

IL DIO UNITRINO E L'ESPERIENZA DELL'AMORE

PREMESSA METODOLOGICA

Il punto di partenza di questo studio è un'analisi dell'esperienza umana con lo scopo di evidenziarne le nozioni che implicitamente reca in sé. L'esperienza è qui considerata come ciò attraverso cui la persona viene a conoscenza del mondo: in essa vi sono degli elementi costanti nonostante la grande varietà di cultura, di pensiero o del carattere individuale delle persone. L'esperienza, inoltre, è una realtà fondamentale per la comprensione della Bibbia: nonostante le diversità dei generi letterari e delle culture di origine, essa ripercorre le esperienze vissute con Dio nel Primo Testamento e poi degli uomini e delle donne che hanno seguito Gesù di Nazareth nel Nuovo Testamento.

Nella molteplicità di realtà cui fa riferimento il concetto di esperienza, prenderò in considerazione quella che si potrebbe chiamare l'esperienza di fondo: l'esperienza dell'amore. Qualsiasi amore, purché sia veramente tale, vive di una logica implicita. Sviscerando tale logica, si giunge a coglierne gli aspetti fondamentali. Essi offriranno una chiave di lettura per esprimere ciò che chiamerei un'*intuizione* della natura di Dio. Dio, per essere Dio, dev'essere perfetto: Egli è, come dice Anselmo, ciò di cui non si può pensare nulla di più grande¹. Dunque, secondo quest'intuizione dell'amore, se Dio è Dio deve amare perfettamente, dev'essere la pienezza dell'amore.

¹ *Proslogion*, cap. 2.

La chiave di lettura del mistero di Dio ci viene dunque offerta da un'esperienza umana che – in certo senso – precede il linguaggio interpretativo delle credenze religiose². Ma si può dare una simile fenomenologia indipendentemente dal linguaggio culturale? Questa obiezione ci ricorda che ci muoviamo inevitabilmente all'interno di un circolo ermeneutico. Le assonanze con il cristianesimo sono ovvie³; una fenomenologia pura non esiste: qualsiasi esperienza è già intrisa di elementi culturali, di modi di ragionare, del carattere stesso della persona che la compie. In fondo, siamo tutti molto selettivi in ciò che percepiamo e nel modo con cui reagiamo, e anche le nostre reazioni danno forma a ciò che proviamo. Ma anche ammesso ciò, sussistono elementi comuni alle esperienze degli uomini di qualsiasi cultura, che come tali si possono individuare⁴. Quindi, nonostante che le fonti cui attingo per capire l'esperienza dell'amore appartengano alla mia cultura (cristiana, inglese, del momento storico nel quale vivo), gli elementi essenziali dell'amore sono universali: e proprio a questi cercherò di guardare.

² Questa definizione è simile a quella di Edmund Husserl, il quale con la fenomenologia intendeva evidenziare ciò che appare al soggetto, mettendo tra “parentesi” questioni di valore e di veridicità: «“fenomeno” significa un certo contenuto che abita intuitivamente nella coscienza della quale si tratta ed è il substrato per la sua valutazione di attualità» (*Fenomenologia Pura, il suo Metodo e Campo di Ricerca*, Discorso inaugurale a Freiburg im Breisgau, 1917, 7. Traduzione mia, come tutte le altre traduzioni di opere non originalmente in italiano).

³ «Dio è amore» (1 Gv 4, 8 e 16).

⁴ Questa idea è rafforzata da nozioni parallele che si possono ritrovare nel pensiero spirituale di altre tradizioni. Nel mondo islamico, ad esempio, si può notare la combinazione di una definizione di Dio come il supremo, cioè colui del quale non si può pensare nulla di più grande, e di Dio come colui che ama perfettamente. Scrive Avicenna «L'esistente necessario [*Wajib al-wujud*] che ha la più alta perfezione, bellezza e splendore, e che si percepisce così con perfezione completa... è in se stesso l'amato più grande e ha la gioia più grande...» (Avicenna, *Al-Ilahiyat al-Shifa*, Al-Matba'atul Amireyyah, Cairo 1956, p. 369); e Sadr ud-din al-Shirazi, conosciuto come Mulla Sadra: «L'amore è causato da ciò che è ricevuto o sarà ricevuto dall'amato. Più alta la bontà e più intensa l'esistenza che meriterà di essere amata e di essere amata per la sua bontà. Ora l'Essere, che è libero da ogni potenzialità e contingenza, a causa della sua bontà ultima, ha il livello più alto per essere amato e il livello più alto per amare. Perciò il Suo amore per Sé è l'amore più perfetto e più leale» (*Al-Asfar al-Aqliyah*, vol. 2, Mostafavi, Qum 1378 A.H., p. 274, tutte e due le traduzioni sono dalle versioni in inglese di Mahnaz Heydarpoor).

D'altro canto, si potrebbe ancora obiettare che il modo di svolgere il nostro argomento è talmente informato da una visione cristiana che, nonostante gli elementi universali che intende sviluppare, non può che approdare a una conclusione cristiana. In realtà, tutti possono cogliere la logica dell'esperienza seguendone la struttura implicita nei suoi elementi essenziali. Quindi, anche se i modi di pensare, le categorie usate, i modelli del discorso sono il prodotto di una cultura particolare (e deve essere così, perché non si può pensare se non nei termini della propria cultura), e anche se questa cultura è informata dal cristianesimo, tuttavia le conclusioni possono essere considerate valide anche al di fuori della cultura nella quale sono state formulate, se sono tratte da principi universali: si può dire che le conclusioni sono universali tanto quanto lo è il loro punto di partenza.

L'amore, dunque, come paradigma per comprendere analogicamente il mistero di Dio⁵. Questa affermazione, che può sembrare semplicistica, dice molto sull'essere di Dio. E inoltre, giacché è fondata sugli elementi universali di un'esperienza comune, risulta un modo di comprendere Dio atto a dialogare con tutti, con coloro almeno che hanno fatto tale esperienza o possono accettarne la validità. Inoltre, c'è anche chi vede nell'esperienza dell'amore un'esperienza di Dio. Come minimo, dunque, questo studio tenta di spiegare la logica intrinseca all'esperienza di chi crede di poter attingere qualcosa di Dio nell'esperienza dell'amore. Comunque sia, con questo metodo si perviene a una concezione di Dio che non è soltanto prodotto della ragione, ma che è anche fondata su basi esperienziali: non soltanto, allora, il Dio dei filosofi, quanto piuttosto il Dio vivente, parafrasando una famosa affermazione di Pascal.

⁵ Possono esserne individuati altri. Per esempio, Rudolf Otto in *Das Heilige* (1917) suggerisce l'idea che Dio è *Mysterium tremendum e fascinans*. La sua analisi non è contraria a ciò che sosterrò, però osserva il fenomeno dell'esperienza di Dio da un altro punto di vista.

I PRINCIPI COSTITUTIVI DELL'AMORE

Una prima domanda: che cos'è l'amore? L'amore si riscontra in varie situazioni e aspetti della vita umana, ma mostra ovunque caratteristiche simili: altrimenti non potrebbe essere riconosciuto come amore ogni volta che lo si incontra. Infatti, ogni tipo di rapporto umano, anche con le realtà non umane, esibisce un particolare tipo di amore. Si possono elencare diversi tipi di amore a seconda dei vari generi di rapporto. C.S. Lewis, ad esempio, usa quattro termini presi dal pensiero greco: *storgé* (affetto), *philía* (amicizia), *érōs* (amore erotico) e *agápe* (carità)⁶. Non che un tipo di amore appartenga esclusivamente a un determinato tipo di rapporto: tuttavia è più caratteristico di un tipo che di un altro (l'amicizia può ammettere l'affetto o la carità, per esempio). Guglielmo di St. Thierry, parlando di quello che chiama "amore adulto", distingue «cinque sensi spirituali attraverso cui la carità dà vita all'anima»⁷. Nel suo sistema, questi sensi spirituali corrispondono ai cinque sensi corporali, ciascuno conforme, a sua volta, a uno specifico rapporto (con i genitori, con i fratelli nella fede, con gli altri uomini, con i nemici e con Dio). W.H. Vanstone assume l'atto creativo dell'artista (in senso lato) come modello dell'amore, e vede nel rapporto tra l'artista e la sua opera i principi fondamentali dell'amore⁸. In ciascuno di questi tentativi di classificazione, si trova qualcosa che può essere riconosciuto sempre come amore. Certamente, questo "qualcosa" riguarda anche i sentimenti. Ma sarebbe troppo riduttivo ritenerlo soltanto una realtà sentimentale, poiché è ricco di qualità che richiedono molto di più: ad esempio, la fedeltà e il desiderio del bene dell'altro,

⁶ C.S. Lewis, *The Four Loves*, Fount, London 1991 (pubblicato per la prima volta nel 1960).

