

LE TRACCE DELLA TRINITÀ NEL PRIMO TESTAMENTO

«Disse Gesù: “Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre: fin da ora lo conoscete e lo avete veduto”. Gli disse Filippo: “Signore, mostraci il Padre e ci basta”. Gli rispose Gesù: “Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me?”»¹.

Il breve colloquio con Filippo, avvenuto durante il discorso che Gesù rivolge ai suoi discepoli dopo l'ultima cena, richiama alla memoria un'altra sua frase:

«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»².

Queste due affermazioni, tratte l'una dalla tradizione sinottica e l'altra da quella giovannea³, ci indicano il rapporto singolare che Gesù vive con Dio. La profonda conoscenza di Dio, che scaturisce da questi testi, implica un'intimità sorprendente tra Gesù e Dio, tra il Figlio e il Padre, espressa in termini d'inabitazione: *Io*

¹ *Gv* 14, 6-7.

² *Mt* 11, 27.

³ Per approfondire il tema dell'immanenza reciproca del Padre e del Figlio nella tradizione giovannea, cf. P. Grelot, *Dieu le Père de Jésus Christ*, Paris 1994, pp. 201-347.

*sono nel Padre e il Padre è in me*⁴. Con queste parole, Gesù ci svela, in modo esistenziale, il mistero di Dio: nel volto visibile del Figlio si scorge in trasparenza l'invisibile volto del Padre. La rivelazione di Dio avvenuta in Gesù introduce, quindi, per la fede, nelle profondità del mistero trinitario: Dio *Padre*, che si è rivelato nel *Figlio*, cui è legato nell'unità dello *Spirito*⁵.

Il mistero della Trinità, rivelatoci dalla persona stessa di Gesù, ci è stato trasmesso dai quattro Vangeli in modo progressivo e diversificato. Viene spontaneo, di conseguenza, rivolgersi ai vari scritti neotestamentari per scrutarvi la rivelazione del Dio Trino. Per i testi veterotestamentari, invece, sorge l'interrogativo se uno studio che s'interessi alla Trinità non dovrebbe fare astrazione dall'Antico Testamento, in cui questa dottrina non è formalmente insegnata.

La domanda è legittima, e nella teologia contemporanea è presente un atteggiamento molto più prudente nell'accostarsi ai testi del Primo Testamento che non in passato, legato alla consapevolezza che non è possibile dedurre da essi la fede nella Trinità, senza la rivelazione del Dio unico, Padre, Figlio e Spirito, in Cristo⁶. Nel Primo Testamento vi è una preparazione indiretta e uno sviluppo progressivo della rivelazione di Dio Padre, Figlio e Spirito, che è possibile cogliere solo alla luce della rivelazione avvenuta nel Nuovo Testamento, e solo tramite un esame retrospettivo è possibile – sull'esempio dei Padri della Chiesa – scrutare i testi veterotestamentari per individuare in essi alcuni prodromi della dottrina trinitaria. Nel Primo Testamento possiamo scorgere, infatti, una *velata presenza*, una *ricca rivelazione* che rimane *aperta* verso un compimento, una *pienezza* della vita divina che va al di là di ogni umana aspettativa. I reperti pre-trinitari⁷ presenti in vari testi costituiscono soltanto delle anticipazioni o dei velati accenni, dato che la rivelazione del mistero della Trinità è propria al cristianesimo. Con questa consapevolezza ci avventureremo, in questo articolo, nella

⁴ Gv 10, 37.

⁵ P. Grelot, *Dieu le Père de Jésus Christ*, cit., p. 196.

⁶ R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire*, in «Mysterium salutis», 5, Paris 1970, p. 71.

⁷ Cf. G. Frosini, *La Trinità mistero primordiale*, Bologna 2000, p. 136.

lettura di alcune pagine dell'antica alleanza per scrutare nel *mono-teismo dinamico*⁸ del giudaismo le tracce della rivelazione di Dio Trinità⁹. Vari sono i motivi che mi hanno spinto a fare ciò.

Il primo scaturisce dalla persona stessa di Gesù di Nazareth: egli è un israelita, inserito nella società giudaica del suo tempo, frequenta la Sinagoga, si reca al Tempio di Gerusalemme nelle feste; il Dio cui Egli si rivolge chiamandolo *Abbà* è JHWH, il Dio dei padri, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe¹⁰.

Due altri motivi sono legati alla forma della rivelazione veterotestamentaria: in essa Dio si manifesta come un mistero *personale* trascendente che agisce nel mondo e nella storia degli uomini; inoltre, in vari luoghi, si possono intravedere i primi accenni a "figure" che nella rivelazione del Nuovo Testamento saranno le tre Persone divine.

Non è da dimenticare, poi, che durante il periodo anteriore alla venuta di Gesù, i filosofi greci avevano indagato sull'esistenza di Dio tramite un procedimento razionale, indipendente, ma allo stesso tempo convergente per alcuni col dato biblico¹¹.

Senza voler proiettare, in modo anacronistico, una comprensione trinitaria nei testi dell'Antico Testamento, questo breve articolo si propone semplicemente di indicare *alcune tematiche*

⁸ È quanto afferma lo scrittore ebreo P. Lapidé; l'espressione è ripresa da G. Frosini, *La Trinità...*, cit., p. 136. P. Beauchamp, a sua volta, specifica il monoteismo dell'Antico Testamento come un monoteismo ricco, problematico, in travaglio (*L'Esprit Saint et l'Écriture biblique*, in *L'Esprit Saint*, Bruxelles 1978, p. 41).

⁹ Cf. G. Frosini, *La Trinità...*, cit., pp. 135-139.

¹⁰ Cf. *Es* 3, 6.

¹¹ Questi tre dati sono rilevati da R. Laurentin, *La Trinité, mystère et lumière*, Paris 1999, p. 31. Per la scoperta razionale dell'Assoluto da parte dei filosofi greci, rinvio il lettore al primo capitolo del suddetto libro alle pp. 33-41. I dati più salienti che l'autore mette in evidenza nella speculazione filosofica dei greci sono: l'Essere, che s'impone come uno (unità dell'essere), è espresso da una parola, soprattutto da un verbo, *Egli È*: è innascibile, necessario, indivisibile, senza fine. Per Aristotele, Dio è un *Vivente* (escludendo: fatica, invecchiamento e morte), Egli è *Pensiero* di se stesso. Laurentin sottolinea la convergenza tra la riflessione filosofica greca e i dati biblici veterotestamentari, molto importante poiché i greci hanno poi fornito alla Chiesa un oggettivo strumento filosofico per esplicitare la teologia della Trinità.

che scaturiscono dalla manifestazione del Dio Vivente, che è allo stesso tempo inaccessibile e vicino, un Dio che si rivela, che ama, che crea tramite il suo Soffio e la sua Parola ¹².

