiente sia della trascendenza della Trinità immanente rispetto alla sua comunicazione *ad extra*, sia del carattere *kenotico* ed escatologico della rivelazione. Per questo gli autori che seguono questa corrente propongono diversi «rimedi» per evitare tali conseguenze negative. Uno dei più importanti consiste nell'apporre delle «glosse» esplicative.

Si tratta di distinguere nell'assioma due formulazioni di valore disuguale. L'affermazione «la Trinità economica è la Trinità immanente» viene accettata ampiamente, con il correttivo di definire in maniera più precisa, differenziata e storico-salvifica la no-

zione di Trinità economica. La seconda, invece, è rappresentata dal «viceversa». Riguardo a questa si impone la necessità di «glosse» esplicative-correttive. Tali spiegazioni sono intese a chiarire meglio «la differenza nell'unità» tra l'atto della creazione e il dinamismo intradivino delle processioni; al tempo stesso, intendono precisare lo *status kenotico* ed escatologico della rivelazione della Trinità immanente, in modo da salvare la sua trascendenza e «distanza» rispetto a quella economica.

Di un'ulteriore spiegazione è stato fatto oggetto il verbo «essere». Cosa significa che la Trinità economica «è» la Trinità immanente e viceversa? La peculiarità del mistero trinitario e della sua rivelazione rendono insostenibili due estremi: intenderlo in senso *tautologico* (come chi dice che $a=a$) e convertirlo in una «identità» in senso stretto. Ci troveremmo, piuttosto, di fronte ad una presenza, esistenza (*Dasein*) della Trinità immanente in quella economica. «È» sta ad indicare che la Trinità immanente *esiste* in quella economica in modo *indeducibile, libero, gratuito e storico*.

Un ulteriore correttivo consiste in una migliore spiegazione dello statuto epistemologico dell'assioma, in maniera da evitare la tentazione «deduttivista». Non sarebbe valido utilizzarlo come un punto di partenza per affermare che la Trinità immanente può essere dedotta a partire da quella economica; e nemmeno per stabilire un tipo di deduzione della Trinità soteriologica a partire da una teologia astratta e previa della Trinità immanente.

La comprensione del suo statuto epistemologico deve tener conto di due principi. Innanzitutto, che l'accesso alla Trinità immanente è possibile soltanto grazie all'autorità della Parola di Dio e alla sua rivelazione libera e indeducibile. Inoltre, che l'assioma non deduce logicamente la Trinità immanente a partire da quella economica, ma che la presuppone già, cercando di darne la migliore interpretazione possibile.

Il rimedio più radicale, però, consiste in proposte alternative di formulazione dell'assioma, che tengano conto delle menzionate critiche. Alcune di queste riformulazioni si riferiscono ad un solo aspetto, come nel caso di quella proposta da Lafont:

Nous admettrons donc que l'économie du salut *au sens strict* nous manifeste la Trinité et nous communique l'adoption filiale dans l'Esprit².

Altre sono globali, come quella di Kasper:

Nell'autocomunicazione storico-salvifica l'autocomunicazione intratrinitaria è presente nel mondo in un modo nuovo, nelle parole, segni e opere prodotti nella storia, in definitiva nella figura dell'uomo Gesù di Nazaret³.

... o della Commissione Teologica Internazionale, secondo noi la più riuscita:

L'assioma fondamentale della teologia odierna si esprime correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell'economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell'economia della salvezza⁴.

B. La corrente «adattativa»

Un secondo gruppo di autori, anche se manifesta critiche su determinati punti, si caratterizza per adottare l'assioma come un principio sistematico, valido per sviluppare i propri progetti teologici; il che mette in evidenza una sorta di «versatilità» dell'assioma, basata sul fatto di aver centrato un elemento emergente della situazione teologica contemporanea. I rappresentanti di questa corrente sarebbero, in particolare, Schoonenberg, Moltmann e Jüngel⁵.

² G. Lafont, *Peut-on connaître...*, cit., p. 226.

³ W. Kasper, *Il Dio...*, cit., p. 368.

⁴ Commissio Theologica Internationalis, *Theologia, Christologia, Anthropologia...*, cit.