⁷ Guglielmo di St. Thierry, *The Nature and Dignity of Love*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 1981, p. 73.

⁸ Questa linea è perseguita, forse inconsapevolmente, da san Bonaventura da Bagnoregio con la nozione di Dio come artista nell'atto creativo. Cf. W.H. Vanstone, *Love's Endeavour, Love's Expense*, DLT, London 1977, *passim*, ma particolarmente pp. 31ss.

due caratteristiche imprescindibili dell'amore che non possono esistere senza una forte decisione della volontà⁹. In realtà, l'amore si costata soprattutto nei momenti difficili, quando per sé i sentimenti spingerebbero in una direzione contraria. L'amore, pertanto, è essenzialmente una realtà della volontà, che investe anche le emozioni. Questa pienezza di vita affettiva è effetto di quel tipo di mozione profonda che è appunto la volontà di amare: è un dare, se stessi e quello che si ha, per il bene dell'altro, cercando di entrare in rapporto con lui¹⁰.

Perciò si può parlare di amore anche quando si tratta di una realtà vissuta solo con la volontà; tuttavia, l'amore raggiunge la sua maturità quando offre tutto di sé, anche con le emozioni. Per questo si può dire che l'amore è caratterizzato da atteggiamenti delicati, dai sentimenti più puri.

Se cerchiamo di delineare gli aspetti essenziali dell'amore, qualunque sia la forma che la sua mozione profonda viene ad assumere, ci accorgiamo che essi descrivono la dinamica del dare se stessi e ciò che si ha per il bene dell'altro, cercando di entrare in rapporto con lui. Si tratta di categorie di ordine superiore che contengono e ordinano altre nozioni.

L'identificazione

Il primo elemento essenziale è l'*identificazione*. Qualsiasi tipo di amore necessariamente comporta da parte di chi ama un'i-

⁹ Ciò è vero per tutte le virtù elencate nel famoso inno di san Paolo in *Cor 13*. Non è possibile essere paziente e benigno, non invidiare, non vantarsi, non gonfiarsi, tenere rispetto per l'altro e non cercare il proprio interesse, non adirarsi, non tenere conto del male ricevuto, non godere del male e compiacersi della verità, tutto coprire, credere, sperare e sopportare, senza un atto di volontà continuamente rinnovato.

¹⁰ È forse utile riconoscere che questo non è un tipo qualsiasi di rapporto, ma un rapporto che introduce nella forma autentica di relazione, caratterizzata dal dare, quale essenza stessa dell'amore. Per esser fedele a questo amore, una persona può anche essere dura, saper ammonire o addirittura interrompere il rapporto con l'altra, se ciò favorisce la crescita di un rapporto vero. Altrimenti il rapporto non farebbe altro che danneggiare la natura essenziale dell'amore.

identificazione con chi si ama: e cioè l'unione cercata o sentita con un'altra persona. La si riscontra in tutti i rapporti d'amore, in modo proporzionato alle circostanze, secondo i vari tipi di relazione. I genitori, per esempio, si identificano con i loro bambini, almeno nel senso di sentire simpatia per loro, ma in genere nel senso che ciò che succede ai propri figli li coinvolge profondamente, causando loro gioia o tristezza. Anche tra amici vi è una forma simile di identificazione, che in certi casi può essere talmente forte da far sì che una persona tragga molto della propria identità dagli amici, come dice il proverbio: «Dimmi con chi vai e ti dirò chi sei». Ma anche quando non c'è una tale immedesimazione, esiste un "sentire con l'amico" che causa una reazione di gioia o tristezza, secondo i casi. Nell'amore romantico, poi, si riscontra chiaramente un'identificazione fra coloro che si amano e vogliono essere una cosa sola tra loro. Da questo sentimento di vicinanza fra le persone, dal sentirsi profondamente e reciprocamente coinvolti, derivano le altre emozioni: l'affettività, la generosità, la magnanimità, che crescono o diminuiscono a seconda di quanto è forte l'identificazione nell'amore.

Si può dire, allora, che l'amore estende i confini personali: in modo tale che una persona sente l'altra come un altro se stesso¹¹. In ambito religioso e biblico, questa è la motivazione del comando di amare il prossimo come se stessi e del valore essenzialmente evangelico della "regola d'oro": trattare gli altri come si vorrebbe essere trattati¹².

¹¹ Nel campo psicologico questo è ben spiegato da M. Scott Peck: «L'esperienza dell'amore vero comporta anche un'estensione dei confini personali. I limiti di una persona sono i limiti dell'io. Quando noi estendiamo i nostri limiti attraverso l'amore, lo facciamo cercando di raggiungere, per così dire, l'altro, la crescita del quale vorremmo coltivare. Per essere capaci di fare ciò, l'oggetto dell'amore in primo luogo deve essere amato da noi: in altre parole, dobbiamo essere attratti, sentire un coinvolgimento personale e un impegno verso un oggetto fuori di noi, oltre i nostri confini personali. Gli psichiatri chiamano questo processo di attrazione, coinvolgimento e impegno "catesi" [cathexis] e affermano che noi "catesiamo" [cathect] l'oggetto amato. Però, quando "catesiamo" un oggetto fuori di noi incorporiamo psicologicamente una rappresentazione di quell'oggetto dentro di noi» (*The Road Less Travelled*, Arrow Books, London 1990, p. 99).

¹² Cf. Mt 7, 12; Lc 6, 31; Mt 19, 19 e 22, 39; Mc 12, 31; e *Targum* di Lv 19, 18.44.

L'alterità

Il secondo elemento dell'amore è l'*alterità*. In modo paradigmatico, l'amore, che cerca l'identificazione con l'altro, conserva sempre la distinzione fra chi ama e l'amato. Se non fosse così, verrebbe meno l'amore stesso: perché non ci sarebbe più un amato da amare. Inoltre, la conferma dell'*alterità* è il risultato della stessa attrazione che spinge all'identificazione: l'amante cerca d'immedesimarsi con l'amato appunto per ciò che di affascinante rinvie in lui. Perciò, l'amore si rallegra della particolarità dell'altro, di quello che è tipicamente suo. Riconoscere e affermare l'*alterità* vuol dire apprezzare l'amato per tutto quello che si trova in lui di amabile: nell'amore per la natura, ad esempio, si ammira con stupore e gratitudine la sua bellezza e impetuosità; nell'amore per i bambini si gioisce delle cose che essi fanno; nell'amore romantico si guarda con meraviglia l'originalità della persona amata; e perfino nell'amore per Dio la persona umana può trovarsi trasportata all'adorazione e alla lode verso Colui che è più grande di qualsiasi pensiero si possa immaginare.

Per di più, mantenere l'*alterità* è una necessità propria di un amore autentico, perché l'amore deve lasciare all'altro la giusta autonomia. Il modo di attuare ciò dipende, naturalmente, dal tipo di rapporto: l'autonomia che i genitori danno a un neonato non può essere la stessa che viene lasciata a un ragazzo di dieci anni o a un figlio ormai adulto. In ogni caso, l'amore cerca d'imporre il meno possibile, ed esprime sempre il desidero non di dominare ma di servire¹³.

Dunque, se è vero che l'amore cerca di estendere i confini dell'*Io*, è vero allo stesso tempo, e per gli stessi motivi, che vuole mantenere la differenza. Infatti, qualsiasi tentativo di distruggere questi confini rivela un amore immaturo o persino distorto, non fedele alla sua natura, come nei casi in cui una persona "soffoca" un'altra, pur con buone intenzioni: una madre che coccola troppo il figlio o un marito che "protegge" la moglie da qualsiasi responsabilità.

