

TRINITÀ COME STORIA

A proposito della «*Simbolica ecclesiale*» di B. Forte

Oggi che la *Simbolica ecclesiale* è stata felicemente portata a termine, possiamo riconoscere in tutta la sua portata il contributo che Bruno Forte ha già dato alla teologia del nostro secolo, il posto che meritatamente vi occupa ed anche alcuni vettori di un futuro, auspicabile sviluppo. E questo non soltanto nel contesto di un rinnovato e fecondo incontro tra teologia e vissuto della Chiesa, tra teologia e cultura contemporanea; né unicamente nella prospettiva di una sintesi teologica di cui pure era così vivamente avvertita la necessità nell'attuale situazione di frammentarietà; ma anche, e in primo luogo, a livello di approfondimento propriamente teoretico.

Essendo evidente – come del resto afferma Forte stesso¹ – che è precisamente la dottrina trinitaria il principio originante e strutturante della verità cristiana, così com'egli brillantemente e persuasivamente ce la propone, vorrei cercare di illustrare, dal mio punto di vista, la qualità e il significato della proposta di teologia trinitaria fatta nella *Simbolica ecclesiale*, nella logica della sua centralità unificante e clarificante la fede.

Lo faccio toccando tre punti:

- Trinità come storia e storia della teologia;
- Trinità come storia e fede/vita della Chiesa;
- Trinità come storia e «*quaestio de veritate*».

¹ Cf. *La Parola della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 70.

Nella seconda parte, articolerò a queste prospettive altrettante «provocazioni» per proseguire il discorso.

1. TRINITÀ COME STORIA E STORIA DELLA TEOLOGIA

Il nostro secolo, probabilmente, sarà ricordato nella storia della teologia come quello in cui – per dirla con l'espressione che B. Forte ha reso celebre – è terminato il lungo esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani². Fin dall'inizio si disse – e a lungo lo si è ripetuto – che il '900 sarebbe stato «il secolo della Chiesa»: e l'evento del Concilio Vaticano II sembrava averlo confermato. In realtà, il grande ripensamento a cui la teologia è stata sottoposta, e insieme il trapasso epocale vissuto anche nell'esperienza ecclesiale, hanno propiziato – ed anzi esigito – un'impresa di più vasta portata e di più sostanziali conseguenze (che, ovviamente, ha avuto una ricaduta quanto mai positiva sulla stessa ecclesiologia). Si trattava – uso ancora le parole di Forte – di pensare l'universale e i particolari della verità rivelata «a partire dallo specifico cristiano della fede nel Dio trinitario»³.

Ora, non è difficile – essendo giunti ormai quasi alla conclusione di tale percorso – rendersi conto di come nella storia teologica del nostro secolo vi siano state due grandi tappe che hanno realizzato questo compito di enorme portata, sia per la Chiesa sia – come poi cercherò di mostrare – per il pensiero del futuro⁴.

La *prima* – lo dico con una buona dose di semplificazione – è consistita nel prendere coscienza dell'esilio della Trinità dal pensiero e dalla prassi dei credenti e nel muovere un primo, decisivo passo, a livello di epistemologia teologica globalmente intesa, nella direzione d'un ritorno alla patria trinitaria. Citerò due nomi sol-

² Cf. *Trinità come storia*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1985, p. 14.

³ *Ibid.*, p. 15.

⁴ Cf. M. Gonzalez, *Il ricentramento pasquale-trinitario della teologia sistemática nel XX secolo*, in P. Coda - A. Tapken (a cura di), *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997 (in corso di pubblicazione). Dello stesso Autore, *La relación entre Trinidad económica e immanente*, PUL, Roma 1996.

tanto, il primo dell'iniziatore di questa tappa, il secondo del suo massimo rappresentante: rispettivamente, K. Barth e K. Rahner.

Se è vero, infatti, che Barth decide, per tanti versi, la storia teologica del nostro secolo – almeno in Occidente – col ripristino perentorio del primato della rivelazione di Dio, non dobbiamo dimenticare che, proprio per questo, la sua *Dogmatica ecclesiale* non può non cominciare «collocando la dottrina della Trinità al vertice della dogmatica», pur essendo Barth stesso costretto a riconoscere di trovarsi così, dal punto di vista della storia della teologia, decisamente isolato⁵. Verrebbe subito da chiedersi se Barth avrebbe potuto far questo senza la lezione di Hegel e di Schelling, e quanto questa lezione abbia in ogni caso pesato sul suo progetto. Ma rimandiamo ad altro luogo queste considerazioni.