La peculiarità dell'Antico Testamento è la rivelazione progressiva dell'unicità di Dio e della sua trascendenza: attraverso l'agire salvifico di JHWH nella storia, Israele è condotto dalla pedagogia divina a una conoscenza sempre più chiara che JHWH è *il solo e unico Dio* e che Egli è il *Tutt'Altro*. Parallelamente, accanto alla rivelazione del Dio uno e trascendente, si disegna un'altra prospettiva: la vicinanza di Dio sperimentata come *sua presenza in mezzo al popolo eletto*, attraverso la sua *Parola*, la sua *Sapienza*, il suo *Spirito*, che stabiliscono un legame tra il Tutt'Altro e gli uomini; allo stesso tempo, queste mediazioni sono l'oggetto di una personificazione che si fa sempre più accentuata ¹³.

LA RIVELAZIONE DI DIO AL SINAI ¹⁴

La rivelazione fatta da Dio a Mosè può riassumersi in un'unica parola: 'ÈHYÈH, IO SONO. Un pastore di greggi, che poi diventerà pastore di un popolo, chiamato a essere il liberatore degli Ebrei in schiavitù, osa chiedere a Dio di rivelargli il suo Nome ¹⁵. Rileggiamo alcuni passaggi di questo testo che, malgrado la sua semplicità, è di una ricchezza insondabile:

¹² B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986, p. 21.

¹³ Sull'argomento, cf. R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., pp. 79-102.

¹⁴ Per questa sezione mi rifaccio a quanto esposto da R. Laurentin, *La Trinité...*, cit., pp. 42-70, e agli appunti del corso di Introduzione all'Antico Testamento svolto da Y. Goldman presso l'Università di Friburgo (Svizzera) durante l'anno accademico 1994-1995.

¹⁵ Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si legge: «Dio si è rivelato a Israele, suo popolo, facendogli conoscere il suo nome. Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima. Svelare il proprio nome, è farsi conoscere agli altri; in qualche modo è consegnare se stessi rendendosi accessibile, capace d'essere conosciuto più intimamente e di essere chiamato personalmente » (CCC, n. 203). C'è probabilmente nella richiesta

«Mosè disse a Dio: “Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall’Egitto gli Israeliti?”. Rispose: “IO SARÒ con te...” [...]»

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?”. Dio disse a Mosè: “IO SONO COLUI CHE SONO” [’ÈHYÈH ASHER ’ÈHYÈH]¹⁶. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: IO-SONO [’ÈHYÈH] mi ha mandato a voi”. Dio aggiunse a Mosè: “Dirai agli Israeliti: JHWEH [EGLI È], 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”» (*Es* 3, 14)¹⁷.

In questo passo, il Nome di Dio è ripetuto per ben tre volte. Dio, per rivelare il suo Nome, usa non un sostantivo, ma un *verbo*¹⁸. La prima volta, il Nome di Dio è espresso con tre parole: il

di Mosè qualcosa di ambiguo, legato alla sensibilità mediorientale, secondo cui conoscere il nome segreto della divinità equivale in qualche modo ad appropriarsi della sua potenza e usarla per proteggersi. Si può capire che Mosè, cui veniva affidato un così difficile compito, abbia desiderato acquistare un tale potere.

¹⁶ In parentesi, la traslitterazione della frase in ebraico. Il verbo ebraico *hayab* è polivalente, non ha il senso preciso del verbo essere in greco o nelle nostre lingue moderne; *hayab* significa piuttosto divenire, accadere, *indica un’esistenza, una presenza attiva*, e può a volte avere una connotazione conviviale: *essere con*. La forma verbale ÈHYÈH presenta un’azione che si sta svolgendo sia nel presente che nel futuro e nel passato. Y. Goldman sottolinea che il Nome di Dio della rivelazione mosaica svela la persona di Dio nel suo agire: il nome è una promessa che si realizzerà nel futuro; per tale ragione l’esegeta propone di tradurre il verbo al futuro: *Io sarò con te, Io sarò chi sarò, Egli sarà*. Dio è l’avvenire dell’essere umano, Dio interviene nella storia in favore dell’uomo, Dio è colui che realizza la promessa fatta ai Padri. Il verbo indica un’esistenza, una presenza attiva di Dio, che non è transitoria ma duratura (cf. H. Cazelles, *Ex. 3, 14: texte et contexte*, in *Dieu et l’être, exégèse d’Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, «Etudes augustiniennes», Paris 1978, p. 33).

¹⁷ *Es* 3, 11-15.

¹⁸ C. Westermann ha sottolineato quanto il linguaggio dell’Antico Testamento sia dominato da verbi, più che da sostantivi o concetti. L’Antico Testamento ci parla di Dio in molteplici modi, ma sempre attraverso delle azioni: Dio crea, Dio stipula un’alleanza, Dio salva, soccorre il suo popolo, ecc. (*Dieu, dans l’Ancien Testament*, in «Lire la Bible», 59, Paris 1982, pp. 11-12).

primo IO-SONO è ripetuto prima e dopo il relativo ASHER, in modo che il secondo IO-SONO è paradossalmente il predicato del primo. Questo nome divino esprime il *mistero di Dio*: è allo stesso tempo un nome rivelato e quasi il rifiuto di un nome; proprio per questo esprime la realtà di Dio, infinitamente al di là di ciò che possiamo comprendere o dire di lui; il suo Nome è ineffabile, ma nonostante ciò Dio si fa vicino agli uomini ¹⁹. In seguito, Dio si designa con il semplice IO-SONO senza ripetizione; rivelando il suo Nome, Dio rivela la sua fedeltà che è da sempre e per sempre: Egli è sempre là, presente accanto al suo popolo per salvarlo ²⁰. Ritroviamo, poi, una parola sola per designare il Nome di Dio, ma questa volta è la terza persona del verbo essere che viene utilizzata: JAHWEH significa non più IO-SONO, ma EGLI È. Solo Dio può dire di sé IO-SONO; è Dio stesso che traspone il suo Nome alla terza persona: JAHWEH, EGLI È; il popolo potrà rivolgersi a Lui con questo nome ²¹.

SIGNIFICATO POLIVALENTE DI ESODO 3, 14²²

Nel testo di *Es* 3, 14 possiamo scorgere alcuni tratti del Nome divino, impliciti nel contesto e che esprimono già la realtà relazionale e personale di Dio:

¹⁹ CCC, n. 206.

²⁰ CCC, n. 207.

²¹ Il tetragramma JHWH ricorre 6.784 volte nell'A.T. Esso rappresenta la *cifra record* di tutti i nomi propri usati nella Bibbia. Per rispettare la sua santità, il popolo d'Israele non pronuncia il Nome di Dio, rappresentato dal tetragramma. Nella lettura della Sacra Scrittura, il Nome rivelato è sostituito dal titolo divino *Sì-gnore*, in ebraico *Adonai*; in greco *Kýrios* (CCC, n. 209). Laurentin fa notare l'imbarazzo dei traduttori di fronte a una formula così semplice e densa di significati. Per la sola formula iniziale – ÈHYÈH' ASHER ÈHYÈH – ha segnalato nove traduzioni diverse, partendo dalla Bibbia greca, tradotta dagli ebrei già nel III-II secolo a.C. Questa diversità di traduzioni indica che siamo di fronte a una rivelazione che fa violenza al linguaggio, incapace di contenerla, e va al di là dello stesso pensiero. Colui che parla a Mosè designa la sua realtà trascendente, che non può essere contenuta da parole o concetti (R. Laurentin, *La Trinité...*, cit., pp. 44-48).