¹³ Si danno qui immediate risonanze evangeliche: per esempio *Mt* 20, 20-28; *Mc* 10, 35-45; *Lc* 24, 22-27. Cf. anche *Fil* 2, 3-4 e l'inno seguente.

La reciprocità

Il terzo elemento è la *reciprocità*. Spesso si pensa all'amore come dono. E questo è vero, perché il desiderio di unità con l'altro (mantenendo la distinzione) è l'espressione del desiderio di dare sé e ciò che si ha. Ed è pure vero che l'amore dà senza domandare un ritorno, altrimenti l'alterità dell'amato sarebbe negata. Ma ciò non esaurisce l'amore, perché esso vuole vivere con l'altro, vuole la sua compagnia e si rallegra della presenza dell'amato, allo stesso modo in cui implica il godere dell'alterità dell'amato e il desiderio d'identificarsi con chi più ama. Il che significa che, nonostante la rinuncia a esigere un contraccambio, l'amore tuttavia lo cerca.

W.H. Vanstone nota che l'amore dà potere all'amato sull'amante, poiché ciò che l'amato pensa e vuole non può essere mai una cosa indifferente all'amante¹⁴. È la vulnerabilità dell'amore¹⁵. Così è anche per C.S. Lewis, che ammette di dover riconoscere come amore anche l'*amore bisognoso* (*Need-love*) oltre all'*amore obblativo* (*Gift-love*)¹⁶. Questo si riscontra, per esempio, nell'amore fra bambini e genitori, ma si deve riconoscere anche nell'amore fra amici, dove una persona desidera l'affetto dell'altra. In altri termini, il ricambiare, e quindi il rapporto, è un elemento necessario all'amore. Infatti, proprio questo desiderio di risposta sembra far sì che il semplice dare sia vero amore e non un atto di freddo dovere¹⁷, poiché, nonostante la gratuità implicita nell'alterità, l'amante ha sempre qualcosa da ricevere dalla persona amata: la sua compagnia, il suo affetto. E siccome l'amato ha sempre qualcosa da dare, non manca certamente di valore. In verità, giacché in tal modo ha un reale potere sull'amante, l'amato diventa la persona più

¹⁴ W.H. Vanstone, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵ Nella storia cristiana si può vedere questo in Gesù, Dio che si fa vulnerabile agli uomini e soffre sulla croce. La vulnerabilità è la debolezza della croce, che è poi il trionfo dell'amore: cf., ad es., *1 Cor* 1, 18-28.

¹⁶ C.S. Lewis, *op. cit.*, particolarmente pp. 8ss.

¹⁷ In inglese esiste l'espressione «fredda come la carità», che esprime molto bene questo dare che non è amore, oppure questa carità che non è veramente carità.

importante fra coloro che si amano. Allo stesso tempo, per il paradosso dell'amore, quando il rapporto è davvero realizzato, ciascuno dei partecipanti diventa il più importante per l'altro, perché ciascuno diventa l'amato.

In conclusione, si può dire che qualsiasi tipo di amore mostra sempre questa natura triadica, in quanto contiene in sé tre elementi: identificazione, alterità e reciprocità. In qualsiasi rapporto si può riconoscere una relazione d'amore se esso li possiede tutti. Come già notato, il dono di sé è l'espressione di un'identificazione con l'altro, e così pure il dono di ciò che si ha, in particolare se si tiene conto del fatto che l'altro è distinto e diverso da sé. Esiste quasi una logica intrinseca a questo donare a un altro con cui vi è identificazione (pur mantenendo la distinzione), e questo vuole dire cercare il rapporto, un rapporto autentico. La natura triadica dell'amore, quindi, conferma la definizione dell'amore più sopra proposta (e ne permette l'analisi): l'amore è un dare sé e quello che si ha, per il bene dell'altro, cercando di entrare in rapporto con lui.

Questa natura triadica, a ben vedere, è ciò che genera tutte le qualità dell'amore. Se ci si identifica con l'altra persona si sarà delicati, generosi, pazienti, benevoli verso di lei. Se si riconosce l'alterità, l'amore sarà pieno di rispetto, di spirito di servizio, gratitudine e apprezzamento dell'altro. E se poi si tende alla reciprocità, l'amore sarà caldo (perché così si invita alla reciprocità), e l'altra persona sarà valorizzata e non dominata, controllata o trattata in modo condiscendente. Più intensamente sono presenti questi elementi, più queste qualità risplendono nell'amore.

L'AMORE NELLA SPIRITUALITÀ DELL'UNITÀ

Si potrebbe forse obiettare che l'idea di amore qui presentata è alquanto idealizzata, nel senso che non si trova in tutti i casi, anzi, raramente si riscontra con una tale pienezza da mostrare

compresenti i tre elementi. Ma è proprio grazie a questa idealizzazione che si possono cogliere gli elementi fondamentali dell'amore nella sua dimensione più luminosa e pura. Nell'ambito della vita spirituale su cui ora vogliamo soffermarci, l'amore è scelto – con un atto di volontà – come modo di vivere. E manifesta le stesse caratteristiche, anzi, è un tentativo di vivere l'amore in forma ideale. Ciò vale per qualsiasi spiritualità cristiana, giacché l'amore è il cuore dell'annuncio cristiano, la virtù che riassume tutto¹⁸. Per illustrarlo farò riferimento alla spiritualità dell'unità proposta da Chiara Lubich che, essendo – secondo la definizione che ne ha dato Giovanni Paolo II – *un radicalismo dell'amore*¹⁹, risulta un ottimo esempio di ciò che intendo mostrare.

Per entrare in argomento, si può constatare brevemente come l'esperienza dell'unità sia fondata su un amore che vive i tre elementi di cui si è detto. Il tipo di amore che porta all'unità, infatti, è di per sé già entrare in *rapporto*, sia mantenendo e rispettando le *distinzioni*, sia mediante un'*identificazione* con l'altro. Tale identificazione è evidente nell'atteggiamento che Chiara Lubich chiama il “farsi uno”, che contiene in sé le qualità della carità²⁰, ed è radicato in una volontaria immedesimazione con l'altro: se è triste si è tristi con lui; se è nella gioia si è gioiosi con lui; se ha preoccupazioni si condividono con lui; se vuole giocare si gioca con lui²¹. Ma questo implica anche la distinzione, e il motivo che lo muove è entrare in un rapporto di amore soprannaturale intenso:

«*Farsi uno col prossimo per amor di Gesù, coll'amore di Gesù, finché il prossimo, dolcemente ferito dall'amore di Dio in*

¹⁸ Cf. *Rm* 13, 8 e 10.

¹⁹ Discorso, Rocca di Papa, agosto 1984.

²⁰ Cf. C. Lubich, *La Carità*, in *Scritti Spirituali/3*, Città Nuova, Roma 1979, p. 86, dove si dice che il *farsi uno*, con il *far il vuoto*, che «è in certo modo sinonimo», contiene «le qualità della carità sopraddette», e cioè una gamma di caratteristiche che in ultima analisi descrivono i vari aspetti dell'amore: per esempio, l'universalità, la concretezza, l'essere radicati in Dio.

²¹ «Il prossimo è un altro te stesso e come tale lo devi amare. Se lui piange, piangerai con lui; e se ride con lui riderai; e se ignora ti farai con lui ignorante e se ha perduto suo padre t'immedesimerai nel suo dolore» (C. Lubich, *Pensieri*, in *Scritti Spirituali/1*, Città Nuova, Roma 1995, p. 164).

noi, vorrà farsi uno con noi, in un reciproco scambio di aiuti, di ideali, di progetti, di affetti. Fino a stabilire fra i due quegli elementi essenziali perché il Signore possa dire di noi: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro" (Mt 18, 20)»²².