⁵ In un certo senso, fanno parte di questa categoria: Lafont e la sua proposta di equilibrio fra l'era del «consostanziale» e della chiave metafisica, e l'era della «Croce» e del pensiero storico; e Kasper, con la sua sistematica intesa a recuperare la centralità assoluta del mistero trinitario nella dogmatica cristiana e nel tentativo di una visione della realtà specificamente cristiana.

Schoonenberg lo utilizza come un principio epistemologico valido per la sua proposta di superamento del «modello calcedonense». Anzitutto, perché gli permette di smascherare e di combattere tutto ciò che in teologia è basato sulla falsa concezione della «concorrenza escludente» fra Dio e l'essere umano. E fondamentalmente, perché mediante l'assioma è possibile reinterpretare tutti i concetti centrali della sistematica trinitaria sulla base delle affermazioni circa la «preesistenza» che mettono in ombra la pienezza umana di Gesù di Nazaret.

Tale uso, tuttavia, ha portato ad una radicalizzazione interpretativa dell'«assioma fondamentale», che affermerebbe un tipo di priorità assoluta, irreversibile e limitativa della Trinità economica, un tipo di «agnosticismo» nei confronti della Trinità immanente che non rientra nelle intenzioni esplicite di Rahner nel formulare il suo assioma.

Jüngel, da parte sua, lo accoglie come un principio utile all'urgente necessità di rifondazione biblica, storica, staurologica ed agapica della dottrina trinitaria ecclesiale, intendendolo come un superamento dell'alternativa teismo-ateismo. Mentre Moltmann lo considera un aiuto per l'elaborazione di una dottrina trinitaria storica e sociale che prenda le mosse dal Crocifisso, capace cioè di mettere in stretta connessione la passione e morte di Gesù con la Trinità immanente.

L'assioma è considerato, in tale contesto, come una specie di «svolta» di un lungo processo storico di applicazione di categorie metafisiche generali e teistiche al fine di concettualizzare la testimonianza biblica, la novità del Vangelo e, in particolare, la storia escatologica del Crocifisso. È il primo passo della reimpostazione dei rapporti fra la Trinità e la storia umana, secondo la specificità del cristianesimo.

Questa maniera di recepire l'idea di Rahner, conduce ad una nuova visione globale staurocentrica della relazione Trinità economica-Trinità immanente, che apre altri problemi: la questione del primato del linguaggio biblico e della narrativa nella teologia sistematica, il tema dell'Unità di Dio e della critica indiscriminata ad ogni tipo di «monoteismo», l'uso di un concetto indifferenziato di «storia», la questione della «Teologia naturale», ecc.

C. La corrente «alternativa»

Un posto del tutto speciale occupa, in proposito, la teologia trinitaria di Balthasar. L'abbiamo definita di alternativa in quanto, facendo sue le sfide di fondo proposte da Rahner, realizza una impostazione globale ed originale che possiede un equilibrio tutto nuovo.

Balthasar non vede il rapporto tra la Trinità economica e quella immanente partendo da un «assioma» o principio fondamentale, ma da una visione globale della rivelazione cristiana nella sua «figura» pasquale-trinitaria.

Pertanto, la questione è sapere quale tipo di espressione teologica della Trinità immanente è in grado di spiegare realmente l'intensità rivelativa/salvifica/escatologica delle missioni di Gesù e dello Spirito testimoniate nel Nuovo Testamento.

A tale scopo, egli propone un'espressione della Trinità immanente in chiave di «amore» e di «dedizione» delle Persone Divine. Suggerisce, perciò, di parlare dell'eterno dinamismo intratrinitario come di quella *kènosis* originaria e fontale di tutte le altre *kènosis* della storia salvifica. Dio «in sé» è Dio «Amore assoluto che si dà intratrinitariamente».

Balthasar sostiene che è proprio a questo livello che bisogna cercare le carenze di talune proposte teologiche attuali riguardo alla relazione fra Trinità economica ed immanente. Vi è stato chi, per salvare la perfetta immanenza della Trinità, è caduto in un «formalismo teologico» separato dall'economia e senza toccare la storia della salvezza. Altri, invece, per rivendicare la realtà e radicalità del «compromettersi» della Trinità con la storia, hanno debilitato o eliminato la teologia della Trinità immanente.