²² *Ibid.*, pp. 55-68. Per l'approfondimento esegetico del testo di *Es* 3, 14, cf. *Dieu et l'être, exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, cit.

Dio è personale e come tale si manifesta.

È Lui l'interlocutore di Mosè cui si rivela in un *dialogo*: *Io sono* (Es 3, 14); *Io sarò con te* (Es 3, 12); *Tu dirai ai figli d'Israele* (Es 3, 15). Dio rivela il suo Nome dicendo IO-SONO, ma Mosè potrà trasmettere questo stesso Nome al popolo solo alla terza persona.

Il Nome rivela una relazione interpersonale.

Rivelando il suo nome, IO-SONO, Dio si designa come persona, si manifesta in una relazione: Egli ha visto la miseria del suo popolo in Egitto (Es 3, 7); il grido degli Israeliti è salito fino a lui, Egli ha visto l'oppressione del popolo (Es 3, 9); a Mosè, preoccupato per la missione che Dio gli affida, Egli risponde: *Io sarò con te* (Es 3, 12). Il gioco dei pronomi personali tra JHWH, Mosè e il popolo è eloquente: ci rivela l'*altruismo* di Dio e il suo *essere relazione*.

Dio si rivela in modo "esistenziale".

Dio si rivela in modo *esistenziale*: è questa la prospettiva della Scrittura, che si esprime in maniera concreta, figurativa, simbolica. La Bibbia, che non è portata all'astrazione, s'interessa soprattutto alle relazioni personali tra gli uomini e soprattutto con Dio, il principio e la meta d'ogni relazione interpersonale.

Il testo di Es 3, 14 racchiude un valore ontologico?

Alcuni autori²³ escludono la dimensione ontologica del Nome divino, rivelato in Es 3, 14. Anche se nella lingua ebraica il verbo essere è usato generalmente per esprimere ciò che accade, l'uso di questo verbo non esclude che il suo Essere sia al centro della teofania, né che Dio esiste e che Egli sia l'Esistente per eccellenza. La rivelazione testimoniata in Es 3, 14 può riferirsi oggettivamente all'essere, anche se in un modo che non è ancora metafisico. La traduzione greca della LXX e l'interpretazione di Filone d'Alessandria ci orientano ad affermare che la rivelazione

²³ L'esegeta A. Lacoque nega la legittimità dell'interpretazione ontologica al testo dell'Esodo in questione, invece P. Ricœur ne riconosce la portata ontologica. Cf. A. Lacoque, *Penser la Bible*, Paris 1998.

fondamentale della Bibbia, espressa nella formula IO-SONO, può indicare anche che Dio è il principio e il tutto dell'Essere²⁴.

Un Dio che chiede una relazione esclusiva.

La trascendenza di Dio ha come conseguenza la sua esclusività: solo JHWH, tra gli dèi, esiste. Nel Deuteronomio, la formula del decalogo *Non avere altri dèi di fronte a me* si ripete come un *leitmotiv*²⁵; in Isaia troviamo queste parole:

«Prima di me non fu formato alcun dio
né dopo ce ne sarà
Io, io [sono] JHWH,
fuori di me non v'è salvatore»²⁶.

In questo testo, contrariamente al passaggio di *Es* 3, 14, il verbo è implicito. L'Essere fa posto all'*Io*. L'accento non è più messo sul verbo ma sul pronome personale: JHWH è un soggetto avente per oggetto se stesso. Questa esclusività caratterizza anche

²⁴ L'espressione «Io sono colui che sono» è stata tradotta in greco nella versione della LXX (III-II secolo a.C.) con l'espressione: EGO EIMI HO ŌN. La forma personale e coniugata del verbo ebraico, introdotta da un relativo con una *nuance* di indeterminazione, viene tradotta in greco con una forma sostantivata. Il greco indica quindi una realtà stabile, allorché l'ebraico indica una realizzazione incompiuta, un divenire permanente, un'orientazione verso il futuro includendo l'idea di continuità. La forma HO ŌN si ispira alla concezione ellenica dell'essere espressa col neutro *to on* (usata da Platone nel *Timeo* per designare l'essere eterno). La LXX ha però usato la forma al maschile e non al neutro: il traduttore, secondo Y. Goldman, ha voluto in questo modo mettere l'accento sulla personalità di Dio. L'interpretazione di Filone d'Alessandria, eminente rappresentante del giudaismo ellenistico, è anch'essa tributaria del platonismo: Dio solo esiste veramente, poiché solo lui ha consistenza e solidità. Per Filone, il testo di *Es* 3, 14 contiene l'affermazione dell'esistenza di Dio nel senso più pieno del termine. Filone mette anche l'accento sull'assoluta trascendenza di Dio (sull'argomento, cf. E. Starobinski-Safran, *Ex. 3, 14 chez Philon*, in *Dieu et l'être, exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, cit., pp. 47-55). Per Laurentin, il raddoppiamento significativo che si trova in *Es* 3, 14 dà una nuova densità al verbo ebraico, permettendogli di accedere a quella dimensione ontologica, già notata dagli ebrei, allorché hanno tradotto la Bibbia in greco. Il Nome di JHWH designa, per il teologo, tutta la densità dell'esistenza. Cf. *La Trinité...*, cit., pp. 51-52 e 65.

²⁵ Cf. *Dt* 5, 7; 6, 14; 7, 4; 8, 19; 11, 28; 13, 3.7.14; 17, 3; ecc.

²⁶ *Is* 43, 10-11.

la relazione che JHWH ha con il suo popolo²⁷: è Lui che lo ha scelto, chiamato, modellato come un bambino nel seno materno, amato come un padre e come una madre²⁸.

Dio s'impegna nell'Alleanza.

L'esclusività reciproca nel rapporto tra Dio e il popolo, cui Egli ha rivelato il suo Nome, ha il carattere di un'alleanza²⁹. Essa procede da un'iniziativa gratuita e definitiva di Dio, ma richiede il consenso di Israele³⁰. La Bibbia ci offre, dunque, la rivelazione esistenziale dell'ardente amore di Dio per il suo popolo che Egli sposa a Sé attraverso un'alleanza irreversibile, un'alleanza d'amore.

Nel Nome di Dio è una dimensione aperta al futuro.

La rivelazione del Nome di Dio al popolo ne garantisce l'avvenire, essa è infatti legata alla promessa di un'assistenza permanente e irreversibile; Dio libererà il popolo dalla schiavitù d'Egitto, lo assisterà nelle tribolazioni durante la traversata del deserto e nella conquista della Terra promessa: *Io sarò con te*³¹; *Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione*³². La dimensione futura, implicita nella rivelazione del Nome divino, percorre tutta la Bibbia. Il Nome di Dio è una *promessa*³³ che si compie nella storia.

Unicità di Dio.