Quando poi si giunge al culmine di questo amore – l'unità fra persone che si amano – si colgono ancora più chiaramente i tre elementi. L'unità è, infatti, una comunione profonda, attuata fra una persona e l'altra in Cristo²³, presente tra coloro che si rapportano nella logica dell'amore che Cristo stesso ha indicato come il “suo” comandamento. Come dice la Lubich: «*Cristo solo è Colui che fa di due cose una sola cosa*. Perché Cristo fa dei morti a sé e dei vivi alla Grazia che è amore»²⁴. L'unione vissuta in questo modo è fondata su un amore che è pronto a perdere tutto, e può essere talmente forte da far affermare: «*Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due, ma uno*»²⁵. Ma ciò, lungi dall'eliminare la distinzione, la conferma e la rende piena, per cui ciascuno diventa così se stesso in Cristo:

«Infatti ciò che io dico, non sono io a dirlo, ma io Gesù e tu in me. E quando tu parli, non sei tu, ma tu Gesù e io in te. Siamo un unico Gesù e anche distinti: io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù). Gesù fra noi nel Quale siamo io e te»²⁶.

Questo «io e te in Gesù», poiché non è una realtà statica ma dinamica, presuppone il rapporto, il terzo elemento dell'amore: un rapporto caratterizzato dall'esperienza di Dio-Amore, in cui le

²² C. Lubich, *Meditazioni*, in *ibid.*, p. 88.

²³ Questo amore soprannaturale è un inserimento nel dinamismo di amore che è Dio, un'incorporazione «nel movimento di amore che è Dio stesso» (C. Lubich, in «Città nuova», 11 [1978], p. 40).

²⁴ C. Lubich, *Scritto*, 12.12.46, in J.M. Povilus, “*Gesù in Mezzo*” nel pensiero di Chiara Lubich, Città Nuova, Roma 1981, pp. 67-8, corsivo nell'originale.

²⁵ C. Lubich, *Scritto*, 1949, in *ibid.*, p. 69, corsivo nell'originale.

²⁶ *Ibid.*, corsivo nell'originale.

persone sono coinvolte. Perciò è Dio stesso il rapporto che lega le persone: «È Dio che fa di due uno, ponendosi a terzo, come relazione di essi: Gesù fra noi»²⁷.

L'ESPERIENZA DI DIO

L'esperienza spirituale sin qui descritta consiste in un'intensificazione dei tre elementi che caratterizzano ogni tipo di amore. In realtà, questa intensificazione è sperimentata come appartenente a un'altra dimensione che entra in gioco: essa è colta come un'esperienza di Dio, di unione mistica con Lui²⁸. Diventa pertanto indispensabile per chi sperimenta questo amore operare una distinzione, simile a quella che opera sant'Agostino nel *De Trinitate*, fra *scientia* e *sapientia*²⁹. Il santo di Ippona afferma che si conosce Dio non tanto per via di razionalità, ma attraverso la contemplazione. L'amore soprannaturale, quindi, è sperimentato come una vera conoscenza di Dio: una contemplazione, perché non è un sapere astratto che fornisce solo informazioni su come Dio dovrebbe essere, applicando il paradigma dell'amore. Dunque, capire qualcosa di Dio tramite la speculazione sulla realtà dell'amore è una *scientia* che può essere di un certo rilievo; tuttavia, nei confronti dell'amore soprannaturale si prova qualcosa in più: l'amore

²⁷ C. Lubich, *Risurrezione di Roma*, in «La Via», 29.10.1949, p. 5. A volte, lo Spirito Santo è inteso come Colui che si pone come rapporto. Questo è infatti un altro modo teologico per considerare la stessa realtà, cf. J.M. Povilus, *op. cit.*, pp. 77ss.

²⁸ «La nostra mistica suppone almeno due anime fatte Dio, fra le quali circola veramente lo Spirito Santo [...]: cioè un terzo, Dio, che li consuma in Uno, in un solo Dio: "Come io e Te" dice Gesù al Padre. Allora e solo allora i due sono Gesù» (C. Lubich, *Scritto*, 29.9.1950, in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 77). Qui, "fatte Dio" dev'essere inteso nel senso dell'opera dello Spirito Santo che non distrugge la creaturalità delle due persone umane.

²⁹ *De Trinitate*, XII, 22 (PL 42, 1009-10). Qui Agostino segue la concezione comune nei Padri della Chiesa, secondo cui la teologia è uno studio fondato sulla vita contemplativa, come ad esempio afferma Evagrio Pontico: «Se sei teologo, pregherai veramente; e se tu veramente preghi, sei teologo» (*Sulla Preghiera*, 61 [*Filocalia*], 182).

stesso è sentito come un modo di conoscere Dio: è *sapientia*³⁰. Sia *scientia* che *sapientia*, comunque, additano il paradigma dell'amore come il modo di capire Colui che si chiama Dio.

Perché mai, dunque, e come l'amore manifesta Dio? Userò i tre elementi sinora evidenziati congiungendoli al principio della perfezione: Dio, per essere Dio, dev'essere ciò di cui non si può pensare nulla di più grande.

I principi dell'amore in Dio

Iniziando con l'*identificazione*, possiamo dire che se essa, in Dio, è perfetta, allora Dio sarà Uno. L'identificazione dev'essere assoluta: identità di Sé con Sé. Tuttavia, se Dio è perfetto ed è amore, deve avere un "altro" da amare: l'amore non può esistere senza qualcuno da amare, un altro al quale ci si possa dare. Qui entra in gioco l'elemento dell'*alterità*. Per corrispondere alla perfezione di Dio, al quale non può mancare nulla, l'*alterità* dev'essere in Dio: e se è in Dio, è identica con Dio. Ma se questa alterità è perfetta come Dio è perfetto, dev'essere veramente e realmente distinta. Sarà quindi Dio, come Dio è Dio, e sarà allo stesso tempo veramente e realmente "altra" da Dio. Inoltre, se quest'altro è tutto ciò che è Dio, perché identico a Dio, sarà *un solo* altro e non molti, perché in sé già contiene tutta la ricchezza di Dio.

Ma se in Dio c'è distinzione con l'altro, con il termine del suo amore che è identico a sé (e contiene tutta la ricchezza di Dio), ci sarà un rapporto fra i due, che sono identici e distinti. Infatti, ciò che esiste come termine dell'amore, perché è identico con Dio, dev'essere pure capace di amare, il che implica il dare e l'avere un termine del suo proprio dare. Quindi, l'altro dà a sua volta ed entra in un rapporto di *reciprocità*. Ma anche questo rapporto, se è in Dio, e Dio è perfetto, dev'essere identico a Dio. E se identico a Dio, deve avere la stessa capacità di dare; quindi, dev'essere un termine a sé. E, come ciò che riceve tutto è uno e non molti,

³⁰ Come dice la Scrittura: «Tutti coloro che amano sono nati da Dio e conoscono Dio. Chi non ama non conosce Dio, perché Dio è amore» (*1 Gv* 4, 7b-8).

perché contiene tutto, anche il rapporto dev'essere uno e non molti, perché contiene tutto. Dio, quindi, è identico a sé, uno; ma questa unicità è distinta in tre. In altre parole, l'unico Dio genera in sé un secondo che è identico a sé, e Dio in questi due termini è in rapporto con sé, un rapporto anch'esso identico a Dio.

Questa è la Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo, secondo i termini tradizionali della concezione cristiana. Ma l'amore, visto sotto i suoi triplici elementi, non implica soltanto che i Tre nell'unico Dio esistano, ma descrive anche come esistono, cioè il modo di essere fra di loro³¹.

Prendiamo l'essere di Dio: se è amore e genera necessariamente un altro che è identico a sé, è evidente che l'essere del primo è assolutamente lo stesso essere del secondo che è generato. L'essere del primo è trasferito nel secondo, altrimenti il secondo non sarebbe identico con il primo. In Dio questa dinamica deve esistere da tutta l'eternità, perché l'essere eterno è necessario per la perfezione di Dio. Ma ciò vuol dire che vi è l'Uno che eternamente dà esistenza all'Altro; in altri termini, il Padre, senza origine, genera eternamente il Figlio, dandogli tutto il suo essere. D'altronde, il processo di tale generazione non può avere come esito un essere diverso dal primo o dal secondo, altrimenti risulterebbe un altro in Dio, e Dio allora non sarebbe perfetto in sé. Quindi, il dare l'essere, come dinamica d'amore attraverso cui il primo genera il secondo, è identico nel suo essere al primo e al secondo³². Inoltre, se il secondo è identico al primo, deve anch'egli dare l'essere, per-

³¹ L'intuizione che Dio è Trinità perché amore è fondamentale per la spiritualità dell'unità di Chiara Lubich, cf. M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1991, pp. 51ss. Questa intuizione è presente in vari pensatori e ha le sue radici nell'immagine della Trinità, come proposta da sant'Agostino, che vede Dio come Amante, Amato e Amore. Si trova, in forma più sviluppata, per la prima volta, negli scritti di Riccardo di San Vittore, che la propone nel suo *De Trinitate*, particolarmente al capitolo XVIII del terzo libro.

