

# NUOVI ESEMPI DI TEOLOGIA SISTEMATICA TRINITARIA

Nicola Ciola\*

La letteratura teologica contemporanea rimane, tutto sommato, abbastanza povera di trattazioni sistematiche riguardo la Trinità. Le motivazioni sono disparate e complesse al tempo stesso. Certamente la crisi della manualistica che sottintendeva la crisi del teismo classico (filosofico-teologico) come mina vagante permanente, non è stato l'unico motivo del dissesto architettonico del modo di concepire la trattazione teologica su Dio Uno e Trino.

Ma a ben vedere è stato il modo stesso di concepire la teologia dogmatica nei rapporti reciproci dei misteri *in quanto eventi di salvezza* a provocare tutto un modo nuovo e non certo facile o concluso di intendere i legami delle singole trattazioni.

In questo senso si dovrebbe dire perciò, parafrasando con Balthasar a proposito dell'escatologia e allargando il suo detto alla teologia trinitaria, che "questo ufficio teologico non solo fa ore straordinarie", ma si è riorganizzato con criteri diversi, funzionali e dinamici.

La novità reale della trattazione sistematica trinitaria sta nel fatto di riflettere più decisamente e radicalmente sul Dio cristiano in quanto Trinità, avendo il coraggio di affrontare criticamente il rapporto tra il concetto filosofico di Dio e il Dio della Rivelazione dando a quest'ultimo il primato che gli spetta, stabilendo cioè una volta per tutte che il Dio cristiano trascendente si è identificato in un frammento della storia, cioè in Gesù di Nazaret che ci ha donato lo Spirito e che questo è il luogo proprio per parlare di Dio.

La 'pretesa' del cristianesimo va poi ancora oltre ed è quella di affermare che questo Dio si è identificato con la sofferenza e la Croce e che da allora Dio e la sofferenza non sono più in contraddizione.

\*NICOLA CIOLA, del clero diocesano di Roma, Professore di teologia dogmatica nella Facoltà di teologia della Pontificia Università Lateranense (Roma). Tra le sue pubblicazioni: *Paradosso e mistero in Henri De Lubac* (Roma 1980); *Studio bibliografico sulla cristologia in Italia (1965-1983)* (Roma 1984); *Temi di pastorale e catechesi* (Prefaz. del Card. Ugo Poletti (Roma 1984); *Introduzione alla cristologia* (Brescia 1986); *Il dibattito ecclesiologicalo in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)* (Roma 1986); *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia* (Bologna 1988) (in collaborazione con M. Bordoni).

Alla domanda se è davvero *nuova* questa prospettiva teologica rispetto al passato, bisogna rispondere che non è nuova la domanda ma è nuova la metodologia, l'approccio al tema, il suo tentativo di soluzione. Nuovo è lo spirito con cui si affrontano le questioni dopo una crisi, benefica per alcuni, distruttiva per altri, in cui di fatto la trattazione sistematica rischiava di non corrispondere più alle esigenze attuali della fede nel mondo di oggi, presentando una attrezzatura più filosofico-formale, che biblico-storico-salvifica, una mentalità più monoteistico-filosofica, che monoteistico-trinitaria.

È in questo senso che affermiamo convinti che tra tutte le trattazioni sistematiche, quella trinitaria ha ancora molto strada da fare e che la sua struttura ha ancora bisogno di crescita.

Non vogliamo certo respingere *vetera* per agganciare *nova* senza la sapienza che fa discernere, ma ci chiediamo se talvolta è proprio *vetera* nel senso della grande tradizione ecclesiale, che si è valorizzato e compreso!

Non è allora affatto temerario affermare che occorre cristianizzare sempre più la trattazione sistematica sul mistero di Dio Uno e Trino, infatti analizzando una certa produzione passata si aveva l'impressione che emergesse ancora poco la confessione misterica-trinitaria a tutto beneficio di una concezione più filosofica di Dio, sballottata tra il trattato di teodicea e il trattato teologico sul 'de Deo Uno' che appariva spesso quasi una ripetizione del primo.

In questo senso sono da guardarsi con estremo interesse quei lavori che hanno il coraggio di affrontare con vero spirito rinnovato la teologia trinitaria. È quanto ha fatto JOHN J. O'DONNELL nel suo saggio *The Mystery of the Triune God*, frutto del suo insegnamento alla Pontificia Università Gregoriana.<sup>1</sup>

Riteniamo che il lavoro del professore della Gregoriana possa leggersi secondo due prospettive di fondo: la prima come *riflessione teologica* sul mistero trinitario, la seconda come evidenziazione *spirituale-esistenziale-ecclesiale* del dinamismo trinitario dell'evento cristiano.

E come premessa a queste due dimensioni architettoniche del suo saggio che cercheremo di illustrare in dettaglio, sta una questione iniziale che forse poteva essere maggiormente sviluppata: *Il dilemma del pensiero contemporaneo su Dio*.

Pensiamo che poteva essere maggiormente sviluppata proprio per una certa attuale reticenza ad affrontare il pensiero classico e moderno su Dio nell'ambito della trattazione sul Dio trinitario, non solo limitandosi a denunciare le antinomie del teismo o dell'ateismo, cosa che del resto fa

---

1. (Sheed-Ward; London 1988) [tr. it. *Il Mistero della Trinità* (PUG-PIEMME; Roma 1989).

O'Donnell, ma soprattutto evolvendo una parte propositiva dove la sintesi del rapporto potesse apparire più evidente. Tra gli autori contemporanei W. Kasper nel suo ormai noto lavoro *Der Gott Jesu Christi*,<sup>2</sup> ha tentato un approccio del genere ma anche il suo è ancora un tentativo che è di auspicio, una promessa, sebbene una promessa coraggiosa, come quando ha l'ardire di affermare che Dio non può più essere pensato nel senso della Sostanza: "Assistiamo ad una rivoluzione nel modo d'intendere l'essere. La realtà ultima e suprema non è quella della sostanza bensì quella della relazione. Per Aristotele la relazione appartiene agli accidenti che vengono ad aggiungersi alla sostanza.... Ma se Dio stesso si manifesta come il Dio dell'alleanza e del dialogo, e il suo nome significa 'per noi' e 'con noi', la relazione non viene dopo la sostanza ma prima.... Il senso dell'essere non è quindi la sostanza in se stessa bensì l'amore che si comunica".<sup>3</sup>

Ad un attenta lettura del testo di W. Kasper ci si accorge che il suo tentativo, come promessa in parte attuata, in parte ancora da sviluppare, si scontra contro una difficoltà che è oggettiva in se stessa, infatti essa dipende dal modo di intendere il rapporto tra l'approccio filosofico a Dio e l'evento irrompente della Rivelazione.