Questi punti fermi della riflessione balthasariana spiegano le sue critiche all'«assioma fondamentale» di Rahner, in quanto esso deriva da una sistematica trinitaria «scompensata». Prima di tutto, perché la riflessione rahneriana tende a concentrarsi sulla teologia della Trinità economica a tal punto che la Trinità immanente corre il rischio di essere ridotta ad una specie di «condizione previa» dell'autorivelazione e autocomunicazione di Dio. Inoltre, perché i suoi concetti di persona e di autocomunicazione non

permettono a Rahner di parlare di un autentico «dialogo» nella Trinità immanente, e quindi si finisce in un dinamismo eccessivamente formale, incapace di essere la fonte della storia salvifica di Gesù e dello Spirito.

Tutto questo porta, infine, ad una identificazione ambigua fra autocomunicazione economica e autocomunicazione immanente di Dio, che dà l'impressione che la Trinità immanente raggiunga la sua piena realtà solo nella sua espressione *ad extra*.

3. CONCLUSIONI: ACQUISIZIONI TEOLOGICHE FONDAMENTALI

Il nostro *excursus* attraverso l'assioma rahneriano e i modi in cui è stato recepito, mette in evidenza tre acquisizioni teologiche fondamentali per impostare il discorso della relazione fra la Trinità immanente e la Trinità economica; tre diverse istanze non facili da integrare in un discorso d'insieme.

a) *Va asserita una vera identità*

È un solo Verbo, e sempre lo stesso, quello che è generato dal Padre nell'immanenza e quello che entra nella storia salvifica. È un solo Spirito, e sempre lo stesso, sia quello intratrinitario che quello che muove Gesù e che Gesù effonde sulla Chiesa e nella storia. È un solo Padre, e sempre lo stesso, il Principio senza principio della vita trinitaria e quello che si rende presente in modo nuovo come Padre del Figlio incarnato, morto e risuscitato, come principio dello Spirito nella storia. Sono uniche e sempre le stesse, le relazioni intratrinitarie fra i Tre e le relazioni fra il Padre, il Figlio e lo Spirito nella storia della salvezza.

b) *Va riconosciuta una certa distinzione*

In primo luogo, perché la rivelazione della Trinità nella storia salvifica è assolutamente libera, gratuita e indeducibile. In secondo luogo, perché il Figlio, lo Spirito e, per mezzo di essi, il Padre, per entrare in comunione con l'essere umano e con il creato,

assumono (ciascuno a suo modo) i dinamismi propri della realtà creata e peccatrice, in una condiscendenza «kenotica».

Inoltre, perché la partecipazione della vita trinitaria all'umanità con le missioni di Gesù e dello Spirito, esige la «trascendenza» della vita intratrinitaria nei confronti della comunicazione di essa. Vi può essere comunicazione-partecipazione soltanto nel rispetto dell'alterità del Padre, Figlio e Spirito Santo in quanto fonte inesauribile e irraggiungibile della loro stessa rivelazione.

Ciò implica che la creazione redenta potrà accedere pienamente a questa partecipazione unicamente nell'escatologia definitiva. Ciò vuol dire, anche, che il mistero trinitario di Dio sarà sempre per l'essere umano la sorgente inestinguibile di questa comunicazione di vita.

c) È necessario ricorrere a un duplice itinerario

Il discorso teologico su questo argomento dovrà adottare un movimento duplice. Il primo va dall'economia (missione di Gesù, missione dello Spirito, paternità di Dio) alla teologia-immanenza; mentre il secondo ritornerà dalla vita intratrinitaria alla storia della salvezza.

In senso ancora più preciso, è stato messo in evidenza come il movimento che dall'economia della salvezza va alla vita intima di Dio è parte integrante della proposta salvifica di Gesù e dello Spirito. La salvezza è un invito alla comunione con la vita intima di Dio, sia nella sua dimensione redentrice, sia nella sua dimensione rivelativa e partecipativa. È lo stesso dinamismo della fede, della speranza e della carità quello che muove il cristiano alla comunione con la «res» e non solo ad un vago *intellectus* sull'«enuntiatum».