³² Thomas G. Weinandy dice: «L'azione attraverso la quale lo Spirito è Spirito è allora duplice in effetti – riguardando il Padre e il Figlio. Lo Spirito, zampillando dentro il Padre come il suo amore nel quale o attraverso il quale il Figlio è generato, conforma il Padre ad essere Padre per il Figlio e simultaneamente conforma il Figlio ad essere Figlio del Padre» (*The Father's Spirit of Sonship*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995, p. 73, corsivo mio).

ché questa è la natura dell'amore e, come il primo, deve dare tutto il suo essere. Si verifica così un ritorno dell'essere, identico al dare l'essere "iniziale". Ancora. L'essere di questa dinamica di generazione e ritorno è identico all'essere del primo e del secondo: perché tale dinamica è un dare tutto completamente; altrimenti l'essere, dato o come inizio dal primo o come ritorno dal secondo, non sarebbe un vero dare tutto, e il secondo non sarebbe perfettamente identico al primo. Per cui, tutti e tre, il primo, il secondo e la dinamica fra loro – il terzo – sono un solo essere che si dà senza riserve: l'essere che esiste nel totale dono di sé.

È un amore che, nel darsi all'altro, si annulla perché non trattiene niente del suo proprio essere: se ognuno dei tre non si annullasse nel suo darsi, l'essere non esisterebbe³³. Prima di tutto, perché il suo essere è tutto amore, e l'amore è dare e dare perfettamente, cioè dare tutto. In secondo luogo, poi, ciascuno dei tre non esisterebbe nel modo in cui esiste senza gli altri, perché ognuno dei tre esiste solo con l'esistere degli altri due. Perciò, senza dare tutto al secondo (attraverso il terzo) il primo non esisterebbe come primo, il generante non esisterebbe come generante; il secondo senza ridare tutto al primo (attraverso il terzo) non esisterebbe come secondo, come il generato che è tuttavia identico al generante; il terzo, senza dare tutto sia al secondo sia al primo, non esisterebbe, e così non vi sarebbe alcuna dinamica d'amore fra generante e generato. Ognuno dei tre esiste, a condizione che ciascuno si annulli nell'amore, dando tutto di sé³⁴.

Tuttavia, l'amore non è solo dare se stesso all'altro. Riprendo la definizione posta all'inizio dell'articolo: «l'amore è un dare, se stesso e quello che si ha, per il bene dell'altro, cercando di entrare in rapporto». L'amore è anche offrire dei doni all'altro. E se

³³ Questa è l'intuizione profonda della spiritualità dell'unità. Chiara Lubich dice infatti: «Tre [...] formano la Trinità eppure sono Uno perché l'Amore è e non è nel medesimo tempo, ma anche quando non è è perché è amore. Difatti se mi tolgo qualcosa e dono (mi privo – non è) per amore, ho amore – è» (25.7.1949, in J.M. Povilus, *op. cit.*, p. 75, corsivo nell'originale).

³⁴ In questo, ognuno dei tre vive il precetto del Vangelo, che solo chi perde la propria vita la salva: cf. *Mt* 10, 39 e 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24 e 17, 33; *Gv* 12, 25. La radice della vita evangelica si trova nella natura di Dio stesso.

l'amore offre un modo di comprendere i rapporti fra i Tre in Dio, rapporti della Tri-unità divina che consistono in questo tipo di dono vissuto alla perfezione, allora si può evidenziare ciò, allo stesso modo, riguardo a ciascuno dei Tre. Inizio dal Padre.

Le tre Persone divine

L'amore vuol dare doni, i migliori possibili, a chi ama. Quindi, quando il Padre genera il Figlio vuole offrirgli i migliori doni. Ma, che cos'è meglio di Dio stesso? Inoltre, che Dio abbia bisogno di dare qualcosa che egli non è in sé, significherebbe che Dio non è completo in sé, e cioè che non è Dio. Dio, dunque, non può non dare in dono se non ciò che è in se stesso; tuttavia, se ciò che dona è davvero dono, non può dare soltanto il suo essere: deve essere qualcosa di diverso da sé, qualcosa di distinto. Dunque, il Padre, il generante, dà al Figlio, il generato, un dono di pari livello, un dono di ricchezza infinita, cioè tutto se stesso (che è Dio), un se stesso che oltre a essere identico a sé, non è tuttavia sé: è il terzo che è pure Dio. In altre parole, il Padre genera il Figlio, e gli dà in dono lo Spirito Santo, rivestendo il Figlio del suo dono infinito. È un amore che si dedica al bene dell'altro, offrendo a lui tutto se stesso, l'essere che lo fa essere, e ricolmandolo con il dono più perfetto che possa offrire.

Il modello d'amore, che si riscontra qui per il generante, si osserva anche per il generato e per la dinamica che si vive fra loro. Peraltro, se non fosse così, gli altri due non sarebbero identici con il primo, e non sarebbero neanche amore.

Il generato, allora, realizza l'amore dando se stesso in risposta al generante. Ma l'amore si manifesta anche nel dare in dono il terzo, cioè l'infinita ricchezza del suo stesso essere, quell'essere che è identico al primo che lo ha generato, ma che è anche diverso. Il Figlio dà in dono lo Spirito Santo al Padre. Allo stesso tempo il terzo, che è colui per il quale il primo genera il secondo, se guarda (per così dire) al generante, dà in dono il generato. Cosa di più potrebbe offrire? È ciò che il primo vuole generare, l'altro, che è termine del suo amore. Quindi, il terzo non solo dà tutto se

stesso al primo, ma porta in dono il secondo. E fa lo stesso con il secondo: dà tutto se stesso, senza il quale il generato non esisterebbe come identico né con il generante né con la dinamica che lo fa essere. Ma in questa offerta egli porta il primo, il generante, in dono al secondo. Così lo Spirito Santo porta in dono da una parte il Figlio al Padre, e dall'altra il Padre al Figlio.

Poiché questi sono rapporti d'amore, in cui ognuno dei Tre è amore nella forma più perfetta, tali rapporti sono modellati allo stesso modo per ciascuno nei confronti di ciascun altro. Infatti, come il terzo dà sia tutto se stesso sia un dono infinito agli altri due, in modo simile il generante verso il terzo dà tutto il suo essere, perché così, attraverso il terzo, fa esistere il generato, e nello stesso atto del dare se stesso al terzo porta in dono anche il generato, lo scopo, in un certo senso, dell'esistenza del terzo, il termine dell'amore del terzo (e quindi la sua gioia). Parimenti, il generato dà sia il suo stesso essere, facendolo così ritornare al primo (se tenesse qualcosa per sé, il terzo non sarebbe identico agli altri), sia il dono del primo, perché senza la sua esistenza come generato non potrebbe esserci un generante. In questo senso, il generato fa esistere il generante, senza cui non esisterebbe né la dinamica di amore fra generante e generato, né il terzo stesso. Così il generato dà al terzo il dono del generante³⁵.