In realtà, è stato poi senza dubbio K. Rahner a individuare e a formulare – in un secondo momento – il baricentro del nuovo equilibrio della teologia, dopo la fase dell'esilio della Trinità. «Il principio – afferma Rahner – che stabilisce il collegamento tra i trattati (teologici) e che presenta la Trinità come *mysterium salutis* per noi (nella sua realtà e non solo come dottrina), potrebbe venir così formulato: la Trinità 'economica' è la Trinità 'immanente' e viceversa»⁶. L'ampio dibattito che si è acceso attorno al *Grundaxiom rahneriano*, così come le correzioni e gli aggiustamenti che ne sono stati proposti, non hanno incrinato, ma anzi hanno permesso di verificare la potenzialità ermeneutica del principio stesso in rapporto al disegno complessivo della teologia.

Ma è stata necessaria una seconda tappa, e una nuova generazione di teologi, perché un principio come quello di Rahner, inteso a capovolgere la posizione di isolamento della verità trinitaria nell'ambito della teologia, diventasse operante e storicamente efficace. Se Barth ha decisamente affermato l'equivalenza tra evento della rivelazione e autocomunicazione di Dio Trinità; se Rahner, con più precisione, ha mostrato l'articolazione tra l'autocomunica-

⁵ Cf. *Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Zollikon, Zürich 1952⁶, cap. II, par. 8, 1.

⁶ K. Rahner, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *MySal*, III, p. 414.

zione salvifica della Trinità, quale suo accesso intrascendibile e reale, e il mistero trascendente di Dio; occorreva ancora mettere a fuoco – come scrive Forte all'inizio di *Trinità come storia* – «il centro dell'economia della salvezza, il luogo sempre vivo della dispensazione dell'amore trinitario per gli uomini»: il *mistero pasquale*⁷.

In tale riscoperta della centralità dell'evento pasquale (che senza dubbio ha un significativo prodromo nell'opera di F.X. Durrwell)⁸, convergono molteplici spinte: dalla rinnovata attenzione alla concretezza, alla positività e alla singolarità della storia della salvezza in Cristo; alla rinascita della *Kreuzestheologie* in ambito evangelico; alla coniugazione della gloria del Risorto con la *kenosi* dell'Abbandonato nella teologia ortodossa, soprattutto russa d'inizio secolo. In questa direzione si muovono, infatti, S. Bulgakov – con notevole anticipo sui tempi –; J. Moltmann ed E. Jüngel negli anni '60 e '70; H.U. von Balthasar, G. Lafont, W. Kasper in ambito cattolico, per non citare che alcuni dei nomi più noti e delle teologie più significative.

Bruno Forte, negli anni '80 (la sua cristologia è del 1981, e *Trinità come storia* è terminato nell'84), certamente beneficia di questa intensa stagione che l'ha immediatamente preceduto, ma allo stesso tempo la ripensa e la rielabora in una prospettiva sintetica e con un suo proprio e marcato accento di originalità. Esso consiste, in radice, nell'assunzione della centralità della categoria «storia»: non solo nella prospettiva epistemologica della valorizzazione della «ragione storica»⁹; non solo in quella teologico-economica della focalizzazione della pasqua del Crocifisso/Risorto come «luogo della fede trinitaria»¹⁰, in quanto rivelazione della «storia trinitaria *di Dio*»¹¹; ma

⁷ B. Forte, *Trinità come storia*, cit., p. 27. Cf., su questo tema, il mio *Evento pasquale, Trinità e storia*, Roma 1984.

⁸ L'opera che segna l'inizio del suo approfondimento, *La Résurrection de Jésus mystère de salut* (Xavier Mappus, Le Puy-Lyon) è del 1950 (cf. la tr. it., aggiornata, presso Città Nuova, Roma 1993). Recentemente, Durrwell ha ricevuto il dottorato h.c. presso l'Accademia Alfonsiana di Roma, con una lezione magistrale proprio sul rapporto tra evento pasquale e teologia.