Ritornando al nostro autore e ad una lettura un pò smaliziata del suo testo, non può certo sfuggire la domanda se il silenzio del nostro autore su una questione così importante sia intenzionale oppure constretto. Onestamente ci pare che O'Donnell esaurendo la questione in quel primo capitolo sia abbastanza coerente e coraggioso, infatti la sua non è solo una denuncia severa come quando afferma che "il concetto classico di Dio.... comporta seri problemi per un credente.... e che le antinomie presenti in questo modo di intendere Dio hanno contribuito alla situazione di diffuso ateismo",<sup>4</sup> ma la sua risposta rimanda all'impalcatura globale del suo trattato sistematico. È lì che si gioca tutta la proposta di O'Donnell, lì si intravede il superamento delle antinomie di tutto un certo teismo. E allora, quando alla fine del 1 cap. si afferma che il "concetto classico di Dio.... comporta seri problemi per un credente" e che le antinomie "di un certo modo di intendere Dio hanno contribuito alla situazione di diffuso ateismo"<sup>5</sup> che cosa in verità si vuole dire? Non certo demonizzare il passato, ma andare oltre, e all'interno della confessione trinitaria di fede,<sup>6</sup> far emergere di più che l'*Ipsum Esse Subsistens* non è solo l'essere perfetto separato dalla

2. (Grunewal; Mainz 1982) [tr. it. *Il Dio di Gesù Cristo* (Quieriniana; Brescia 1984).

3. KASPER, *Dio di Gesù Cristo*, 214.

4. O'DONNELL, *Il Mistero della Trinità*, 21.

5. *ibid.*

6. L'autore gioca a carte scoperte affermando fin dall'inizio del suo lavoro che: "questo libro è scritto da uno che pensa, vive e prega all'interno della tradizione cattolica romana. Questa tradizione mi ha dato l'aria teologica che io respiro" (p. 6).

storia e impassibile. Si tratta cioè di contenutizzare maggiormente l'esperienza di Dio che si è identificato con la storia di Gesù di Nazaret.

Il dilemma del pensiero contemporaneo su Dio risulterà allora l'evidenziazione del paradosso del Dio cristiano, la domanda fondamentale e conclusiva sarà; "cosa c'è nell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo che ci fa pensare Dio in modo nuovo, e come mai per il cristianesimo questo modo nuovo si presenta assolutamente trinitario, cosicché ciò che si intende con la parola Dio è il Padre, il Figlio, e lo Spirito Santo?"<sup>7</sup>

Una certa parsimonia nell'evolvere la sezione del 'de Deo Uno' in O'Donnell, alla fin fine non è casuale e si giustifica precisamente nella impostazione metodologica del suo discorso che ora vogliamo discutere criticamente.

## I. LA RIFLESSIONE SUL MISTERO TRINITARIO

Certamente la duplice chiave di lettura del saggio di O'Donnell può apparire come stratagemma schematico di chi scrive, ma non ci sembra di allontanarci dal vero, infatti la lettura dell'opera nasconde una grande ansia che è teologica e pastorale insieme: riflettere nella fede, in compagnia della tradizione, con l'intelligenza da una parte; annunciare, vivere e interpretare il mondo e la storia trinitariamente, come conseguenza coerente. E proprio nell'ambito della riflessione sul mistero trinitario si possono scorgere, a nostro avviso tre prospettive che si richiamano e si intersecano vicendevolmente.

### 1. Criterio metodologico: rapporto Trinità-Rivelazione

È proprio nel capitolo II del suo saggio che O'Donnell dà la risposta fondamentale alle antinomie espresse nella questione sul dilemma del pensiero su Dio oggi. Ciò è parlare su Dio significa parlare della Rivelazione di Dio agli uomini e *a partire da questa Rivelazione*. Non si tratta solo di cosa ovvia, tanto è vero che per la metodologia teologica tra il Vaticano I e il Vaticano II non fu poi così ovvia; ma di un criterio imprescindibile che fa rivedere quindi tutta la sistematica teologica. Infatti i confini tra teologia fondamentale, ispirazione biblica, trattato su Dio (De Deo Uno et Trino), non possono più essere quelli di un tempo. Se infatti Rivelazione è parlare di Dio e della sua autocomunicazione, questo è già parlare della Trinità. E parlare della Trinità è parlare dell'autorivelazione e dei suoi modi.

---

7. O'DONNELL, *Il Mistero della Trinità*, 21.

Il nostro autore mette bene a fuoco questo principio, che a nostro avviso è come la premessa e la chiave metodologica del suo lavoro e allo stesso tempo risposta alle tante domande critiche accennate all'inizio, vale a dire: è nella Autorivelazione di Dio che si trova il Dio cristiano, cioè il Dio trinitario: il Padre che è Donatore, il Figlio che è Dono e lo Spirito Santo Fondamento dell'accettazione del Dono!

Egli richiama giustamente e in dettaglio la vicenda storica di Karl Barth che primo fra tutti in questo secolo si è adoperato per ricentrare cristologicamente e quindi trinitariamente la Rivelazione divina.<sup>8</sup>

Noi non evidenziamo qui la vicenda, del resto abbastanza nota, le critiche ad essa mosse soprattutto da Moltmann, o rilevate dallo stesso O'Donnell.<sup>9</sup> Come pure non vogliamo esporre in dettaglio le proposte di Peter Knauer sulla relazione reale di Dio al mondo,<sup>10</sup> ancor più la spiegazione rahneriana della Trinità come "origine trascendente della salvezza".<sup>11</sup>

Ciò che pare veramente centrale nell'esposizione di O'Donnell è l'opzione (questa sì di ispirazione rahneriana con i suoi personali

8. La vicenda è ricostruita alle p. 24-29 da O'Donnell sottolineando che in K. Barth la rivelazione della Signoria di Dio ricorre in una triplice ripetizione. "Ciò che vediamo nel fatto della rivelazione è l'esistenza di una triplice distinzione fra Dio il Rivelatore, Dio la Rivelazione, e l'essere rivelato o l'impartizione di questa rivelazione" (p. 27).