Il modo di rapportarsi dei Tre è dunque lo stesso, ma si realizza secondo il ruolo proprio a ciascuno, cioè secondo il proprio modo di rapportarsi. Si dice la stessa cosa affermando che l'unica natura di Dio è la stessa in ogni Persona, ma si manifesta in ogni

³⁵ Questo modo di concepire è coerente alla "logica della persona", sviluppata dai Padri Cappadoci, perché tutto comincia con Dio che è fonte di tutto. In fondo, è l'amore che genera questa logica; afferma infatti John D. Zizioulas che secondo il pensiero dei Padri Cappadoci «il vero essere persona deriva non dall'isolamento individualistico dagli altri, ma dall'amore e dal rapporto con gli altri, dalla comunione. Soltanto l'amore, l'amore libero, non qualificato da necessità naturali, può generare l'essere persona. Questo è vero di Dio il cui essere, come l'hanno visto i Padri Cappadoci, è costituito e "ipostatizzato" attraverso l'avvenimento libero dell'amore causato da una persona libera e amante, il Padre, e non dalla necessità della natura divina» (J.D. Zizioulas, *The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution*, in C. Schwöbel [ed.], *Trinitarian Theology Today*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995, p. 59).

Persona secondo il proprio modo di rapportarsi con le altre due. In tal modo si coglie come l'esperienza dell'amore conduca a una comprensione del mistero di Dio, manifestandolo uno e trino e permettendo di cogliere qualcosa dei rapporti fra i Tre³⁶. Questa è chiaramente la visione di Dio *ad intra*, secondo la sua natura immanente. Passiamo ora brevemente alla sua rivelazione *ad extra*, com'è stata sperimentata, nel suo operare nella storia³⁷. Questo aiuterà una migliore comprensione, che permetterà un confronto fra la logica dell'intuizione e l'esperienza storica di un gruppo di persone: i primi cristiani³⁸.

³⁶ Questa non è semplicemente una versione del modello sociale della Trinità, che certamente si fonda anche sull'osservazione dei rapporti d'amore fra persone umane. Il problema del modello sociale è quello di separare le Persone, al punto di correre il rischio di triteismo. Ciò perché per il modello sociale «Padre, Figlio, e Spirito sono tre casi individuali di deità, tre sostanze divine, come Adamo, Eva, e Abele sono tre sostanze umane», come dice Brian Leftow nella sua critica molto acuta contro il modello sociale della Trinità (*Anti Social Trinitarianism*, in S. Davies - D. Kendall - G. O'Collins [edd.], *The Trinity*, Oxford University Press 1999, p. 204). Il paradigma dell'amore, invece, nonostante la logica della persona e la fondazione nell'esperienza dell'amore fra persone umane, deriva anche da una considerazione della natura di Dio. È questa natura divina (nella sua perfezione dell'amore) che porta a concludere a favore dell'esistenza delle tre divine Persone. Argomentando a partire dai rapporti secondo la natura di Dio, tale paradigma tenta di evitare i problemi accennati: esiste chiaramente un solo Dio senza, per così dire, conflitti interni, perché si dà la stessa natura in ciascuna Persona; in altri termini, il principio dell'identificazione portato alla perfezione preserva l'unicità di Dio.

³⁷ Il principio di Karl Rahner, «La Trinità immanente è la Trinità economica», è in sintonia con questo approccio, poiché è radicato nella storia, e quindi nell'esperienza. Però è ovvio che il modo di ragionare che propongo ci abilita a poter dire qualcosa di Dio in sé anche distintamente dal riferimento esplicito alla storia della salvezza. Questa posizione non nega che di fatto, nell'esperienza cristiana, si sia arrivati alla concezione di Dio-Trinità come risultato della storia della salvezza, ma afferma anche che la stessa concezione è già implicitamente presente nel paradigma dell'amore portato alla perfezione.

³⁸ Ammetto che guardare alla Scrittura, e in particolare al Nuovo Testamento, comporta implicitamente privilegiare questa esperienza di Dio. Tuttavia, essere inseriti nell'ambito di fede del cristianesimo non significa che ciò che viene detto non abbia alcuna rilevanza al di fuori di questo ambito, poiché, se è vero che intuizioni fondamentali su Dio, colte attraverso il paradigma dell'amore, giungono a conclusioni fondate su elementi a tutti comuni, esse allora parleranno a tutti. Allo stesso tempo, è indicativo constatare se queste intuizioni abbiano anche qualche riflesso nella vita attuale degli esseri umani. La storia, dunque, funge in un certo senso da banco di prova: o le conferma o le nega, e se le conferma porta maggiormente a riflettere su chi è il Dio attinto in tale esperienza.

UN APPROCCIO SCRITTURISTICO

La chiave ermeneutica dell'approccio alla Scrittura che adotterò è il concetto di esperienza come testimonianza di fede che gli autori vogliono comunicare. Secondo una considerazione di tipo puramente fenomenologico, è l'esperienza che genera le credenze contenute nella Scrittura. Tentiamo di applicare il paradigma dell'amore come chiave di comprensione dell'esperienza di fede dei primi cristiani. Esso non nega altri approcci come quelli della critica storica, delle forme, della redazione, ecc., ma suscita piuttosto nuove domande. Quindi, mentre tengo presenti le domande e le risposte offerte da queste forme di analisi della critica biblica, tenterò di evitare la loro tendenza alla frammentazione, cercando piuttosto il senso dell'insieme. Non cercherò neanche di fare un'esposizione di tutta la ricchezza e varietà di esperienze contenute nel Nuovo Testamento, relativamente alla comprensione di Dio-Trinità. Mi limiterò, toccando solo alcuni punti particolarmente significativi, a enucleare un abbozzo di risposta alla domanda su come si possano individuare i tre principi dell'amore e il modello di vita trinitaria che ne consegue.

Inizio dall'identificazione. Ogni autore del Nuovo Testamento si considerava senza dubbio un monoteista. Tuttavia, emerge dai testi la convinzione che nella persona storica di Gesù di Nazareth, e in ciò che lui ha operato, s'incontra Dio: affiora così sia il convincimento dell'unità fra Gesù e il Padre sia il convincimento che caratteristica di questa identificazione è l'amore. Allo stesso tempo, si coglie un'identificazione dello Spirito Santo con il Padre e con Gesù, e anche ciò denota la caratteristica dell'amore. D'altra parte, è pur vero che Gesù non è il Padre e lo Spirito Santo non è né Gesù³⁹ né il Padre. Questa identificazione è qualificata dall'alterità: si può parlare di identificazione nella distinzione.

³⁹ Gli argomenti secondo cui lo Spirito è semplicemente Cristo risorto non sono convincenti, cf. G. Fee, *Paul the Spirit and the People of God*, Hodder and Stoughton, London 1996, pp. 32s.

La divinità di Gesù è manifestata nei Sinottici dai suoi atti. Egli non solo guarisce, o risuscita i morti, cosa che altri taumaturghi avrebbero potuto fare, ma perdona i peccati⁴⁰, seda la tempesta⁴¹ e parla con autorità⁴². Si potrebbe dire che, in genere, il comportamento di Gesù è quello di una persona divina non soltanto per la potenza che si coglie in lui, ma per il modo con cui agisce: riassume in sé la legge e i profeti (come si vede nella trasfigurazione⁴³), corregge e perfeziona la legge di Mosè⁴⁴, rifonda Israele (per questo sceglie dodici discepoli, corrispondenti alle dodici tribù⁴⁵); sono tutti atti e comportamenti che lo pongono sullo stesso piano di JHWH. Gesù non è soltanto il Messia: è anche il *Kýrios*⁴⁶, e la gente si prostra ai suoi piedi, nell'atteggiamento di chi adora Dio⁴⁷. Ciò indica un'identificazione, pur non approfondita e compresa in tutte le sue implicazioni, fra Gesù e Dio.

Nella letteratura giovanea tale identificazione viene maggiormente penetrata secondo il principio della perfezione dell'amore di Dio *ad intra*. In particolare, il prologo al quarto vangelo afferma che Gesù è Dio come il Padre: «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio»⁴⁸. In fondo, da questo solo versetto si potrebbero derivare tutti e tre gli elementi dell'amore: il Verbo è Dio, è distinto da Dio ed è in rapporto con Dio.

⁴⁰ La guarigione del paralitico: *Mt* 9, 1-8; 2, 6; *Mc* 2, 1-12, in modo particolare 6, 10; *Lc* 5, 20-24, e in modo particolare 20, 24; cf. anche *Lc* 4, 48.

⁴¹ Le acque simboleggiano il caos e dominarle è prerogativa divina (come nell'atto della creazione): *Mt* 8, 23-27; *Mc* 4, 35-41; *Lc* 8, 22-25.