⁹ B. Forte, *La Parola della fede*, cit., p. 70.

¹⁰ B. Forte, *Trinità come storia*, cit., p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 139.

anche in quella dell'interpretazione «simbolica» dell'evento eterno del Dio Unitrino come «storia». Una storia, beninteso, determinata, nel suo significato analogico, dalla storia dell'Amore trinitario raccontata nella pasqua. Qui sta il punto più originale della proposta fortiana, che meriterebbe un attento approfondimento nella sua «pretesa» di dischiudere un nuovo linguaggio (più aderente alla testimonianza originaria) per dire Dio, dopo l'esaurimento della potenzialità/espressività del linguaggio dell'essere medioevale e di quello moderno della soggettività¹².

Basti qui accennare appena a come Forte stesso, dopo aver narrato, in forma lucida e articolata, «il racconto della Trinità nella storia»¹³, e cioè «la storia trinitaria di Pasqua»¹⁴, riconosca che il racconto della «Trinità come storia» e cioè della «storia eterna dell'Amore»¹⁵, sia «necessariamente più cauto e aurorale»¹⁶. Non solo, penso, per la riconosciuta, intrinseca struttura apofatica ed escatologica della *Simbolica*, ma anche per la novità inesplorata e l'arduità oggettiva della via intrapresa.

2. TRINITÀ COME STORIA E FEDE/VITA DELLA CHIESA

Giungo così al secondo momento di questa illustrazione del contributo fortiano in direzione trinitaria: quello che egli stesso definisce, sinteticamente, «l'ingresso della storia nella Trinità»¹⁷. Si tratta di eseguire, a partire dalla chiave ermeneutica pasquale, il compito posto alla teologia dal *Grundaxiom* di Rahner: innervare teologia e prassi cristiana della verità di Dio Trinità. «La *Simbolica* – scrive Forte – è trinitaria in ognuna delle sue parti; e non per una sorta di ritorno sistematico, dedotto speculativamente,

¹² Cf. la struttura con cui è descritta «La comprensione trinitaria nel tempo» (*Trinità come storia*, cit., pp. 60 ss).

¹³ B. Forte, *Trinità come storia*, cit., p. 160.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 29 ss.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 139 ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷ *Ibid.*

ma per esigenza intrinseca dell'obbedienza della fede, che riconosce nel Dio vivo della rivelazione avvenuta in Gesù Cristo *il mistero del mondo*, al quale tutto rinvia, dal quale tutto proviene, nel quale tutto riceve consistenza, energia e vita»¹⁸.

Il perseguitamento di questo compito, che disegna il filo d'oro che tesse l'intera trama dell'opera teologica di Forte, costituisce un indubbio e prezioso guadagno, che a ben vedere non ha paralleli nel panorama teologico contemporaneo. Non solo perché, di fatto, è il primo tentativo complessivo – e già compiuto – di rileggere l'intero mistero cristiano passando attraverso questa chiave ermeneutica, ma anche, e più in profondità, perché in esso la *Trinità come storia*, a partire dalla sua permanente e strutturante origine pasquale, è delineata con coerenza e perseveranza quale sorgente, forma e destinazione escatologica della creazione coinvolta nel *mysterium salutis*. Nel saggio consacrato alla dottrina trinitaria è dunque rinvenibile la ragione formale e insieme il disegno di percorso della *Simbolica ecclesiale*: «l'evento pasquale come evento trinitario, narrato nella testimonianza della Chiesa nascente e pensato nella fatica del concetto della fede, rivela non soltanto il volto trinitario del Dio Amore, ma in esso e per esso anche il volto dell'uomo e il senso della storia»¹⁹.

Non è neppure il caso di richiamare – tanto sono evidenti, come dimostra la recezione della teologia fortiana, al di là della ristretta cerchia accademica, nella simpatia delle istanze e del vissuto del Popolo di Dio – gli agganci di questa prospettiva ermeneutica con gli intenti precipui del Concilio Vaticano II: la «concentrazione» persuasiva della fede per l'oggi e la delineazione storicamente incisiva di una «*Ecclesia de Trinitate*» costitutivamente ecumenica ed universalmente filantropica.