Nella Bibbia non troviamo formulazioni astratte sull'unità e l'unicità di Dio. La Scrittura, piuttosto, usa un linguaggio figurato che lo descrive tale, dicendo ad esempio che Egli è il *solo* Dio³⁴,

²⁷ Nel libro dell'Esodo, Dio si definisce come *un Dio geloso*: «Non ti prosterai davanti a loro e non li servirai. Perché io, JHWH, sono il tuo Dio, un Dio geloso [...]» (Es 20, 5).

²⁸ Cf. Dt 7, 7; Is 41, 8; 44, 1.24; 43, 1; 49, 13.

²⁹ Per un approfondimento del tema dell'alleanza, cf. il mio *Patto d'unità e teologia dell'alleanza*, in «Nuova Umanità», XXII (2000/6), n. 132, pp. 793-808.

³⁰ Cf. Es 24, 3.

³¹ Es 3, 12.

³² Es 3, 15.

³³ Sal 138, 2.

³⁴ Cf. Dt 6, 4. La nota della BJ dice in proposito: «l'espressione sembra proprio un'affermazione di monoteismo. Essa diventerà l'inizio della preghiera

oppure affermando, in maniera negativa, che gli altri dèi non esistono. L'unità trascendente di Dio è implicita nella stessa rivelazione del Nome. Ma l'unità di Dio non è solitudine, ma rivelazione di una *relazione* attraverso la quale Israele, e poi ogni uomo, può avere accesso al Dio vivente.

A conclusione di questa sezione mi limito a segnalare l'uso significativo del Nome che si riscontra nella tradizione giovannea. Nell'*Apocalisse*, Giovanni, per indicare il Nome di Dio, usa la formula dinamica: *Colui che è, che era e che viene*³⁵. La stessa formula, in *Ap* 4, 8, viene legata dall'evangelista alla dossologia di Isaia, già in uso nel culto sinagogale e ripresa dalla liturgia cristiana:

«Santo, santo, santo
Il Signore Dio, l'Onnipotente,
Colui che era, che è e che viene!».

Il quarto vangelo, dal canto suo, mette sulle labbra del Maestro queste parole: *Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che IO-SONO...*³⁶, che – alla luce della rivelazione del Nome in *Es* 3, 14 – acquistano una densità di significato inaudita. L'esaltazione del Cristo sulla croce e l'esaltazione alla destra del Padre rivelano chi è Gesù: egli è IO-SONO, Colui che, per la sua vita, morte e resurrezione ci rivela il segreto del cuore di Dio. Ge-

detta *Shema*, che resta una delle più care alla pietà giudaica. Lungo la storia d'Israele questa fede in un Dio unico non ha cessato di svilupparsi, con crescente precisione, a partire dalla fede nell'elezione e nell'alleanza [...]. L'esistenza di altri dèi non è stata mai affermata espressamente nei tempi antichi, ma l'affermazione del Dio vivente [...], unico Signore del mondo come del suo popolo [...], ha comportato, sempre più, anche una negazione sistematica dei falsi dèi».

³⁵ Questo appellativo divino, usato diverse volte nell'*Apocalisse*, è una sorta di spiegazione del Nome divino rivelato a Mosè sull'Oreb, secondo *Es* 3, 14. Nel giudaismo dell'epoca ellenistica, e particolarmente sotto l'influenza della traduzione greca dell'AT, il Nome di JHWH è stato interpretato come *Colui che è*. Nel *Targum* di Gerusalemme (versione aramaica dell'AT), questa designazione è amplificata secondo un ritmo ternario: *Colui che è, che era e che sarà*. L'*Apocalisse* adotta un'amplificazione simile ma cambia il *che sarà* in *che viene*, rilevando così il tema escatologico della parusia (cf. nota *b* della TOB, versione francese).

³⁶ *Gv* 8, 28. Cf. sull'argomento l'articolo di A. Feuillet, *Les ego eimi christologiques du Quatrième Evangile*, in «RSR 54» (1966), pp. 213-240.

sù può rivelare Dio solo in quanto Egli stesso è Dio, il Figlio del Padre. Dio rivela Se stesso, facendosi l'*Emmanuele*, il Dio con noi³⁷. Ed è ancora Giovanni a dichiarare due volte nella sua lettera: *Dio è Amore*³⁸, pregnante sintesi della rivelazione di Cristo: *Dio è amore. Ecco il nome di Colui che È*³⁹.

ANTICIPAZIONI TRINITARIE NEL PRIMO TESTAMENTO

Il Padre

Il tema della paternità⁴⁰ di Dio implica per sé un tema correlativo, quello della figliolanza: questo Dio, la cui trascendenza può mostrarlo inaccessibile, si rivela invece come un *Padre che ama i suoi figli*. Nella rivelazione veterotestamentaria possiamo cogliere alcune caratteristiche⁴¹ della paternità di JHWH.

Prima di tutto Dio è riconosciuto come il *Padre d'Israele*, il liberatore e protettore del popolo. Contrariamente ai miti pagani, la paternità di Dio è completamente dissociata dall'idea di generazione: Dio è Padre di Abramo, in virtù della sua elezione, e Padre del popolo ebraico che, salvato dall'oppressione egiziana, diventa il suo primogenito. Ci troviamo quindi di fronte a un'interpretazione metaforica della paternità divina che viene esercitata

³⁷ Cf. B. Rey, *A la découverte de Dieu. Les origines de la foi trinitaire*, Paris 1982, pp. 122-124.

³⁸ 1 Gv 4, 8.16.

³⁹ Giovanni Paolo II, *Dio è amore*. Omelia, Grosseto 21 maggio 1989, in «La Traccia» 5(1989), p. 551, cit. in M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza di Chiara Lubich*, Roma 1991, p. 21.

⁴⁰ Per approfondire il tema della paternità, cf. *Dieu Père dans l'Ancien Testament*, in R. Laurentin, *Au-delà de la mort du père Dieu notre Père*, Paris 1998, pp. 47-65. Per un rapido quadro sulla paternità di Dio nel Nuovo Testamento, cf. G. Rossé, *Dio Padre e la Scrittura*, in «Nuova Umanità», XXI (1999/3-4), n. 123/24, pp. 343-349; R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., pp. 87-90; J. Pouilly, *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le "Notre Père"*, in «Cahiers Evangile», 68 (1989).

⁴¹ Cf. J. Galot, *Le Dieu Père dans la révélation juive*, in *Père qui es-Tu? Petite catéchèse sur le Père*, Versailles 1996, pp. 7-24.

nella storia. La paternità di Dio è legata, quindi, al tema dell'elezione: *Tu, JHWH, sei nostro padre*⁴². JHWH è il padre di Israele in un modo unico, in quanto Egli è all'origine di questo popolo⁴³ e Israele è chiamato figlio: *Israele è il mio figlio primogenito*⁴⁴. Inoltre, Dio è Padre perché creatore: *JHWH, tu sei nostro padre; noi siamo argilla e tu colui che ci dà forma, tutti noi siamo opera delle tue mani*⁴⁵. Dio è Padre del re⁴⁶, ma anche del giusto e del sapiente. La paternità, inoltre, viene legata al titolo di Sposo⁴⁷, e la Bibbia attribuisce a Dio anche dei tratti materni⁴⁸:

«Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se questa donna si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai»⁴⁹.