9. Di fatto Moltmann rimprovera a Barth una teologia della Signoria di Dio che è troppo poco una teologia trinitaria (p. 27 del testo di O'Donnell). Il nostro autore del resto è ugualmente critico verso Barth quando afferma che: "Egli cerca di essere pienamente coerente nello sviluppare la sua dottrina su Dio esclusivamente sulla base della Rivelazione. Secondo il punto di vista di Barth, la rivelazione esige che il credente faccia delle distinzioni in Dio. Senza queste distinzioni non ci è possibile dare un resoconto adeguato della nostra esperienza di Dio sulla base della sua Parola" (p. 29).

10. Peter Knauer vorrebbe rispondere all'antinomia dell'idea classica di Dio ponendo una relazione 'reale' di Dio con il mondo, mediante un modo diverso di intendere l'incarnazione, proponendo una sua tesi sulla umanità di Cristo come umanità *anipostatica* del Logos divino. O'Donnell presenta la tesi di Knauer come un tentativo di superare le antinomie denunciate e appare obiettivo quando valuta la tesi del Knauer dicendo che nel suo pensiero "Dio mi parla in modo da farmi entrare in relazione con il Dio che si rivolge a me. In questo senso la fede è resa possibile dal dono di Dio stesso. In termini teologici, ciò significa che la fede è l'opera delle Spirito Santo" (p. 32).

11. O'Donnell espone egregiamente il pensiero di Rahner, mostrando come appunto è a partire dalla sua concezione della storia della salvezza che Rahner dà ragione della SS. Trinità in se stessa e nella storia salvifica. Ecco come si esprime il nostro autore a proposito di Rahner: "se è vero che Dio ha comunicato se stesso nella nostra storia della salvezza, cioè se l'unico Mistero Santo ha comunicato se stesso (e non qualcosa di diverso da se) nell'incarnazione e nella grazia, allora ne segue, come mostra Rahner, che Dio nella sua stessa vita deve esistere secondo questi tre modi di essere. Se Dio ha dato se stesso senza riserva nella sua rivelazione, allora Dio è nella sua vita divina così com'è nella sua rivelazione. Se Dio nella sua rivelazione è trino, allora Dio nel suo Essere Infinito è il Mistero trinitario. Ne segue la tesi che logicamente è diventata un luogo comune da quando Rahner ha cominciato a scrivere sulla teologia trinitaria, cioè che la Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa", *Il Mistero della Trinità*, 39.

‘distinguo’) per un discorso della Trinità che provenga dalla Rivelazione e sia l’*autorivelazione* di Dio al mondo.<sup>12</sup> Ed è proprio il rapporto equilibrato tra Trinità economica e immanente che alla fin fine sta alla base dell’*impostazione* di O’Donnell, il quale si appoggia a W. Kasper per un discernimento critico a Rahner sia in positivo che in negativo.<sup>13</sup>

Mettere al centro del discorso su Dio la Rivelazione, ha portato ad evidenziare come la comprensione cristiana di Dio ha rivelato una struttura trinitaria, infatti Dio e Colui che si manifesta in Cristo, e Cristo è Colui che nello Spirito rivela la struttura trinitaria della Rivelazione,<sup>14</sup> ma ciò va verificato nella vicenda stessa di Gesù di Nazaret Crocifisso e Risorto.

## 2. *Dimensione strutturale della riflessione sul Dio trinitario.*

Sul principio metodologico di base è chiaro che si viene evolvendo la trattazione sistematica di O’Donnell e questo avviene quasi in un *trattico* ben disposto: cioè la struttura trinitaria della nostra fede ci è data dalla vicenda stessa di Gesù come Colui che è *Figlio del Padre, Donatore dello Spirito*, esperienze queste verificate e confermate *nel mistero pasquale*.

L’originalità della trattazione trinitaria di O’Donnell che noi qui chiamiamo *strutturale* sta proprio nella *saldatura tra cristologia e dottrina trinitaria*. Si attua cioè una forma di *pericoresis* tra Gesù e il Dio trinitario. Gesù è Dio proprio perché Dio è Trinità. Dio è per noi Trinità proprio perché Gesù è Dio e si automanifesta come Dio.<sup>15</sup>

L’esposto di O’Donnell per presentarci Gesù come Figlio e donatore dello Spirito scorre gradevole, ma non è su questo che vogliamo insistere. La sua dottrina si presenta ordinata e per certi versi (ci si comprenda bene) consueta, cioè dottrina abbastanza recepita oggi. Non la vogliamo qui descrivere solo per ragioni di spazio (essendo questa una nota critica che stimola la nostra riflessione) non certo per altri motivi.

Le rilevanze sulla ‘cristologia implicita’ ed ‘esplicita’, sulla ‘teologia dell’Abbà’, sul senso della ‘teologia dell’Amen’, gli stessi autori citati, da

12. *ibid.*, 39.

13. *ibid.*, 40-41.

14. *ibid.*, 42.

15. “Grave problema del discorso cristiano su Dio è rappresentato proprio dalla necessità di una integrazione in Dio delle dimensioni cristologica e trinitaria; l’insufficienza, dal punto di vista cristiano, si rivela proprio nel mancato riferimento alla Trinità: di qui resta compromesso il discorso biblico sulla ‘missione’, sulla ‘ubbidienza’, sul ‘dato per noi’, sulla *proexistentia* di Cristo.... Gesù rinvia al Dio trinitario; Gesù è Dio solo in quanto Dio è Trinità. Dio ci appare come Trinità solo sul fondamento del fatto che Gesù è e ci si rivela come Dio. Gesù è Dio, nella pienezza della sua verità, come Dio ipostaticamente unito al mondo e all’uomo, nella realtà singolare che è l’esistenza di Gesù; e nella forma della pericoresi”, .GP. BOF, “Dire Dio”, in *Pensare e dire Dio oggi*, a cura di RENZO GERARDI, (Roma 1989) 152-153.

Martin Hengel, a Dunn, Schillebeeckx, Jeremias, Brown formano un concerto di linee convergenti e di andamento omogeneo, non nel senso che tutto o tutte le opinioni sono uguali, ma come patrimonio critico ormai consueto.

Lo stesso dicasi per l'interpretazione dell'identità e missione di Gesù nel suo rapporto con lo Spirito.

Le esemplificazioni problematiche e propositive di Gesù come profeta, Uomo dello Spirito, come Esorcista perché ripieno di Spirito Santo, come Colui che è il Re Unto per l'insediamento nel suo ufficio regale di Messia al momento del battesimo, conducono tutte al centro della singolare vocazione di Gesù, all'obbedienza che lo avrebbe portato alla Croce.

Ed è qui che si dischiude e si reinterpreta tutto il significato trinitario di Gesù di Nazaret nel suo passaggio dalla morte alla gloria, cioè *il mistero pasquale*.