Mi pare significativo, piuttosto, sottolineare almeno le conseguenze che da questa visione intrinsecamente derivano per il rapporto tra «*logos ed ethos della fede*»²⁰. La chiave che permette a Forte di coniugare queste due essenziali dimensioni è appunto

¹⁸ B. Forte, *La Parola della fede*, cit., p. 70.

¹⁹ B. Forte, *Trinità come storia*, cit., p. 159.

²⁰ B. Forte, *La Parola della fede*, cit., p. 97.

l'obbedienza alla struttura trinitaria sia della rivelazione sia – di conseguenza – della sua accoglienza/espressione nella/come fede. Si tratta di prendere sul serio, sviscerandone le implicazioni, il pao-lino «*pístis di’ agápes energouméne*» (la fede che opera per mezzo della carità) (*Gal 5, 6*) e «*alethéountes en agápe auxésomen eis autòn [Christós] tà pánta*» (vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di Lui [Cristo]) (*Ef 4, 15*).

Questa sfida è raccolta programmaticamente da Forte dal momento ch'egli esegue la teologia come «pensiero dell'esodo della condizione umana in quanto determinato dall'Avvento della rivelazione divina e pensiero dell'Avvento in quanto mediato nelle parole e negli eventi dell'esodo umano (...). La teologia come storia si rapporta così densamente alla prassi, precisamente in quanto è parola che nasce dall'esistenza redenta e ad essa ritorna, pur facendolo sempre di nuovo nel confronto critico con la Parola narrativa della fede»²¹. S'evidenzia in tal modo, e proprio in grazia della forma e del contenuto trinitario della fede, lo statuto epistemologico di «una teologia che parta dalla prassi e vi ritorni, senza in nulla tradire la verità del dogma»²². Una prassi che a ragione può e dev'essere intesa/attuata come trinitaria, in quanto «è anzitutto quella della fede condivisa e testimoniata nella comunione memorante narrativa della Chiesa»²³, che ha la sua scaturigine e il suo «ritmo» (come scrive Ireneo di Lione) nel comandamento nuovo dell'*agape* reciproca e verso tutti, a partire dagli ultimi.

3. TRINITÀ COME STORIA E “QUAESTIO DE VERITATE”

Ma veniamo all'ultimo punto che avevo preannunciato. *Trinità come storia* intende dischiudere un orizzonte del pensare che ripropone, con linguaggio nuovo per l'epoca nuova della comprensione dell'essere che si staglia sul confine ancora mobile del reciproco rapportarsi di moderno e post-moderno, l'antica e sempre nuova *quaestio de veritate* come accoglimento edificante del «senso dell'essere».

²¹ *Ibid.*, p. 93.

²² *Ibid.*, p. 94.

²³ *Ibid.*

Nella prospettiva di Bruno Forte il pensare *della* Trinità e *nella* Trinità coinvolge e interpella, in primo luogo e strutturalmente, l'agone filosofico in quanto esso ritrova oggi il gusto e la vertigine della domanda originaria: da dove e perché l'essere e non il nulla?

Dunque, la teologia fortiana, nel suo nucleo sorgivo e nel suo *méthodos* trinitario, ambisce trovare uno spazio non solo nella storia del '900 teologico – come già ho mostrato –, ma in quella più antica e per ciò stesso più nuova, perché proiettata al futuro, dell'incontro bimillenario tra il *Logos* di Dio fatto carne e il *lógos* dell'uomo che cerca la *sophía*. La teologia esce così dal ghetto in cui è stata reclusa – e s'è autoreclusa – nella modernità, per il pregiudizio d'una radicale separatezza tra *fides* e *ratio*. E ritrova gli spazi aperti e provocanti dell'interrogazione onto-logica. Lo fa, consapevole della necessità, da un lato, di superare il soffocamento dell'interrogazione e della rivelazione stessa nel chiuso dell'onto-teologia; dall'altro, di generare, dal seno dell'evento cristiano abitato dalla riproposizione filosofica della *quaestio de veritate*, un pensare l'essere che ne rispetti l'ulteriorità sempre ad-veniente e insieme la prossimità gratuita nella pericoreticità tra Dio e la storia.