Questa paternità-maternità del Creatore non è limitata al solo popolo d'Israele, ma è universale ed è già implicita nell'atto creatore⁵⁰. Dio agisce anche come Padre di ogni uomo. Egli veglia sul comportamento morale dei suoi figli e, come un padre, corregge e rimprovera. Dio ha un amore di sollecitudine verso di essi. Oltre ad essere padre del popolo e *padre di ogni individuo*, Dio si fa riconoscere più particolarmente come *Padre del re messianico*. Questa caratteristica della paternità divina ci è rivelata da alcuni testi che affermano, in modo misterioso, una generazione divina del re Messia. Si tratta della promessa trasmessa dal profeta Natan a Davide:

⁴² Is 64, 7.

⁴³ Dt 7, 6-15; 32, 6.

⁴⁴ Es 4, 22-23.

⁴⁵ Is 64, 7.

⁴⁶ Si tratta di una filiazione adottiva, molto diversa dalla concezione mitologica egiziana, secondo la quale il faraone era generato dal dio nazionale che si incarnava nello stesso faraone. In Israele questa concezione mitologica scompare. Cf. P. Grelot, *Dieu le Père de Jésus Christ...*, cit., pp. 106-108.

⁴⁷ Tema molto importante soprattutto nel profeta Osea, che arricchisce quello della paternità. Gesù, nel vangelo di Giovanni, si presenterà come lo Sposo (Gv 3, 29).

⁴⁸ La figura della paternità e della maternità applicata a Dio dev'essere purificata da ogni attributo sessuale, poiché Dio trascende i sessi.

⁴⁹ Is 49, 15.

⁵⁰ Cf. Gn 1, 26.

«Quando i tuoi giorni saranno compiuti e tu giacerai con i tuoi padri, io gli assicurerò dopo di te la discendenza uscita dalle tue viscere, e renderò stabile il suo regno. [...] Io gli sarò padre ed egli mi sarà figlio»⁵¹.

Tale promessa di paternità, che allude principalmente a Salomone, è stata poi riferita al Messia, discendente di Davide e re ideale. Si possono segnalare tre aspetti della paternità divina del Messia: “generazione”, somiglianza e amore⁵². Dio si mostra come Padre “generando” il Messia, conferendogli un potere che somiglia al suo e nutrendo per lui un amore indefettibile.

Le affermazioni concernenti la “generazione” del re messianico sono particolarmente sorprendenti in quanto, a differenza delle divinità pagane, il Dio unico e trascendente degli ebrei non può avere un’attività di procreazione simile a quella degli uomini: la “generazione” del Messia non può essere che spirituale. L’affermazione del salmista: *Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato*⁵³ prenderà un significato nuovissimo nella rivelazione del Figlio di Dio incarnato.

La somiglianza è una caratteristica che unisce il figlio al padre. Essa prenderà tutto il suo valore nella vita di Cristo, quando egli si presenterà come il Figlio che opera alla maniera del Padre⁵⁴.

L’amore paterno, garantito dalla profezia di Natan, troverà il suo pieno compimento in Gesù che, con certezza, afferma: *Il Padre ama il Figlio*⁵⁵.

Il tema della paternità di Dio è dunque ben presente nel giudaismo e, quando Gesù lo riprende, è già trasformato in modo da non contenere più nessun elemento mitologico⁵⁶. Il senso più

⁵¹ 2 Sam 7, 12-14.16.

⁵² Queste tre caratteristiche sono evidenziate da J. Galot, *Père qui es-Tu...*, cit., pp. 21-22.

⁵³ Sal 2, 7; 89, 27-28.

⁵⁴ Cf. Gv 5, 19s.

⁵⁵ Gv 5, 20.

⁵⁶ Le mitologie orientali introducevano la paternità nel mondo divino sotto una forma che era sessuata: gli dèi e le dee venivano rappresentati sul modello della sessualità umana, venendo così a comporre delle genealogie più o meno complesse, che la rivelazione biblica elimina del tutto, escludendo una divinità femminile accanto al Dio unico (P. Grelot, *Dieu le Père de Jésus Christ...*, cit., p. 107).

profondo della paternità divina sarà rivelato in pienezza soltanto nel Nuovo Testamento, quando Gesù si rivolgerà a Dio con l'appellativo *Abbà*, esprimendo così la profonda e inaudita familiarità del Figlio con il Padre⁵⁷. Invocando Dio in tal modo, Gesù manifesta la coscienza del rapporto personale e unico che Egli ha con Dio, in quanto Padre, come suo *Figlio diletto*⁵⁸. La parola *Abbà*, svelandoci l'atmosfera intima della preghiera di Gesù, ci permette di intravedere il profondo segreto della sua vita: la filiazione divina⁵⁹. Solo il Figlio può rivelare il Padre.

Unità e ricchezza della vita di Dio

Nella Bibbia, accanto all'unicità di Dio, si possono scorgere degli indizi che fanno intravedere in Dio una ricchezza insondabile di vita. Mi limito a indicarne alcuni.

Nel racconto della creazione prevale un linguaggio funzionale: Dio crea attraverso la sua *Parola*, che il *Siracide* raffigura come un'ipostasi creatrice e in *Prv* 8 è presentata come suo Figlio. Egli crea anche attraverso il suo *Spirito* aleggiante sulle acque. Dio, la Parola, lo Spirito sono indicati con le loro caratteristiche, ma senza essere distintamente personalizzati.

Nel creare l'uomo, Dio usa la prima persona plurale: «Facciamo *l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza*»⁶⁰. Interessante notare il gioco dei pronomi anche nella creazione dell'uomo, fatto *a sua immagine*:

⁵⁷ Cf. *Mc* 14, 36 e nota relativa. Nel Nuovo Testamento, il termine *ho Théos* designa quasi esclusivamente il Padre. Gesù professa solennemente l'insegnamento dell'Antico Testamento su Dio (proclamazione della *Shema* in *Mc* 12, 29-31), ed è questo Dio dei Padri che Egli proclama essere suo Padre e nostro Padre. Ciò ci orienta ad applicare a Dio Padre tutte le affermazioni dell'Antico Testamento su Dio (R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire*, cit., p. 88).

⁵⁸ Cf. *Mc* 1, 11; 9, 7.

⁵⁹ W. Marchel, *Abbà, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1971, p. 167, cit. in «Cahiers Evangile», 68 (1989), p. 24.

⁶⁰ *Gn* 1, 26.

«Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò»⁶¹.

L'uomo per origine e natura è *uno*, nello stesso tempo è un essere fatto per la *relazione*: è creato a immagine di Dio.

La Bibbia, così severa di fronte al politeismo e all'idolatria, non ha ripudiato, nonostante la sua forma plurale, il termine ebraico *Elohim* per dire Dio, usato più di 3.000 volte nella Scrittura.