Ed è a questo punto che O'Donnell sviluppa, sembrerebbe come riassuntivamente, ma non nel senso materiale, bensì come continuità nell'assoluta novità dell'evento, un capitolo (il 4°), dedicato a *Trinità e mistero pasquale*, dove Morte e Risurrezione vengono viste come *storia trinitaria* di Dio, *eventi trinitari*.

Certamente questa impostazione metodologica non è nuova e O'Donnell si rifà a varie fonti con opportuni discernimenti e prese di distanza critiche, (così Moltmann, Peterson, L. Keck) oppure con simpatie dichiarate ad esempio per Von Balthasar il quale vede l'origine della missione di Gesù realizzarsi sulla croce, nella Trinità eterna.

Le riflessioni di O'Donnell ci sembra portino un contributo in questa materia così attuale nella teologia odierna.

La domanda davvero importante è che cosa significhi l'evento della croce, la sofferenza e la morte del Figlio per il Padre. È il problema cioè della croce come evento trinitario al quale O'Donnell risponde in modo soddisfacente "che la croce distrugge le nostre idee su Dio, ci spinge ad affrontare uno dei più profondi problemi teologici la sofferenza di Dio".<sup>16</sup>

La croce non è l'imposizione di una obbedienza alienante, ma è vedere questo dramma dentro l'eterno dramma trinitario. La croce è come una separazione tra il Padre e il Figlio; "la drammatica cesura che strazia il cuore di Dio sul calvario è già stata abbracciata da tutta l'eternità dalla Trinità divina. Dall'eternità e per l'eternità il Padre ha donato se stesso al Figlio, ha rischiato il suo essere nel Figlio, e dall'eternità il Figlio è stato un sì al Padre, nel completo ed obbediente abbandono a Lui; così il rischiare se stesso del Padre verso il Figlio crea uno spazio per il Figlio. Il Padre separa

---

16. O'DONNELL, *Il Mistero della Trinità*, 65.

se stesso da se stesso, affinché possa esistere il Figlio. Questa separazione è però collegata nell'eternità dallo Spirito Santo, la comunione di amore del Padre e del Figlio.<sup>17</sup>

Direi che veramente qui O'Donnell fa centro nell'esprimere *il mistero pasquale come mistero trinitario*, quando scrive che "la più profonda ermeneutica della croce non può che essere un'ermeneutica propriamente teologica, che la croce cioè può essere compresa adeguatamente soltanto se è vista come un evento tra Dio e Dio, tra Padre e Figlio, un evento che è il compiersi nella storia del dramma originario che si svolge tra il Padre e il Figlio, i quali dall'eternità rischiano il loro essere l'uno verso l'altro e così sono distinti ma ancora una cosa sola nello Spirito Santo che è il loro vincolo di comunione".<sup>18</sup>

Egli conclude coerentemente la sua esposizione per cui ciò che seguirà nei paragrafi: "Dalla teologia del Venerdì Santo alla teologia del Sabato Santo",<sup>19</sup> "Trinità e Redenzione",<sup>20</sup> non sarà che portare avanti queste benefiche intuizioni con alcuni meriti particolari soprattutto quando egli valorizza la tradizionale dottrina della redenzione non come qualcosa che implichi una punizione estrinseca di Dio. Lo schema che O'Donnell propone merita veramente di essere riprodotto. Il processo di creazione e redenzione (in senso trinitario) potrebbe essere il seguente:

1. Siamo creati nel Figlio.
2. Il peccato è il No all'offerta della figliolanza divina; esso va ad occupare il posto del Figlio.
3. Sulla croce Gesù prende il posto del peccato e ne porta su di sé tutto il peso. Ma nel caricarsi di questo peccato con amore sofferente Egli lo trasforma. La croce è la negazione della negazione.
4. Finalmente, per mezzo di questa espiazione, siamo ristabiliti nella nostra figliolanza in Cristo. Il mistero pasquale fa possibile una nuova creazione.<sup>21</sup>

Dio Padre è così grande che supera il peccato dell'uomo assumendolo in sé nella sua propria vita, perché nella sua propria vita Egli è *scambio di amore con il Figlio*. Il Padre in quanto amore libero manda il Figlio nel mondo e il Figlio accetta di identificarsi con noi fino a morire in croce.

Il "propter nos homines. et propter nostram salutem" è fondato dunque sullo sconfinato amore delle persone divine le quali sono Dono e

17. O'DONNELL, *ibid.*, 66.

18. *Ibid.*, 67.

19. *Ibid.*, 67-70.

18. *ibid.*, 67.

19. *ibid.*, 67-70.

20. *ibid.*, 70-73.

21. L'autore espone e giustifica in modo trinitario questo schema a p. 72-73.



Altruismo reciproco; non solo il Dono e l'Altruismo del Padre e del Figlio ma anche ciò che nella Morte-Resurrezione è il loro vincolo, cioè lo Spirito Santo che li unisce nel momento della loro massima separazione, cioè la Croce.

Lo Spirito Santo che unisce Padre e Figlio nel momento della loro massima separazione apre la vita divina al di fuori, Egli è il *lato più esterno di Dio*, cosicché lo Spirito Santo “completa il circolo della vita divina, che però non è un circolo chiuso, bensì aperto. Nello stesso modo, dall’evento della Croce, dall’evento nel quale Dio si identifica totalmente con l’umanità abbandonata, lo Spirito è riversato sul mondo, quale spirito di salvezza e di riconciliazione.”<sup>22</sup>

In questo modo il peccato del mondo e il dolore toccano il cuore divino e così le Persone trinitarie sono coinvolte nella sofferenza e la redimono.

Ed è a questo punto che è svelato pienamente il nome di Dio, l’attributo degli attributi. Dio è Colui che viene colto nella nostra esperienza cristiana come Colui che noi conosciamo in Gesù Cristo, nel culmine della nostra esperienza di Gesù e del suo mistero pasquale noi sappiamo che è Dio, cioè l’Amore. Un Dio che può uscire da se stesso, che si espone al peccato e all’abbandono, un Dio Signore che è servo di tutti. Questo Dio è paradossale, un Dio che può uscire da se stesso fino ad esporsi al peccato, all’abbandono, il nome e l’essenza di questo Dio è quella di essere *Puro Amore Illimitato*.<sup>23</sup>

### 3. *Strumenti speculativo-concettuali della riflessione trinitaria*

Una volta messo al centro *il mistero pasquale in quanto evento-mistero trinitario* nella sua descrittività che ne rivela al tempo stesso la profondità ontologica, si apre nel trattato sistematico un’altra dimensione (ad essere esatti O’Donnell evolve la materia in tre cap. 5, 6, 7) che è quella *speculativa*, o noi diremo con ancor più precisione *gli strumenti speculativi* che permettono a livello teologico la riflessione sul mistero pasquale in quanto evento trinitario. Non che le precedenti riflessioni non fossero di per se stesse speculative già all’interno dell’espuesto,<sup>24</sup> ma in questi capitoli (5, 6,

22. *ibid.*, 74.