Già parecchi anni fa, il teologo J. Ratzinger nella sua penetrante *Einführung in das Christentum*, affermava che nella concezione trinitaria di Dio «si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo: la supremazia assoluta del pensiero accentratò sulla sostanza viene scardinata, in quanto la *relazione* viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi “pensiero oggettivante”, e si affaccia alla ribalta *un nuovo pensiero dell'essere*. Con ogni probabilità bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lunghi dall'esser stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile»²⁴.

B. Forte si muove decisamente in questa direzione. E i pregevoli risultati di questo dialogo col pensiero moderno e contemporaneo sono testimoniati da saggi come i recenti *In ascolto*

²⁴ *Introduzione al cristianesimo*, tr. it., Brescia 1969⁶, pp. 140-141.

*dell'Altro. Filosofia e rivelazione*²⁵ e *Trinità per atei*²⁶, e più ancora dall'ampio e approfondito incontro e cammino con alcuni dei rappresentanti più significativi del pensiero filosofico in Italia. Una realtà che costituisce, tra l'altro, un promettente dato di originalità nel contesto non solo della nostra tradizione culturale.

In questa linea, nel volume *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, che forse più degli altri s'avventura lungo questi sentieri, Forte sottolinea che nella prospettiva ermeneutica pasquale-trinitaria «diviene possibile tracciare le linee di una *ontologia trinitaria*, intesa come la riflessione sull'esere degli enti sviluppata a partire dall'accadere originario e sempre nuovo, che è l'evento della donazione creatrice operata dalla Trinità e rivelata pienamente nella *kenosi* del Venerdì Santo e nella gloria di Pasqua: la Trinità si offre come il mistero del mondo, la sua profondità ultima e originaria, la sua origine e il suo grembo trascendenti, che segnano di sé tutto ciò che esiste»²⁷.

Anche in questo caso, il discorso è aurorale, ma prenno di suggestioni, perché illuminante è la «radura dell'essere» entro cui ci si colloca: non a margine o dall'esterno dell'evento della rivelazione del Dio *Agápe*, ma nel punto d'intersezione tra invocazione di senso della creazione e – per dirla con K. Hemmerle – «*Proprium des Christlichen*» (lo specifico cristiano). Non è un caso che, nella pagina prima citata, si rimandi alla *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* di Hemmerle²⁸. Esse, infatti, in profonda sintonia con quanto ci offre B. Forte, rappresentano come intuizione e promessa – lo ha notato P. Hünermann – «un approccio teologico più profondamente e radicalmente fondato di quelli di Rahner e di von Balthasar»²⁹.

²⁵ Morcelliana, Brescia 1995.

²⁶ Con interventi di M. Cacciari, G. Giorello, V. Vitiello, Milano 1996.

²⁷ B. Forte, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991, p. 267.

²⁸ Presso Città Nuova è uscita, nell'autunno di quest'anno, una tr. riveduta e corretta delle *Tesi di ontologia trinitaria*, con un'interessante appendice.

²⁹ P. Hünermann, «L'Altro è come me – ma Dio è come l'Altro». *Caratteristiche principali del pensiero teologico di K. Hemmerle*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996), n. 1, pp. 59-74.

Si tratta di prospettive che aprono la strada a un pensiero che ritrova il vigore e la semplicità della sua vocazione ad accogliere e pensare nell'amore il Dio veramente divino. Inoltrandomi, in sincero spirito di compagnia di fede e di pensiero, per questa strada, mi permetto – in chiusura – di proporre tre «provocazioni» alla teologia trinitaria di Bruno Forte.