⁴² *Mt* 7, 28; *Mc* 1, 22; *Lc* 4, 32. Questa autorità è la base del suo potere sulle realtà soprannaturali, come è manifestato negli esorcismi, cf. *Mc* 1, 23-28; *Lc* 4, 33-37.

⁴³ *Mt* 17, 1-8; *Mc* 9, 2-8; *Lc* 9, 28-36.

⁴⁴ Questa in primo luogo è una preoccupazione di Matteo: *Mt* 5, 17; cf. anche 7, 12; 22, 34-40. Lo stesso atteggiamento caratterizza il modo con cui Gesù considera il sabato: *Mt* 12, 1-8 e 9-14; *Mc* 2, 23-28; 3, 1-6; *Lc* 6, 6-11; 13, 10-17; 14, 1-6. Luca è particolarmente interessato a Gesù come guaritore.

⁴⁵ La chiamata: *Mt* 10, 1-4; *Mc* 3, 13-19 (cf. 6, 7); *Lc* 6, 12-16 (cf. 9, 1); e l'autorità dei patriarchi: *Mt* 19, 28; *Lc* 22, 29-30.

⁴⁶ Cf. *Mt* 8, 2 e 6; *Lc* 5, 12, e anche *Mt* 15, 25.

⁴⁷ Questo è usato da Matteo: *Mt* 2, 11 (dove è particolarmente chiaro); 8, 2; 9, 18; 14, 33; 15, 25; 20, 20.

⁴⁸ *Gv* 1, 1.

Ci limitiamo a notare che, in sintonia con il prologo, il quarto Vangelo è chiaro riguardo alla divinità di Gesù e mostra come Gesù stesso si dichiari esplicitamente uno con Dio⁴⁹, si identifichi con Lui⁵⁰, affermi che Dio opera in lui⁵¹ ed esibisca qualità divine: quali l'autorità⁵², l'avere tutto in mano⁵³, l'essere nella posizione unica di Salvatore⁵⁴ che dà la vita eterna (che riceve da Dio)⁵⁵, l'aver la conoscenza di tutto ciò che Dio fa⁵⁶ e di ciò che è nell'uomo⁵⁷, il possedere la stessa gloria divina⁵⁸.

La visione paolina è sostanzialmente identica. Ci sono tuttavia esegeti che contestano l'origine paolina di quei cinque testi tradizionalmente visti come attestazioni della divinità e della preesistenza di Gesù⁵⁹. Non è questo il luogo più adatto per prendere in considerazione tali posizioni. Tuttavia, si constata la loro debolezza esegetica se si analizza il più significativo di questi testi⁶⁰: l'inno dell'abbassamento e dell'esaltazione di Gesù⁶¹ «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio»⁶². Questo inno è collocato in un contesto senza dubbio originariamente paolino: si può quindi supporre che Paolo lo abbia usato come esprimente il suo pensiero. Tuttavia, se è vero che il testo non è di origine paolina, questo rafforza la posizione che qui si sostiene: l'idea della comunità cristiana che cerca di esprimere un elemento fondamentale della sua

⁴⁹ «Io e il Padre siamo una cosa sola», *Gv* 10, 30, e anche 17, 11 e 22.

⁵⁰ *Gv* 14, 9; 10, 38.

⁵¹ *Gv* 5, 17, 19.

⁵² *Gv* 5, 22; 8, 28.

⁵³ *Gv* 3, 35.

⁵⁴ *Gv* 14, 6.

⁵⁵ *Gv* 5, 26; 6, 40.

⁵⁶ *Gv* 5, 20.

⁵⁷ *Gv* 2, 25. Gesù come Verbo è anche «la luce degli uomini» (1, 4).

⁵⁸ Cf. *Gv* 8, 54; 12, 41; 17, 22; e la sua gloria è preesistente: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse» (17, 5).

⁵⁹ *Rm* 8, 3; 2 *Cor* 8, 9; *Gal* 4, 4; *Fil* 2, 6; *Col* 1, 16-17, e bisognerebbe aggiungere testi come *1 Cor* 8, 6.

⁶⁰ Cf. G.D. Fee, *Paul and the Trinity*, in S. Davies - D. Kendall - G. O'Collins (edd.), *The Trinity*, Oxford University Press, 1999, p. 57.

⁶¹ *Fil* 2, 5-11.

⁶² *Fil* 2, 6.

esperienza. Il testo, in altri termini, appartiene essenzialmente all'esperienza neotestamentaria di fede nella divinità di Gesù. In conclusione, si può affermare che Gesù, in quanto Dio, è visto come uno con Dio Padre.

Mentre riguardo a Gesù la cosa più difficile è pensarlo nella sua unità con Dio, diversa è la cosa per quanto riguarda lo Spirito Santo. Ciò che bisogna mostrare in questo caso è l'alterità. Certamente, in tutto il Nuovo Testamento lo Spirito è compreso come la potenza di Dio all'opera, quindi come una sua attività: o è l'azione di Dio nella storia o una realtà identificata con Dio che agisce. A ogni modo, quando lo si intende all'opera è possibile, come minimo, concepirlo come altro da Dio, ad esempio quando scende su Maria al momento del concepimento di Gesù⁶³. Nei Simeonitici, in taluni contesti, il senso del testo mostra con maggiore evidenza la distinzione dello Spirito da Dio: come nel caso della formula battesimale trinitaria di Matteo⁶⁴ o nella discesa su Gesù sotto forma di colomba al battesimo⁶⁵. Nel quarto Vangelo il senso della distinzione è ancora più chiaro: lo Spirito Santo è una realtà che viene “consegnata” ai discepoli alla morte di Gesù⁶⁶, che dimora presso di loro⁶⁷: è guida che conduce alla verità tutta intera ricordando ciò che ha udito da Gesù⁶⁸, ed è dato loro in dono⁶⁹. La sua realtà distinta si manifesta chiaramente quando lo Spirito viene chiamato *Parákletos* (cioè Consolatore, Avvocato, Consigliere, Protettore), è mandato dal Padre in nome di Gesù⁷⁰ ed è detto “Spirito di verità”: il testimone che procede dal Pa-

⁶³ «Le [a Maria] rispose l'angelo: “Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio”» (*Lc* 1, 35).

⁶⁴ «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (*Mt* 28, 19). Non cambia niente all'argomento il fatto che questo versetto, come è probabile, sia un'interpolazione: esso mostra in ogni caso la fede della comunità neotestamentaria.

⁶⁵ *Mt* 3, 16; *Mc* 1, 10; *Lc* 3, 22; si trova lo stesso riferimento allo Spirito Santo nel quarto Vangelo: *Gv* 1, 32.

⁶⁶ *Gv* 7, 39; cf. anche 19, 30.

⁶⁷ *Gv* 14, 17.

⁶⁸ *Gv* 16, 13.

⁶⁹ *Gv* 20, 22.

⁷⁰ *Gv* 14, 16.26.

dre⁷¹, che viene quando Gesù è partito⁷². In tal modo lo Spirito è concepito in termini personali, distinto dal Padre e da Gesù.

Questa maniera di considerare lo Spirito Santo si trova anche nelle lettere di Paolo, che ne parla come dello Spirito di Dio e, meno spesso, di Cristo. Ma è sempre distinto: lo si considera distinto da Cristo nei versetti dove le formule “in Cristo” e “nello Spirito Santo” fungono in modo diverso⁷³, o dove la doppia enfasi su Cristo e sullo Spirito mostra che vi sono due realtà⁷⁴; lo si vede ancora distinto da Dio e da Cristo quando agisce come intercessore: poiché allora lo Spirito è considerato come “qualcuno” che, abitando in mezzo ai fedeli per sostenerli nella loro debolezza, intercede a loro favore presso il Padre⁷⁵. Ciò si diversifica dalla funzione d’intercessione propria di Cristo, alla quale la lettera ai Romani si riferisce poco dopo: perché qui Cristo è visto – assai diversamente dallo Spirito che sta in mezzo ai fedeli – come il Risorto che sta in cielo⁷⁶. Ma forse il dato più significativo è quando Paolo parla della conoscenza e del ruolo dello Spirito nel rapporto fra la comunità e Dio. In *1 Cor 2, 10-12*, egli usa l’analogia dell’interiorità umana per insistere sull’affermazione che solo lo Spirito conosce le profondità di Dio.