In Gn 18, Dio appare al patriarca Abramo, in figura di tre uomini. Il testo esita in diversi punti tra il plurale e il singolare. In questi tre uomini, ai quali Abramo si rivolge al singolare, molti Padri hanno visto l'annuncio della Trinità⁶².

La Parola, la Sapienza, lo Spirito di JHWH

Tra le diverse espressioni di Dio e della sua Presenza in seno al suo popolo, vorrei mettere in rilievo alcune mediazioni di cui JHWH si serve. Si tratta della *Parola*, della *Sapienza* e dello *Spirito*⁶³. Dal punto di vista linguistico, notiamo il caratteristico uso del genitivo: per cui esse designano delle "potenze d'azione" di Dio⁶⁴ e ci aiutano a penetrare più profondamente sia la trascendenza di Dio sia la sua immanenza salvifica; inoltre, grazie alla loro progressiva personificazione che emerge dai testi biblici, esse preparano la rivelazione di una trinità di persone in Dio, tipica del Nuovo Testamento.

Il legame tra parola e spirito è certamente uno dei presagi più forti della rivelazione trinitaria. Il Dio vivente si rivela, parla, istituisce un linguaggio che ha un significato, che è capito, che

⁶¹ Gn 1, 27.

⁶² Cf. nota introduttiva della BJ a Gn 18. Sant'Agostino ha così commentato questo passaggio: «Ne vide tre, ma ne adorò uno solo».

⁶³ Tralasciamo, in questo articolo, la trattazione di un modo della manifestazione divina nell'AT, espressa con la figura dell'Angelo di JHWH. Sull'argomento cf. R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., pp. 91-92.

⁶⁴ L'espressione è usata da R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., p. 91.

perdura, che è efficace. La Parola di Dio è vivente e santificante, penetrata dallo Spirito. Parola e Spirito si presentano, nella Bibbia, intimamente legati in una relazione profonda e costante ⁶⁵:

*«Dalla parola del Signore furono fatti i cieli,
dal soffio della sua bocca ogni loro schiera»* ⁶⁶.

Questo versetto del salmo ci mostra la parola creatrice e il soffio vivificante all'opera, come nei due primi capitoli della *Genesi*. La stessa correlazione tra Parola e Spirito è presente nei profeti che, mossi dallo Spirito, pronunciano la Parola ⁶⁷: Dio parla ai suoi eletti e, attraverso di essi, al popolo. Il profetismo è marchiato da una forte presenza della Parola e dello Spirito: il profeta può rendere testimonianza alla Parola perché è abitato dallo Spirito ⁶⁸. La Parola di Dio veicola e trasmette lo Spirito, contemporaneamente è la Parola a essere veicolata e trasmessa dallo Spirito, che rende l'uomo capace di accoglierla, suscitando in lui ascolto e obbedienza. La Parola e lo Spirito rivelano l'Amore divino ⁶⁹.

La Parola di Dio

La Parola di Dio è *una parola che prescrive*, fondando l'esistenza storica e religiosa di Israele ⁷⁰. È *una parola che realizza un'azione di salvezza*: là dove c'è la Parola, Dio agisce, benedice, salva,

⁶⁵ È necessario sottolineare il valore che l'uomo dell'antichità dava alla parola, cui veniva riconosciuta un'efficacia propria. Per Israele, la parola di Dio non era solo una parola in senso forte, ma rappresentava una delle presenze più efficaci, nella rivelazione e nella storia della salvezza. Il termine ebraico *dabar* contiene in sé un duplice aspetto: noetico e dinamico, contrariamente alla parola *ruah* cui manca il carattere noetico. Per un approfondimento cf. R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, p. 93; P. Beauchamp, *L'Esprit Saint...*, cit., pp. 39-63.

⁶⁶ *Sal* 33, 6.

⁶⁷ Cf. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité...*, cit., pp. 29-30.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 39-41.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰ Cf. *Es* 20.

giudica, fa misericordia; la Parola di Dio è legata a Dio stesso e alla realizzazione dei suoi disegni. È *una parola creatrice*: Dio parla e la sua Parola diventa azione; c'è in Dio una piena coincidenza tra la Parola pronunciata che rivela il suo disegno e la realizzazione di esso nell'opera creatrice⁷¹. È *una parola profetica*: vista o contemplata dal profeta, essa viene dal cielo, da Dio; il profeta è in un certo senso costretto a profetizzare; la Parola fa di lui l'inviato di Dio, egli diventa la bocca di JHWH⁷².

La Parola di Dio suggerisce e rivela un aldilà misterioso di *silenzio*, un abisso eterno di luce, inaccessibile. All'epoca dei profeti e durante l'esilio, il tema della Parola si va precisando progressivamente fino a svelare la sua identità, la sua potenza, personalizzandosi in alcuni testi. È nel *Siracide* che troviamo affermata in modo stagliato questa personalizzazione della Parola. L'autore presenta la Sapienza come la Parola di Dio, uscita dalla sua bocca, e ne indica una prerogativa significativa: è Parola che vuole dimorare tra gli uomini.

«Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo
E ho ricoperto come nube la terra.
Ho posto la mia dimora lassù,
il mio trono era su una colonna di nubi.
Il giro del cielo da sola ho percorso,
ho passeggiato nelle profondità degli abissi.
Sulle onde del mare e su tutta la terra,
su ogni popolo e nazione ho preso dominio.
Fra tutti questi cercai un luogo di riposo,
in quale possedimento stabilirmi.
Allora il creatore dell'universo mi diede un ordine,
il mio creatore mi fece posare la tenda
e mi disse: Fissa la tenda in Giacobbe
e prendi in eredità Israele.
Prima dei secoli, fin da principio, egli mi creò;

⁷¹ Cf. *Sal* 33, 9; *Is* 55, 10-11.

⁷² Sull'argomento, cf. R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., pp. 95-96.

per tutta l'eternità non verrò meno.
 Ho officiato nella tenda santa davanti a lui,
 e così mi sono stabilita in Sion.
 Nella città amata mi ha fatto abitare;
 in Gerusalemme è il mio potere.
 Ho posto le radici in mezzo a un popolo glorioso,
 nella porzione del Signore, sua eredità. [...]
 Come un terebinto ho esteso i rami
 E i miei rami son rami di maestà e di bellezza.
 Io come una vite ho prodotto germogli graziosi
 E i miei fiori, frutti di gloria e ricchezza.
 Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,
 e saziatevi dei miei prodotti.
 Poiché il ricordo di me è più dolce del miele,
 il possedermi è più dolce del favo di miele.
 Quanti si nutrono di me avranno ancora fame
 E quanti bevono di me, avranno ancora sete.
 Chi mi obbedisce non si vergognerà,
 chi compie le mie opere non peccherà»⁷³.