4. TRE “PROVOCAZIONI” PER CONTINUARE IL CAMMINO

La prima provocazione concerne il tema dell'unità di Dio, meglio del *Dio Uno*. Un grande merito della teologia trinitaria del nostro secolo è senza dubbio quello d'aver fatto spazio – reagendo alla tendenza essenzialista della tradizione latina, divenuta unilaterale nella decadenza della scolastica – alla comprensione personalistica e dinamica del Dio trinitario. Ma lasciando del tutto in disparte la prospettiva tomasiana dell'unicità dell'*Esse* divino e quella moderna d'ispirazione idealista – assai problematica – dell'unico *Soggetto*, quasi necessariamente, per carenza di scavo ontologico, alcuni Autori sono scivolati incutamente verso posizioni che finiscono col sapere di triteismo – anche se certo non per consapevole scelta. Non è il caso di Bruno Forte. Egli tenta – sia pure in modo «cauto ed aurorale», come già ho accennato – di ri-pensare l'unità del Dio trino «dopo», mi si consenta l'espressione, la sua autocomunicazione tripersonale nella Pasqua. Mi chiedo se, in realtà, oggi, non ci sia un estremo bisogno di questa inedita riflessione: non solo per fedeltà al «monoteismo» cristiano, ma anche per rendere possibile un dialogo più serrato, da un lato, col rinnovato indirizzo ontologico della filosofia contemporanea e, dall'altro, col monoteismo ebraico e islamico e, su tutt'altro versante, con le religioni orientali dell'Uno. Con una domanda provocante: superato il «*De Deo Uno*» preposto al «*De Deo Trino*», non attendiamo oggi un «*De Deo Uno*» polarmente interiore al «*De Deo Trino*»? Colgo in proposito una suggestione di Forte nel suo *Trinità come storia*. Ispirandosi evidentemente alla tradizione orientale e, più ancora, alla storia trinitaria narrata dall'evento pasquale, egli afferma: «Il Dio uno sarà visto allora anzitutto nel Padre, princi-

pio senza principio del Figlio e dello Spirito nell'unità dei Tre, e questa divina unità sarà pensata non anzitutto come essenza colta previamente alla distinzione personale, ma come unità della reciproca inabitazione dei Tre, nella feconda, inesauribile circolazione dell'unica vita dell'amore eterno»³⁰. Mi chiedo: è sufficiente parlare del Dio Uno nella prospettiva del Padre ed anche in quella della pericoresi dei Tre? Oppure non bisogna approfondire ontologicamente – nella chiave dell'*Agape* rivelata nella kenosi pasquale dell'Abbandonato – la professione di fede secondo cui Dio è «contemporaneamente» Uno e Trino? Per cui anche *ognuno* dei Tre è il Dio Uno, e allo stesso tempo il Dio Uno non è che «i Tre che, nel dono reciproco, sono consumati l'uno nell'altro: sono, appunto, Uno»³¹? Il sentiero è impervio, ma probabilmente qui si gioca il futuro della teologia trinitaria.

La seconda provocazione tocca il pensare la Trinità. Bruno Forte ha scritto delle cose molto belle e profondamente vere a proposito della preghiera come respiro della fede trinitaria, anzi – come dice G. Ebeling – come «*Ort der Dogmatik*» (luogo della dogmatica). Per la fede cristiana, non è sufficientemente vero dire che si prega Dio: bisogna piuttosto affermare che si prega *in* Dio. Giovanni Paolo II, nella *Tertio millennio adveniente*, con felice espressione descrive il cristianesimo come «la religione del *dimorare nell'intimo di Dio*» (n. 8). Ciò che vale per la fede e la preghiera vale, di conseguenza, al suo proprio livello, anche per il pensare. Nel nostro caso, non si pensa tanto la Trinità, ma si pensa *nella* Trinità. Lo sanno i mistici cristiani, e penso abbia una sua verità l'interpretazione che vede nella filosofia della rivelazione di un Hegel o di uno Schelling il tentativo di tradurre speculativamente questo asserto di fede. Il che diventa ancor più perspicuo e persuasivo pensando alla «gnoseologia» trinitaria di P. Florenskij o di K. Hemmerle. Mi chiedo: non bisogna approfondire questa istanza? È davvero possibile pensare la Trinità *trinitariamente* a prescindere dal «luogo teologico» costituito dalla reciprocità aga-

³⁰ B. Forte, *Trinità come storia*, cit., pp. 16-17.

³¹ G.M. Zanghí, *Dio Uno*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996), n. 6

pica del pensare donato e restituito nel dialogo? In altri termini, il *logos* della Trinità non è costitutivamente, e per definizione, *diá-logos*? Il nuovo pensare il Dio veramente divino quale accadere di Lui in noi e tra noi, nella tensione verso il quale si protendono oggi filosofia e teologia, non punta in questa direzione? Col sicuro intuito del poeta veggente, Hölderlin scriveva: «*Des Göttlichen aber empfingen wir doch viel (...) seit ein Gespräch wir sind un bören voneinander (...) bald sind wir aber Gesang*» (Eppure ricevemo del Divino molto (...) da quando siamo dialogo e l'uno dall'altro ascoltiamo (...) ma presto saremo canto)³².