23. *ibid.*, 75.

24. Una caratteristica a nostro avviso importante nello sviluppo dell’opera di O’Donnell è quella di *tener presenti insieme* le dimensioni richieste da OT 16 per quanto riguarda l’insegnamento della teologia dogmatica. L’autore non espone separatamente le varie dimensioni (biblica, patristica, storica...) preferisce piuttosto tematizzare gli argomenti tenendo presenti le suddette dimensioni in modo *sinergico*. È certamente un modo nuovo e originale che sta prendendo piede nella letteratura sistematica, anche se si potrebbe obiettare che alcune dimensioni vengono un po’ sacrificate, come per es. quella patristica; ma d’altra parte c’è da chiedersi se veramente alcune trattazioni post-conciliari che rispettavano le dimensioni

7, 9), il nostro autore fornisce come gli 'ingredienti' della riflessione speculativa soprattutto mediandosi con la tradizione.

Egli parla del mistero trinitario utilizzando *vetera et nova*, e quando si impiega *nova* ne dà una dimostrazione che parte già da uno 'status quaestionis' abbastanza recepito in teologia.

A noi sembra che gli strumenti concettuali della riflessione trinitaria, qui offerti, siano quelli fondamentali e corrispondono di fatto ai capitoli dell'opera di O'Donnell.

3.1. Il primo e più originale sembra essere quello di una riflessione a se stante sullo Spirito Santo, una *teologia dello Spirito Santo*. Vogliamo intenderci su questo 'a se stante'. Non si tratta di una riflessione autonoma sullo Spirito Santo, quasi che la pneumatologia sia da considerarsi separatamente dal trattato 'De Deo Uno et Trino'. E neppure vogliamo qui entrare nella discussione metodologica sul posto del trattato di pneumatologia all'interno dell'intera teologia dogmatica.<sup>25</sup>

A nostro avviso la riflessione speculativa sullo Spirito Santo *nella Uni-Trinità* si impone oggi come strumento speculativo perché il trattato sistematico sulla Trinità ritrovi il suo equilibrio. E ciò non tanto e non solo a livello formale ma ancor più per tutta una serie di questioni teologiche profonde che di fatto avevano squilibrato il 'De Deo Uno et Trino', rendendolo (ci si passi l'espressione) molto 'De Deo Uno' e poco 'Trino'! La riflessione sull'identità dello Spirito Santo all'interno del mistero trinitario come riflessione speculativa in se stessa, mostra come una sana pneumatologia sia di fatto la cartina di tornasole per una concezione equilibrata di tutto il Mistero del Dio Cristiano e della teologia cristiana stessa.

Anche qui noi non vogliamo scendere nella descrizione di O'Donnell, perché il nostro intento, lo abbiamo già detto, è quello di far risaltare la *valenza metodologica* della trattazione sistematica trinitaria.

Quanto il nostro autore espone sulla concezione latina od orientale dello Spirito Santo,<sup>26</sup> sulla sua riscoperta contemporanea sia cattolica che protestante,<sup>27</sup> poteva anche essere disposto diversamente. Ad es. il rapporto

richieste da OT 16 non cadevano nei difetti di tanta letteratura manualistica! Il saggio di O'Donnell a noi sembra presentarsi complessivamente come *riflessione sistematica globale-sintetica* sul mistero trinitario.

25. Queste questioni metodologiche della pneumatologia rispetto alle altre discipline teologiche e il rapporto della pneumatologia nel trattato sistematico trinitario sono state ben spiegate da F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, (Bologna 1987) 18-26.

26. O'DONNELL, *ibid.*, 78, 95-97.

27. Gli autori citati da O'Donnell sono ormai classici; nel mondo cattolico: Congar, Mühlen, Balthasar, Kasper; nel mondo protestante soprattutto Moltmann con le sue due opere: *La Chiesa nella forza dello Spirito* (Brescia 1976); *Trinità e Regno di Dio* (Brescia 1983).

tra Gesù e lo Spirito,<sup>28</sup> lo Spirito Santo nella Chiesa,<sup>29</sup> potevano trovare migliore collocazione non in questa parte, bensì in quello che noi abbiamo descritto il trittico di O'Donnell (Gesù il Figlio, portatore dello Spirito e il mistero pasquale come mistero trinitario).<sup>30</sup> Ma non è questo che conta, perché si tratta sempre di questioni opinabili. Ciò che invece è importante è che senza una riflessione speculativa pneumatologica non si può fare teologia trinitaria e O'Donnell evolve bene questa dimensione illustrando l'identità dello Spirito Santo nella sua funzione *noetica* e *ontologica*.

Lo Spirito Santo è anzitutto la *condizione di possibilità* del credere e del fare esperienza del Dio cristiano, è come l'aspetto *sogettivo* della rivelazione. A causa dello Spirito Santo la Rivelazione di Dio ci fa noi stessi evento di rivelazione, noi diventiamo l'evento dell'autocomunicazione dell'amore di Dio. È questa anzitutto la funzione *noetica* dello Spirito. Ma accanto a questa ve n'è una *ontologica*. Cioè lo Spirito Santo ci rende capaci di vedere Cristo, Egli forma Cristo nella profondità del credente.<sup>31</sup>

In tutte queste concezioni O'Donnell attinge a piene mani da autori come Kilian McDonnell, Jurgen Moltmann, Walter Kasper, Heribert Mulhen, per citare solo alcuni nomi, ma sempre per dialogare con essi, proponendo una sua personale spiegazione speculativa che, come dicevamo contribuisce creativamente a formare gli strumenti concettuali-speculativi della riflessione sistematica.