Questo duplice movimento, peraltro, dev'essere espresso in un equilibrio teologico. Per questo, un'autentica teologia della Trinità immanente richiederà un attento approfondimento dell'economia salvifica di Gesù e del suo Spirito; in modo che le sue categorie, le sue articolazioni concettuali e la sua impostazione d'insieme siano in grado di esprimere realmente la ricchezza e l'ampiezza della storia della salvezza, della cristologia, della pneumatologia e della teologia del Padre di Gesù Cristo. In senso op-

posto, un'autentica teologia della storia salvifica dovrà essere all'altezza della vita intratrinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, rivelata e partecipata in Gesù.

Gli autori, invece, tendono ad accentuare l'una o l'altra di queste tre acquisizioni, tanto che si rende necessario correggere continuamente le posizioni di un autore rispetto a quelle di un altro. A cosa è dovuta una tale complessità?

A nostro parere, essa è un indicatore del fatto che l'assioma, e il dibattito che ne è derivato, lascia intravedere la *novità trinitaria*. Cosa succede all'immagine di Dio, dell'essere umano, della storia e del mondo, una volta che Dio si è rivelato-partecipato come Padre, Figlio e Spirito Santo? Si può continuare a parlare di Dio e della sua salvezza come se ne parlava «prima»? Come coniugare questa novità con la riscoperta dell'autonomia delle realtà create? In che modo si trasformano o in quale misura rimangono validi altri discorsi su Dio e sull'essere umano?

L'assioma e i modi in cui esso è stato recepito rappresentano, giustamente, il tentativo di ripensare dal punto di vista della «novità trinitaria» il rapporto Dio-mondo, trascendenza-immanenza, rivelazione-nascondimento, Dio-mediazioni storiche, Dio/essere umano/storia/comunità, Essere di Dio-manifestazione di Dio.

Per concludere. Molti sono gli insegnamenti che si possono dedurre da questo dibattito. Il più importante, probabilmente, è che esso testimonia il «compromesso» della comunità cristiana che, messa di fronte al suo Dio e al mondo nel quale storicamente vive, ha cercato di dare una risposta, tenendo conto della profonda originalità del primo e delle grandi inquietudini dell'altro.

La situazione attuale della Chiesa e del mondo non è la stessa di trent'anni fa. Tanto che non deve risultare strano leggere testi come il seguente:

Mentre ci stiamo avviando alla svolta del secondo millennio, assistiamo ad un significativo rifiorire di studi teologici intorno al tema di Dio-Trinità. L'impulso determinato dal più grande avvenimento del ventesimo secolo, cioè il Concilio Vaticano II, ha guidato la ricerca teologica dall'interesse ec-

clesiologico a quello cristologico, per approdare, successivamente, come logica conseguenza, sulla riflessione trinitaria (...). Alla rigogliosa produzione cristologica intorno agli anni '70-'80, ha fatto immediatamente seguito un forte interesse per la teologia trinitaria. Non poteva che essere così: interrogandosi su Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, si doveva per forza di cose addivenire ad una speculazione più approfondita sulla Trinità secondo un cammino che lega insieme, in un fecondo rapporto, "oikonomia" e "theologia" (...). Lo sviluppo teologico presente converge sulla convinzione che il "recupero della patria trinitaria", dopo un forzato ed oscuro esilio, significa un ritorno al "centro" del discorso cristiano. I temi di Cristo, della Chiesa, dell'antropologia, dei sacramenti, dell'escatologia ruotano attorno al mistero trinitario che la teologia come sapere critico intende espletare secondo la sua funzione ecclesiale⁶.

Nondimeno, gli insegnamenti tratti dal nostro dibattito non perdono validità. Di fronte alle molteplici sfide della storia attuale, la comunità cristiana deve mobilitare tutte le risorse di ascolto, di comunione e di vita per rinnovare il suo radicamento nella Trinità e il suo dialogo con gli uomini e le donne di oggi. Il percorso qui riproposto lo mostra chiaramente: quanto più la teologia si è fatta «trinitaria», tanto più le sono state aperte le possibilità di dialogo; quanto più si è buttata all'ascolto delle fonti, tanto più si è fatta ardita nel mettersi all'ascolto degli esseri umani nella loro diversità.