La terza ed ultima provocazione riguarda ciò che rende possibile il procedere lungo il sentiero disegnato dalle due precedenti. Essa tocca, a ben vedere, il dato di fede e l'approfondimento dogmatico che costituiscono la *conditio sine qua non* di ogni pensiero sulla Trinità e, prima ancora, *nella* Trinità: il mistero cristologico e il mistero dello Spirito Santo effuso a Pentecoste. Diventa infatti possibile, e necessario, parlare della Trinità, solo perché il Verbo di Dio s'è fatto uomo (*kai ho Lógos sárxis eghéneto*, *Gv 1, 14*) e ci ha donato lo Spirito (*parédoken tò pneúma*, *Gv 19, 30*). Noi possiamo entrare e dimorare nella Trinità, e conoscere ed esprimere il mistero in parole umane, perché resi figli (meglio sarebbe dire figlio, al singolare) nel Figlio, grazie allo Spirito: «e che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà, Padre!*» (*Gal 4, 6*). Ora, che cosa significa tutto questo per la comprensione della costituzione ontologica di Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo, e per la vocazione/attuazione dell'essere figli/nel Figlio? La ritrovata centralità dell'evento pasquale come luogo sorgivo e permanente della fede trinitaria ha messo per il momento in ombra il significato dell'incarnazione, dato di fede e soprattutto dogma posto del resto sotto accusa da un filone consistente della cristologia contemporanea, perché giudicato frutto di un ingabbiamento indebito e mortificante entro categorie metafisiche estranee alla fede biblica.

³² F. Hölderlin, *Friedensfeier* (Festa di pace), in *Le liriche*, II, Milano 1977, pp. 196-199.

Ma oggi il tema non può non riaffiorare: altrimenti, non solo la dottrina trinitaria rischia di essere campata in aria, ma anche la possibilità di partecipazione (e di conseguente comprensione) da parte dell'uomo alla (della) vita trinitaria rischia di rimanere ontologicamente infondata. Proprio per questo, S. Bulgakov non si stancava di ripetere che se è vero che il dogma di Calcedonia rappresenta un punto di non ritorno dell'autocoscienza teologica cristiana, l'approfondimento in positivo del suo significato resta un compito ineludibile del nostro tempo. La comprensione trinitaria della rivelazione e della fede cristiana non può farci dimenticare la singolarità della relazione che *ognuna* delle Persone della Trinità realizza in un suo modo (personale) con la creazione attraverso le persone umane. In questo senso, che cosa significa che per la fede e il battesimo diventiamo «uno (*eis*, al maschile) in Cristo Gesù» (*Gal 3, 28*)? Quale distinzione vi è tra la relazione che il Verbo di Dio ha con Gesù di Nazareth e quella che noi, attraverso di Lui Crocifisso e Risorto, abbiamo per il Verbo nello Spirito col Padre? La questione è quella d'un ripensamento, non solo esistenziale ma ontologico, della relazione che si dà – nella fede – tra la singolarità cristologica e la «ricapitolazione» personalistica dell'umanità in Lui per accedere alla Vita trinitaria. L'unione ipostatica va ripensata, in una logica trinitaria, non nella sua esclusività, ma come condizione di possibilità d'inclusività cristologica e, di conseguenza, di pericoreticità trinitaria della creazione in Dio: come mostra iconicamente e proletticamente il disegno di Maria, *Theotókos e Mater Unitatis*³³. In questa direzione, del resto, c'indirizza una comprensione non devozionale ma teologica dell'ultima e decisiva preghiera del Cristo: «come tu, Padre, sei in me e io in Te, siano anch'essi uno in noi» (*Gv 17, 21*). Se non si tenta di sviscerarne il significato, la prospettiva escatologico-trinitaria del «Dio tutto in tutti» (*1 Cor 15, 28*) resta impensata e impensabile.

PIERO CODA

³³ Cf. B. Forte, *Maria. La donna icona del mistero*, Cinisello Balsamo 1989.