Due nozioni mi sembrano particolarmente interessanti, in questo testo biblico: il riposo e la tenda. Il *riposo* è un'idea biblica fondamentale che indica il luogo della *Presenza di Dio*: la *Shekhinah*. Ritroviamo la stessa realtà espressa con la nozione di *tenda*, che rappresenta il luogo d'incontro tra Dio e il suo popolo⁷⁴. L'idea della *Shekhinah* proviene dal linguaggio culturale e vuol indicare all'origine Dio che «pianta la sua tenda» e abita presso il suo popolo nell'Arca, poi nel Tempio di Sion. Qui il Dio d'Israele trova il suo riposo. Dopo la distruzione di Gerusalemme e la deportazione di una parte del popolo, nasce l'idea di un'altra presenza di Dio: Dio abita nel suo popolo e l'accompagna in esilio grazie alla *Shekhinah*, presente nell'assemblea di coloro che pregano, nelle sinagoghe, presso i sofferenti e i malati. La *Shekhinah* condivide le gioie e le sofferenze di Israele. La *Shekhinah* non è una proprietà di Dio, ma una specifica sua presenza nel mondo, voluta e promessa

⁷³ Sir 24, 3-21.

⁷⁴ Cf. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité...*, p. 53. Cf. anche Es 33, 7-11.

da Dio stesso ⁷⁵; Dio vuole abitare in mezzo agli uomini, vuole piantare una tenda in Giacobbe.

La *Mishnà* riporta un detto della tradizione giudaica: «Se due sono insieme e le parole fra loro sono della *Torah*, allora la *Shekhinah* è in mezzo a loro» ⁷⁶; che ci ricorda la parola di Gesù: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» ⁷⁷. Il tema della presenza di “Gesù in mezzo ai suoi” poggia dunque su una lunga tradizione biblica che va dalla promessa di JHWH di essere presente al popolo eletto, attraverso tutta la storia dell’Antico Testamento fino alla venuta dell’Emmanuele, il “Dio con noi”, nel Nuovo ⁷⁸.

Fondandosi sull’autorità della nuova rivelazione avvenuta in Gesù, Giovanni ha potuto unire tutti i tratti essenziali del *debar* JHWH, comprese le affermazioni concernenti la saggezza, nell’unico *Logos*. Questo testo del *Siracide* sembra aver ispirato il prologo di Giovanni, che riferisce al *Logos* molte attività e caratteristiche della sapienza, con un accenno evidente al tema della *Presenza di Dio*: *E il Verbo si fece carne e piantò la sua tenda fra noi* ⁷⁹.

La Sapienza

È soprattutto in Egitto che il tema della sapienza si è sviluppato producendo una variegata letteratura di massime e proverbi, che è poi giunta presso Israele, probabilmente durante il regno di Salomone. Non senza fondamento, la tradizione fa di Salomone l’iniziatore della letteratura sapienziale in Israele. In un primo tempo, la sapienza appare come l’arte di realizzare la propria

⁷⁵ Lo stretto legame tra la *Shekhinah* e la *ruah* è evidenziato da J. Moltmann, *L’Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris 1999, pp. 75-81.

⁷⁶ *Mishnà Avot* 3, 2.

⁷⁷ *Mt* 18, 20.

⁷⁸ Cf. J.M. Povilus, «Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich. Genesi, contenuti e attualità di un tema della sua spiritualità, Roma 1981, p. 181.

⁷⁹ *Gv* 1, 14. Ho preferito la traduzione letterale del testo greco, per rendere l’idea espressa dal verbo σκηνῶν che significa «piantare una tenda, abitare sotto una tenda, dimorare». La BJ traduce: «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi».

vita⁸⁰, si estende poi non solo all'ambito politico e sociale, ma anche a quello religioso, dove si realizza una purificazione e una sua elevazione a *Sapienza di Dio*. Nella sapienza umana si scorge una certa ambiguità: nasce così la consapevolezza che la vera sapienza viene da Dio⁸¹. Sarà la letteratura sapienziale del tempo dell'esilio a sviluppare questi temi esprimendo il legame tra Dio e la sapienza, attraverso il genere letterario della *personificazione*⁸². Il libro dei *Proverbi* descrive la nascita eterna in Dio della *Sapienza*, attraverso cui Dio crea ogni cosa:

«Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività,
prima di ogni sua opera, fin d'allora.
Dall'eternità sono stata costituita,
fin dal principio, dagli inizi della terra.
Quando non esistevano gli abissi, io fui generata;
quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua;
prima che fossero fissate le basi dei monti,
prima delle colline, io sono stata generata.
Quando ancora non aveva fatto la terra e i campi,
né le prime zolle del mondo;
quando egli fissava i cieli io ero là;
quando tracciava un cerchio sull'abisso;
quando condensava le nubi in alto,
quando fissava le sorgenti dell'abisso;
quando stabiliva al mare i suoi limiti,
sicché le acque non ne oltrepassassero la spiaggia;
quando disponeva le fondamenta della terra,
allora io ero con lui come architetto

⁸⁰ Il termine ebraico *hokmah* non ha un riscontro esatto nella parola *sophia* della lingua greca o *sapientia* della lingua latina. Esso si riferisce principalmente alla vita pratica e morale; non ha un significato teorico. La parola *hokmah* copre un campo di applicazione che va dall'agilità manuale all'abilità nella condotta della vita quotidiana, fino alla perfezione morale, abbracciando la sapienza nel giudizio e la facoltà di governare tutta la vita concreta. La coscienza religiosa di Israele ha riconosciuto in essa un valore divino (R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., pp. 97-98).

⁸¹ *Ibid.*, pp. 44-56.

⁸² *Ibid.*, p. 46.

ed ero la sua delizia ogni giorno
dilettandomi davanti a lui in ogni istante;
dilettandomi sul globo terrestre,
ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo»⁸³.

In questo testo, la Sapienza di Dio è personificata come la prima creatura di Dio, anteriore al mondo creato, che si trova presso Dio nel momento della creazione. Indubbiamente, ci troviamo di fronte a un procedimento letterario e poetico, però si può affermare che l'intima prossimità e la relazione con Dio ci orientano verso una certa personalità della Sapienza che prelude alla rivelazione nel Nuovo Testamento.

Lo Spirito di Dio

Come la Parola, lo Spirito⁸⁴ è una mediazione attraverso cui Dio si rende presente in mezzo al suo popolo e agisce nel mondo: con la parola "spirito", infatti, si vuole indicare una potenza o forza divina all'opera nel mondo, interamente a disposizione della maestà di JHWH: lo Spirito di JHWH⁸⁵, lo Spirito di Dio⁸⁶, il suo Spirito⁸⁷. Isaia lo chiama Spirito Santo⁸⁸, e la qualità di santi-

⁸³ *Pr* 8, 22-31.

⁸⁴ Gli esegeti hanno una certa difficoltà a precisare il senso proprio e preciso del termine ebraico *ruah* nell'Antico Testamento che può significare, a seconda del contesto, vento, spirito, soffio, respiro. B. Bobrinskoy fa notare che il linguaggio sembra incapace di esprimere il mistero dello Spirito di Dio (*Le Mystère de la Trinité...*, cit., p. 32). R. Schulte sottolinea anch'egli la molteplicità di significati di *ruah*. In primo luogo, essa designa il vento, dalla brezza leggera al vento tumultuoso scatenato da una tempesta. La *ruah* è anche il soffio vitale, il respiro dell'uomo; ed essendo il respiro segno di vita, *ruah* può avere anche il significato di vita. Si capisce, quindi, come di conseguenza la *ruah* trova la sua origine in Dio stesso, mostrando il rapporto vitale esistente tra l'uomo e Dio (*La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., p. 100).