Soprattutto mi riferisco all'equilibrio del nostro autore nel vedere come la concezione dello Spirito Santo in oriente e in occidente determinino il modo di intendere il Dio trinitario. L'equilibrio del nostro autore, e il suo presentarsi come 'teologo cattolico romano' gli fanno esprimere giudizi saggi sulle debolezze e sui pregi delle concezioni sia latine che orientali. Così come quando afferma che "c'è un pericolo nel modello occidentale dovuta alla priorità che esso dà alla natura divina sulla monarchia del Padre. Questo può condurre ad una concezione astratta di Dio e alla separazione della dottrina filosofica di Dio dal Dio reale che la fede confessa, ossia il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo".<sup>32</sup> È vero che teologi come Lossky vedono nella tradizione latina il pericolo di cristomonismo che si ripercuote anche secondo lui in una concezione troppo autoritaria in ecclesiologia, ma il nostro autore ritiene che la teologia latina è stata consapevole di tale pericolo. "Così ad esempio, anche Agostino accentuava il fatto che lo

---

28. O'DONNELL, *ibid.*, 82-86.

29. *ibid.*, 86-89.

30. Praticamente ciò è stato sviluppato nei cap. 4 e 5 dell'opera.

31. O'DONNELL, *ibid.*, 80.

32. *ibid.*, 96.

Spirito procede *principalmente* dal Padre, e, per superare la paura degli orientali di compromettere l'unità divina, la tradizione latina insegnava che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio".<sup>33</sup>

Così pure mentre riconosce i meriti dell'oriente nell'accentuazione della 'monarchia' del Padre, di una visione più carismatica della chiesa, non ha problemi a indicare che "la principale debolezza dell'oriente è la mancanza di chiarezza nel definire la relazione tra Figlio e Spirito. Il Figlio non deve essere assente nella processione dello Spirito Santo se è vero che lo Spirito, nell'economia salvifica, è sempre Spirito del Figlio".<sup>34</sup>

3.2 Un secondo strumento concettuale indispensabile per pensare in modo riflesso la Trinità è tradizionalmente racchiuso in ciò che sia semanticamente che teologicamente è compreso nella formula "una natura, tre persone". Evidentemente non è tanto la storia delle controversie, l'ingresso delle formule linguistiche, la forza negatrice delle eresie che interessa evidenziare,<sup>35</sup> bensì *l'importanza del concetto di persona in teologia trinitaria*. Anche qui ci richiamiamo come a dei sondaggi rapidi. Soprattutto O'Donnell è preoccupato di mettere a confronto il pensiero classico e i problemi posti dalla filosofia moderna. E il confronto diventa subito problematico e perdente.... Come si può coniugare il concetto classico di Persona in Dio quando per il pensiero moderno 'persona' significa autocoscienza, centro autonomo d'azione che può disporre di sé nella libertà?

O'Donnell passa in rassegna il pensiero di Barth, di Rahner con la loro critica serrata al concetto classico e moderno di persona,<sup>36</sup> la proposta di una immagine comunitaria della Trinità esposta da altri teologi come Joseph Bracken,<sup>37</sup> o J. Moltmann il quale ritiene si debba partire per pensare la Trinità *più dalla pluralità che dall'unità*.

33. *ibid.*

34. *ibid.*

35. A dire il vero O'Donnell non si diffonde neppure lungamente su tutto ciò, ne parla in poche pag., esattamente (pp. 101-103).

36. Il nostro autore valuta criticamente le posizioni di Barth e Rahner assai note in materia, servendosi anche del pensiero di Ratzinger: "un dubbio più profondo rimane in quanto Barth e Rahner mancano di dare un'attenzione adeguata ad un aspetto significativo della tradizione, vale a dire l'aspetto della reciprocità e della relazionalità. Joseph Ratzinger fa notare, per es. che non possiamo pensare Dio semplicemente come un IO assoluto. La realtà assoluta non è un mero IO interamente opposto al TU umano. Questo trascura l'intera dimensione del Noi.... Per i cristiani l'Assoluto è comunione. L'uno include anche il Noi. La dottrina cristiana di Dio ci costringe a pensare la molteplicità dentro l'unità" (p. 105).

37. Bracken introduce nuove categorie ontologiche secondo le quali *l'essere è in se stesso un processo dinamico e inoltre un essere-in-relazione*. Secondo lui quindi la metafisica della *persona in comunione* è superiore a quella della sostanza individuale. L'unità in Dio secondo Bracken non è data dall'unità della sostanza, ma dall'unità della comunità. Date queste premesse la tesi centrale di Bracken sulla Trinità riportata da O'Connell è consequenziale, ma è

Moltmann concepisce le persone come relazione e allora la Santa Trinità è *la comunità divina di persone in relazione*. Moltmann riprende il concetto classico di ‘perichoresis’, e afferma che “l’essere delle persone è la loro relazionalità. Le persone della Trinità sono così intimamente vincolate l’una con l’altra che inabitano l’una nell’altra. Sulla base di questa comprensione di ‘perichoresis’, si può capire la Trinità come ‘koinonia’ divina piuttosto che come sostanza divina”.<sup>38</sup>

Ma ciò che più conta è ancora il tentativo di sintesi che il nostro autore si sforza di presentare. E lo fa cercando di coniugare il senso psicologico moderno di persona con l’approccio metafisico classico. Egli sulla scia di s. Tommaso e di autori moderni come Hill, Bourassa, Lonergan, Kasper, distingue tra *atti essenziali e atti personali* nella Trinità.

Dicendo atti essenziali si dice l’assoluta unità di Dio, il monoteismo cristiano, ma tale radicale unità non è incompatibile con la pluralità. In Dio ci sono tre Persone ma ciascuna di esse è identica a Dio stesso. Ciascuna delle tre persone è Dio. Come si può integrare, si domanda O’Donnell, la moderna comprensione psicologica di persona nella teologia trinitaria? Il nostro autore si appoggia a Hill, il quale ritiene si possa parlare di tutto ciò solo in senso analogico: “si può dire che nella Trinità ci sono soggetti distinti di atti personali. Per esempio solo il Padre genera il Figlio. Solo il Figlio è la Parola del Padre. E solo lo Spirito Santo è il vincolo di comunione tra il Padre e il Figlio. Quindi possiamo parlare di tre soggetti e della loro reciprocità. Per meglio dire dovremmo parlare di una *koinonia*, ma tale linguaggio è analogico”.<sup>39</sup> La grande differenza tra la nostra esperienza umana del soggetto e ciò che è in se stessa la Trinità, è che nella nostra esperienza umana il soggetto è sempre condizionato socialmente, la sua relazione alla comunità dipende da una opzione che resta sempre libera. Il soggetto umano *tende ad una vocazione sociale* che cerca di realizzare. La grande differenza con la realtà trinitaria di Dio sta proprio qui: che *mentre nella nostra esperienza comunità e persona non coincidono, in Dio sì!*

Così pure nella questione della coscienza in Dio, O’Donnell mostra grande equilibrio; infatti tenendo ben ferma la distinzione tra *atti essenziali e personali* nella Trinità, sostiene appunto che si debba parlare di *coscienza essenziale e personale* nella Trinità. “L’unica coscienza divina è una

---

valutata criticamente dal nostro autore. Ecco le parole di Bracken riportate a p. 107 “La natura o essenza di Dio consiste nell’essere un processo interpersonale, cioè una comunità di tre persone divine che crescono costantemente nella conoscenza e nell’amore reciproco e che sono in questo modo esse stesse in sviluppo, proprio mentre costituiscono la comunità divina come uno specifico processo sociale”.