Quattro grandi gruppi di questioni rimangono aperte perché la teologia le prenda in considerazione con questo stesso «spirito». Il primo, riguarda tutta la problematica *ad intra* della sistemática trinitaria. Gli opposti dell'«assioma fondamentale» quale principio formale-metodologico e le ricchezze della chiave di lettura pasquale che abbiamo rilevato, dovranno superare la fase riorganizzativa della dogmatica a partire dalla nuova chiave ermeneutica, al fine di proporre una vera e propria sistemática. La-

⁶ N. Ciola, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Roma 1993, pp. 11-12.

voro, questo, che include una valutazione complessiva critica degli studi degli ultimi anni, una coniugazione più organica e programmatica della prospettiva pasquale con quella trinitaria e un maggior arricchimento reciproco fra teologia trinitaria e gli altri trattati trinitariamente considerati. Ci si attende, inoltre, una incorporazione più organica di tutti i campi aperti alla discussione intorno al concetto di Persona nella Trinità e una rinnovata considerazione degli attributi divini.

Su questa stessa linea, emerge anche la necessità di rivedere trinitariamente e in prospettiva pasquale la questione di Dio in quanto Uno, dell'«essere Dio di Dio». I temi dell'essenza e della natura divina, del monoteismo, della consostanzialità numerica, hanno un tale peso nella tradizione che la mera critica dei loro presupposti filosofici non basta per poterli ritenere risolti. I concetti di Dio uno, di Trinità come comunità, come storia e come evento, richiedono un solido discernimento della analogicità trinitaria-cristologica ed ontologica di questi termini. Insomma, il Dio Trino deve apparire nella trascendenza radicale che la sua nuova presenza-partecipazione ha rivelato. Un nuovo dialogo con il discorso filosofico su Dio avrà qui un ruolo privilegiato.

Il secondo gruppo di questioni aperte comprende le sollecitazioni che la «condizione post-moderna» pone al discorso su Dio. Alla realtà dell'assenza di Dio come chiave interpretativa dell'oggi culturale, si giustappongono adesso numerose esperienze e discorsi intorno a Dio, al divino, al sacro, al numinoso, all'extra-mondano. La convivenza in uno stesso ambito geografico di fedeli appartenenti alle grandi religioni, il variopinto panorama della «New-age», l'insorgere di nuovi movimenti religiosi e il fenomeno delle cosiddette «sette», non sono altro che i punti emergenti più significativi di un più vasto processo, ancora difficile da valutare teologicamente. Sarà però nella originalità Trinitaria e Pasquale che questo dialogo/discernimento troverà tutta la sua fecondità.

Il terzo gruppo è formato dalle sollecitazioni che provengono dalla vita della Chiesa. Il tentativo di una sistematica trinitaria veramente ecumenica, l'ascolto dell'esigenza dei cristiani di una

spiritualità trinitaria e dei carismi che in questo secolo l'hanno fatta sperimentare, la riconsiderazione delle strutture ecclesiali come ambiti di vita trinitaria e di irradiazione del Vangelo grazie ai rapporti trinitari che vengono stabiliti in esse, sono soltanto alcuni dei temi che vanno emergendo e che reclamano un imprescindibile approfondimento.

Il quarto gruppo, infine, lo formano gli esseri umani, i popoli e le culture con i loro valori e con i loro drammi antichi e nuovi. Anche qui il confronto è norma. Il mistero del Dio Trino non potrà non essere messo in intima relazione con la sempre più urgente e lacerante questione della povertà e dell'ingiustizia, con la saggezza naturale e religiosa dei popoli, con le esigenze di umanità, di comunione, di partecipazione e di riscoperta della memoria della cultura urbana, con le nuove condizioni insorte nei rapporti uomo-donna, con la nuova coscienza ecologica.

MARCELO GONZÁLEZ