Evidentemente questo passo si riferisce a un’alterità, poiché l’intenzione di Paolo è tentare di dire in che modo i fedeli possono conoscere Dio; perciò parla dello Spirito che abita in mezzo alla comunità, ed è il tramite per arrivare alla conoscenza di Lui. Questo non toglie nulla al rapporto intimo sussistente fra Dio e lo Spirito che «scruta ogni cosa», perché è in base a tale rapporto che lo Spirito può avere la sua particolare conoscenza di Dio. Inoltre, in *Rm 8, 26-27*, Paolo parla della stessa realtà, ma in mo-

⁷¹ «Verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza» (*Gv 15, 26*).

⁷² «Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò» (*Gv 16, 7*).

⁷³ Per esempio, *Rm 9, 1*.

⁷⁴ «Vi esorto perciò, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l’amore dello Spirito» (*Rm 15, 30*).

⁷⁵ *Rm 8, 26-27*.

⁷⁶ *Rm 8, 34*.

do opposto: è Dio che scruta i cuori degli uomini, che «sa quali sono i desideri dello Spirito». Il testo si riferisce a un “qualcuno”, conosciuto da Dio e distinto da Dio stesso: è sottolineata la differenza fra Dio e lo Spirito, poiché questo secondo «intercede per i credenti secondo i disegni di Dio».

Da quanto detto, emerge come fra Dio (Padre), Gesù e lo Spirito, insieme a una netta distinzione, vi sia una profonda identità, poiché sono tutti e tre Dio. In ciò è implicito il rapporto che esiste tra loro, un rapporto di conoscenza e soprattutto di amore, per cui, in Matteo, Gesù dice: «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»⁷⁷, e nel quarto Vangelo è detto varie volte che il Padre ama il Figlio⁷⁸. Per Paolo, che tuttavia non usa mai la parola “amore” nel trattare della relazione fra Padre e Figlio, esiste un rapporto di profonda sintonia fra Dio e Cristo, per cui Dio in Cristo agisce per il bene degli uomini⁷⁹. Ciò perché il suo punto di vista è soteriologico: Dio, Cristo e lo Spirito *per gli uomini*. E tuttavia, il pensiero paolino è intriso di questo rapporto di reciprocità, in particolare fra Padre e Figlio, in cui lo Spirito ha un ruolo determinante. Perciò Paolo dice: «È 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!»⁸⁰. Noi entriamo, per lo Spirito, nel rapporto stesso che Cristo ha col Padre.

È importante notare come la caratteristica del rapporto che esiste fra Padre e Figlio segua la logica dell'amore, poiché in pri-

⁷⁷ Mt 11, 27. La forma semitica del versetto “nessuno... se non” (per dire “soltanto”) e il vocabolo rabbinico “piccoli” (per indicare chi non è istruito) sembrano suggerire un riferimento diretto al Gesù storico. Se fosse così, sarebbe da considerare interessante l’uso fatto da Gesù stesso dei termini Padre e Figlio. Cf. anche Gv 10, 15.

⁷⁸ Per esempio: «Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa» (Gv 3, 35). Cf. anche 5, 20; 10, 17; 15, 9; 17, 23; 24, 26.

⁷⁹ Per esempio: «Ma Dio dimostra il suo amore verso di noi perché, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5, 8). Cf. anche Rm 5, 1; 2 Cor 5, 19.

⁸⁰ Gal 4, 6. Cf. anche Rm 8, 15: «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: “Abbà, Padre!”».

mo luogo il Padre dà tutto al Figlio, come si vede nella citazione da Matteo sopra riferita. E questa è precisamente l'idea dell'evangelista nel quarto Vangelo, dove il Figlio riceve tutto dal Padre⁸¹. Interessante è rilevare come il darsi del Padre sia un'identificazione che produce un'alterità: «Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso»⁸²: c'è la stessa vita in ciascuno, ma ognuno è se stesso, con la vita divina in sé. E non è solamente il Padre a guardare il Figlio: il movimento è anche dal Figlio al Padre, come si vede nel prologo dove il Verbo è descritto come «rivolto verso Dio», *pròs tòn Theón*⁸³. È un rapporto di amore che Gesù vive nella sua vita terrena⁸⁴ e che esprime la dinamica trinitaria in quanto ciò che Gesù riceve dal Padre è dato anche allo Spirito⁸⁵.

CONCLUSIONE

L'esperienza di fede di cui la Scrittura è fonte e testimonianza e l'esperienza umana dell'amore, nella sua espressione ideale, mostrano dunque una forte consonanza. Prescindendo dalla priorità rivelativa della Scrittura (basilare per la fede cristiana), si potrebbe dire che le due si spiegano e si confermano a vicenda: l'una è chiave di lettura per l'altra.

⁸¹ *Gv* 13, 3; 16, 15a.

⁸² *Gv* 5, 26.

⁸³ Alcuni esegeti vi vedono addirittura un riferimento a un rapporto dinamico (tuttavia, il senso del rapporto del Figlio col Padre rimane, anche se non compreso in modo dinamico): così Boris Bobrinskoy, in *The Mystery of the Trinity, Trinitarian Experience and Vision in the Biblical and Patristic Tradition* (St Vladimir's Seminary Press, New York 1999, p. 90), parlando della preghiera di Gesù, dice: «Nessun attimo, nessun momento della vita terrena di Gesù poteva rimanere fuori da questa preghiera dello Spirito e nello Spirito, fuori da questa fiamma dello Spirito che Lo ha infiammato tutto, in un movimento infinito e in uno stato di riposo completo nel suo essere diretto verso (*pros*) il Padre». Cf. anche *Gv* 1, 18 e *1 Gv* 1, 2.

⁸⁴ «Bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato» (*Gv* 14, 31).

⁸⁵ *Gv* 16, 15.

Se poi si penetra ancor più nell'orizzonte della fede e si accetta che Dio esiste e che l'amare in modo soprannaturale permette di sperimentare Dio, il paradigma dell'amore diventa lo strumento ermeneutico essenziale per comprendere il mistero di Dio. Si comprende così qualcosa di come Dio, che rimane sempre al di là di qualsiasi pensiero umano, è in se stesso.

In tutto ciò sono impliciti un invito e una sfida: vivere l'amore per conoscere Dio. In tal modo, è possibile avere un pensiero che è esperienza di Dio. È un procedimento speculativo diverso da quello di far derivare ogni conclusione da proposizioni dottrinali (comunque esse siano intese: formulazioni bibliche, nozioni della Tradizione, dichiarazioni ufficiali della Chiesa), anche se non è necessariamente in contrasto con esse. Esso suggerisce la possibilità di pervenire a risultati di comprensione nuovi e capaci di aprire un dialogo con chi non accetta i modi di conoscere basati unicamente sulla Bibbia, sulla Tradizione, o sull'insegnamento della Chiesa. E ciò, appunto, perché è un metodo radicato nell'esperienza comune dell'amore. Per chi non crede, questo è innanzi tutto un punto di mutua comprensione, che pone tuttavia un interrogativo importante: come mai esiste questa profonda corrispondenza fra l'esperienza dell'amore e la rivelazione di Dio attestata nella Scrittura (e, si potrebbe aggiungere, la Tradizione o addirittura l'insegnamento della Chiesa)? Invece, per chi crede appartenendo ad altre religioni, usare un modo di conoscere radicato in una tale esperienza può diventare la base per una conversazione fruttuosa su chi è Dio. Per i cristiani, infine, questo metodo apre alla possibilità di un fruttuoso dialogo fra l'esperienza e altri modi di conoscenza delle realtà di Dio (Scrittura, Tradizione, insegnamento della Chiesa), perché è fondato su quello che è considerato il dono per eccellenza di Gesù: l'amore che viene dall'Alto. Il dono che Gesù stesso nel quarto Vangelo chiede al Padre: «L'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro»⁸⁶.

CALLAM SLIPPER

⁸⁶ Gv 17, 26.