38. O’DONNELL, *ibid.*, 108.

39. *ibid.*, 110.

coscienza condivisa, condivisa dalle tre persone”.<sup>40</sup> L’unica e medesima coscienza è condivisa e posseduta in modi differenti dai Tre della Trinità.

Per quanto riguarda la coscienza delle Tre Persone nella loro personale distinzione, O’Donnell fa sue le tesi di Bourassa, secondo cui riguardo *l’essenzialità* ciascuna persona è cosciente di se stessa nella pienezza della divinità, riguardo la *personalità* ciascuna persona è cosciente della propria differenza dalle altre persone, ma al tempo stesso la coscienza personale di ciascuna persona è fonte di totale comunicazione, di reciprocità, amore, donazione.<sup>41</sup>

3.3 Un terzo strumento concettuale forse quello più fondativo e primordiale per fare buona teologia trinitaria è la questione che di fatto permette (almeno in un prospettiva cattolica) il fare teologia speculativa stessa, vale a dire il discorso sull’*analogia dell’essere e l’analogia della fede*. Ma a ben vedere si tratta del discorso stesso sulla possibilità o meno di parlare di Dio, la questione si direbbe meglio oggi della *dicibilità di Dio*, non solo come problema linguistico in se stesso ma come dimensione di un linguaggio che implica un movimento di trascendenza. Infatti il problema del linguaggio che voglia affrontare il tema di Dio, si trova sul suo terreno stesso di fronte alla *anticipazione di un senso globale della realtà espresso in parabole e metafore*.<sup>42</sup>

In altre parole O’Donnell presenta il problema dell’analogia non tanto o non solo come si faceva un tempo, come il problema del linguaggio umano capace o meno di esprimere Dio trascendente, egli va oltre e si pone il problema di come il linguaggio umano può dire Dio-Trinità.

Ed era chiaro allora che il punto di partenza non poteva che essere la corrispondenza tra il *vestigium trinitatis* presente nell’uomo e la sua corrispondenza in Dio-Trinità. Anche qui ribadiamo ancora che vogliamo solo operare dei sondaggi e non certo scendere in campo per riportare le argomentazioni del nostro autore che quasi sempre riscuotono il nostro assenso. Come ad esempio non dargli atto della precisione nell’espone con rigore la dottrina barthiana contro l’analogia? Ma soprattutto, e ancor più, come non dargli ragione nel discernimento critico nei confronti di Barth, corretto da Balthasar?<sup>43</sup> Come pure, come non rallegrarsi (per lo meno nella

40. *ibid.*, 111.

41. Bourassa citato da O’Donnell esprime succintamente questa tesi dicendo che: “La coscienza in Dio è dunque, sia un atto essenziale di conoscenza e di amore comune alle tre persone, che una coscienza personale, esercitata da ciascuna persona come coscienza di sé, secondo la propria azione personale infinitamente cosciente e libera, come lo zampillare d’amore in perfettissima reciprocità” (p. 111).

42. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 133.

43. O’DONNELL, *ibid.*, 114-115. L’autore afferma con decisione che “Balthasar sostiene dunque che non ci dovrebbe essere contraddizione fra analogia dell’essere e analogia della

prospettiva di chi scrive), nel suo cogliere lo spirito migliore della dottrina tomistica della analogia come quando afferma che (per Tommaso) “la base di queste analogie di proporzionalità è l’analogia di attribuzione. L’analogia di attribuzione, a sua volta, ha senso nell’ambito della dottrina metafisica della partecipazione. Poiché tutto l’essere finito partecipa in Dio come origine ultima dell’esistenza e poiché c’è una similitudine, deve essere possibile predicare le perfezioni finite riferendole a Dio una volta che esse siano state purificate dalle loro limitazione finite”?<sup>44</sup>

Ma oltre tutto questo ci sembra, sempre da un punto di vista metodologico, che la dottrina dell’*analogia entis et fidei* sia utilizzata nel suo ‘superamento’, se almeno interpretiamo bene, cioè nel suo principio *crisocentrico*.

Per spiegarci meglio, è solo *l’evento Cristo come evento trinitario* che può dare senso alla dottrina dell’analogia entis et fidei come strumento speculativo-concettuale della sistematica trinitaria.

Fa bene O’Donnell a valorizzare Jungel in ciò che da un punto di vista cattolico è accettabile,<sup>45</sup> infatti la dottrina dell’analogia dell’essere trova il suo correlativo nell’analogia fidei e quindi ci si rende conto che *la storia di Gesù di Nazaret è la vera parabola di Dio per l’uomo*.

Certamente si potrebbe obiettare che noi incontriamo Gesù non senza alcuna nozione previa su Dio. Ma è pur vero “che nella nostra attesa di Dio, spesso elaboriamo un concetto di Dio derivato da quel che a noi piacerebbe essere: onnipotenti, invulnerabili, non colpiti dalle sofferenze nè dai dolori: sulla croce tutte queste attese vengono frantumate. Dio non viene in aiuto di Gesù, Gesù che è stato solidale con gli abbandonati da Dio, diviene egli stesso il Dio abbandonato”.<sup>46</sup>

La storia di Gesù di Nazaret diventa allora la vera *parabola-analogia* dell’essere di Dio e ciò che tradizionalmente è stato lo strumento speculativo per parlare di Dio, l’analogia appunto, è perfezionato oggi per lo meno da un punto di vista metodologico, dal suo *radicamento crisocentrico*; infatti oggi “la migliore teologia sostiene che il momento filosofico si trova all’interno del momento teologico stesso, e non è una base ad esso

fede. L’analogia dell’essere, radicata nella creazione, esiste nell’ambito dell’analogia della fede. Un crisocentrismo come quello di Barth non necessariamente è in opposizione ai risultati migliori della tradizione cattolica classica, e si può dire che Balthasar sostiene un’analogia dell’essere fondata cristologicamente” (p. 116).