⁸⁵ *Is* 11, 2; 63, 14; *Sal* 51, 13; *Gdc* 11, 19.

⁸⁶ 2 *Cr* 24, 20, ecc.

⁸⁷ *Gl* 3, 1-2; *Ag* 2, 5; *Za* 4, 6b.

⁸⁸ *Is* 63, 10; *Sal* 51, 13; *Sap* 1, 5; 7, 22; 9, 17.

tà che gli viene attribuita suggerisce la sua trascendenza⁸⁹, poiché Dio solo è santo. Lo *Spirito* è presente fin dalla creazione cui presiede, unificando, ordinando, animando ogni cosa; è l'energia vitale data ai giudici, poi a Saul e a Davide, fondatori del regno in Israele; lo Spirito investe i profeti; la sua presenza è universale.

Dai testi biblici si possono dedurre varie prerogative attribuite allo Spirito: *egli vivifica e ordina il mondo*, a lui è attribuita inoltre la nuova creazione escatologica e il rinnovamento del popolo; *egli viene effuso sugli eletti, su persone chiamate a un ruolo particolare; è atteso come una promessa*. Mentre la Sapienza e la Parola sono viste, almeno metaforicamente, come delle ipostasi, la nota personale è meno rilevante per lo Spirito; l'accento è posto soprattutto sulla *ricchezza di vita* e il *dinamismo trasformante* legati al dono dello Spirito. Lo Spirito non si definisce, non può essere circoscritto: è potenza di presenza, di verità, di ascolto⁹⁰. Con Isaia si afferma uno strettissimo legame tra il Messia e lo Spirito: Egli possiederà lo Spirito di Dio in modo permanente, poiché «su di lui si poserà lo spirito del Signore»⁹¹. Nell'era messianica, tutti possederanno lo Spirito⁹² che rinnoverà interiormente gli uomini. Lo spirito di Dio verrà dispensato in pienezza a tutti gli uomini e in essi abiterà: è la nuova creazione⁹³.

Il tema dello Spirito di Dio nel Nuovo Testamento ha trovato nell'Antico Testamento una preparazione di innegabile ricchezza⁹⁴.

Il Figlio dell'uomo

Nella rivelazione del Figlio d'uomo – in *Dn* 7, 13-14 – convergono due promesse escatologiche apparentemente divergenti:

⁸⁹ Con il termine santità, che percorre tutto l'A.T., si vuole esprimere proprio la trascendenza di Dio.

⁹⁰ Cf. B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité...*, cit., p. 31.

⁹¹ *Is* 11, 2ss.

⁹² *Is* 4, 4-6; 32, 15-30; 44, 3ss.

⁹³ *Ez* 11, 19; 18, 31; 36, 26; 37, 1-14.

⁹⁴ È quanto afferma R. Schulte, *La préparation de la révélation trinitaire...*, cit., p. 102.

l'annuncio del Messia, figlio di Davide e fondatore di una dinastia il cui regno non avrà fine ⁹⁵, e l'annuncio della venuta di Dio stesso, che stabilirà la sua signoria come al tempo dell'Esodo ⁹⁶. Ma il Figlio di uomo di Daniele non appare semplicemente come un discendente di Davide, bensì come un essere celeste inviato da Dio. Gesù si identificherà con lui, sia in riferimento alla sua passione ⁹⁷ che al suo ritorno glorioso ⁹⁸.

CONCLUSIONE

Nei testi dell'Antico Testamento che ho cercato di presentare, si scorge la *manifestazione di una ricca personalità di Dio*. Le tematiche della Parola, della Sapienza e dello Spirito offrono una ricchezza di insegnamenti su Dio che sono di una profondità e di una dinamicità straordinarie. Nonostante queste significative prefigurazioni, l'Antico Testamento non ci permette di affermare la Trinità di Dio, che sarà manifestata in tutta la sua pienezza e immensità soltanto nel Nuovo Testamento. La rivelazione neotestamentaria è qualcosa di assolutamente nuovo, anche se i diversi elementi della rivelazione di Dio nel Primo Testamento costituiscono una preparazione di innegabile ricchezza alla rivelazione esplicita della Trinità.

Al termine di questo breve percorso, vorrei sottolineare due realtà del mistero di Dio, così come le abbiamo colte nei testi del Primo Testamento, e che si coniugano intimamente con una terza: il Dio dell'Antico Testamento è il *Dio della Promessa*, il *Dio della Presenza* ⁹⁹, che progressivamente si mostra *Amore*. La rivelazione di «Colui che è, che era e che viene» ci è stata pienamente manifestata dall'Emmanuele, il *Dio con noi*, il Cristo Gesù: in Lui il Dio della Promessa, il Dio della Presenza si è rivelato Amore del

⁹⁵ 2 Sam 7, 12-14; Is 7, 14; ecc.

⁹⁶ Sof 3, 14-17; Zc 9, 9.

⁹⁷ Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34.

⁹⁸ Mc 8, 38; 13, 26; 14, 62.

⁹⁹ B. Rey, *A la découverte de Dieu...*, cit., pp. 142-146.

Padre per il Figlio, del Figlio per il Padre, nella comunione dello Spirito Santo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Beauchamp P., *L'Esprit Saint et l'Ecriture biblique*, in *L'Esprit Saint*, «Théologie», Bruxelles 1978.
- Bobrinskoy B., *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris 1986.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992.
- Cazelles H., *Ex. 3, 14: texte et contexte*, in *Dieu et l'être, exégèse d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, «Etudes augustinien-nes», Paris 1978.
- Frosini G., *La Trinità mistero primordiale*, Bologna 2000.
- Galot J., *Le Dieu Père dans la révélation juive*, in *Père qui es-Tu? Petite catéchèse sur le Père*, Versailles 1996.
- , *Dieu en trois personnes*, Saint-Maur 1999.
- Grelot P., *Dieu le Père de Jésus Christ*, Paris 1994.
- Lacoque A. - Ricoeur P., *Penser la Bible*, Paris 1998.
- Laurentin R., *La Trinité, mystère et lumière*, Paris 1999.
- Moltmann J., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale*, Paris 1999.
- Pouilly J., *Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le «Notre Père»*, in «Cahiers Evangile», 68(1989).
- Povilus J.M., «Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich. *Genesis, contenuti e attualità di un tema della sua spiritualità*, Roma 1981.
- Rey B., *A la découverte de Dieu. Les origines de la foi trinitaire*, Paris 1982.
- Rossé G., *Dio Padre e la Scrittura*, in «Nuova Umanità», XXI, 1999/3-4, n. 123-124, pp. 343-349.
- Schulte R., *La préparation de la révélation trinitaire*, in «Mysterium salutis», 5, Paris 1970.
- Westermann C., *Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris 1982.

GIOVANNA M. PORRINO