44. *ibid.*, 119.

45. In sostanza si apprezza in Jungel il fatto che l’identificazione di Dio con la croce, ci rende capaci di percepire Dio come amore, “la dottrina filosofica dell’analogia ci rende capaci solo di dire cosa Dio non è. La dottrina teologica dell’analogia ci mette in grado di dire cosa Dio è. L’analogia della fede ci dà la possibilità di rendere giustizia all’affermazione biblica che Dio è amore” (p. 122).

46. *ibid.*, 124.

propedeutica”,<sup>47</sup> ciò vuol dire che il motivo di comprensività intrinseco di ogni discorso analogico è Gesù Cristo. O’Donnell è arrivato a questi risultati valorizzando da una parte la tradizione cattolica, ma nello stesso tempo chiarendo con vigore che la nostra conoscenza analogica di Dio è radicata nel mistero pasquale. Se l’uomo e il mondo sono ‘vestigium trinitatis’, e lo sono realmente, è perché Gesù di Nazaret è la parola perfetta del Padre o come direbbe von Balthasar “l’analogia dell’essere in persona”.

Il contributo che il saggio in questione dà a quello che noi chiamiamo uno *strumento concettuale* fondamentale per la sistematica trinitaria, quello appunto dell’analogia (entis et fidei), risulta così di grande buon senso. Infatti dall’esposto del nostro autore risulta che l’analogia non è un prodotto del pensiero umano, che lo sforzo umano del concetto non è vano, che il linguaggio analogico è linguaggio di rivelazione e nascondimento, che porta ad arrenderci di fronte al Mistero. Ora proprio perché l’analogia dell’essere lascia che Dio sia Dio, mai catturabile, risulterà anche la sua insufficienza, infatti se questo Dio si è fatto vicino a noi in Cristo, se si è fatto uomo ed è giunto ad esprimersi in una vita umana, è evidente che è soltanto da un incontro sinergico di analogia entis et fidei che si può fondare un discorso trinitario.

## II. PROSPETTIVE TRINITARIE DELL’ESISTENZA CRISTIANA

### 1. Il tema della prassi in senso trinitario

Abbiamo dato questo titolo agli ultimi tre cap. (8, 9, 10) del trattato sistematico di O’Donnell perché ci sembrava che essi rappresentassero un *secondo nucleo tematico* importante e per certi versi inedito nella sistematica trinitaria, *il rapporto cioè tra Trinità ed esistenza cristiana*.<sup>48</sup>

La provocazione kantiana dell’astrattezza della dottrina trinitaria<sup>49</sup> potrebbe essere un motivo, ma non certo l’unico, nè quello principale, per lo svilupparsi di questa dimensione.

Così pure la provocazione marxista può avere influito nel reclamare dal cristianesimo il suo carattere di *prassi*. Ma ciò non tocca ancora il nocciolo

47. *ibid.*, 115.

48. A dire il vero questa sensibilità per il mistero trinitario nel suo rapporto alle altre dimensioni dell’esistenza cristiana è sentito fortemente dalla teologia odierna anche a livello di sistematica trinitaria: B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Milano 1985) soprattutto la quarta parte; utili riferimenti anche nel n.monografico “La santa Trinità. Il mistero del Dio cristiano”, di *Credere oggi*, VI (1986).

49. “Dalla dottrina trinitaria presa alla lettera non si può ricavare assolutamente nulla di pratico se si crede di capirla ed ancor meno se ci si accorge che essa trascende ogni nostro concetto” (cit. di Kant in O’Donnell, *ibid.*, 129).



del problema: il rapporto si deve porre tra *dottrina su Dio in quanto Trinità e prassi*. E allora dobbiamo ammettere che il rinnovamento della metodologia in proposito ci viene da una *istanza cristologica*, cioè è la *prassi del Cristo* in quanto Figlio del Padre e donatore dello Spirito che genera la prassi del discepolo. È Gesù in quanto Persona della Trinità a provocare già all'interno della problematica teologica il problema della prassi. Si può dire quindi che: *la fede trinitaria genera una prassi cristiana trinitaria*

L'agire del cristiano in quanto singolo e comunità è scandito trinitariamente, poiché è proprio la storia trinitaria di Gesù Cristo ad essere paradigma continuo di confronto.

Le problematiche moderne presentate da Metz il qualche parla di *memoria pericolosa* di Gesù di Nazaret perché Colui che interviene nelle vicende umane dalla parte del povero, del reietto, dell'abbandonato da Dio,<sup>50</sup> oppure quelle così forti e provocatrici della teologia della liberazione,<sup>51</sup> non sono che stimolazioni per una messa a tema di una problematica già latente della teologia e della fede cristiana: il cristianesimo infatti o è monoteismo trinitario fin nelle sue conseguenze esistenziali – storiche o non è cristianesimo!<sup>52</sup>

E ancora, se questo monoteismo non provoca nulla nella prassi del cristianesimo, perde il suo naturale riferimento ontologico al suo paradigma supremo: il mistero pasquale. Infatti la morte di Gesù non è stata la morte di uno tra i tanti martiri, ma la morte del Figlio di Dio fatto uomo, il quale si è identificato con i peccatori e ha fatto sua la condizione di "abbandonato da Dio". Se la morte di Cristo è stata la morte espiatrice di un Uomo risuscitato da Dio Padre, allora Gesù stesso è Dio, appartiene a Dio Trinità e la sorte dell'uomo, la sua lotta per la giustizia, la pace, la liberazione... sono scritte e vivono nella Trinità. "La resurrezione del Cristo crocifisso ci suggerisce la trasformazione della nostra comprensione di Dio. Perché se Gesù è risorto, allora Dio non lo ha abbandonato, piuttosto Dio era al suo fianco e prese le sue difese. Ma questo implica una comprensione più radicale del Dio dell'alleanza: Sulla croce noi vediamo in profondità il significato dell'identificazione di Dio con il povero, l'esiliato, il rifiutato, l'abbandonato da Dio. Ma se Dio si è identificato con il Cristo povero e rifiutato, questa identificazione ha implicazioni radicali per la nostra prassi di discepoli."<sup>53</sup>

50. Le tesi di Metz vengono richiamate da O'Donnell a p. 130.

51. *ibid.*, 131-137.

52. Chi ha ben sviluppato l'istanza del cristianesimo come *monoteismo trinitario* a confronto con gli altri monoteismi è stato A. MANARANCHE, *Le monothéisme chrétien* (Paris 1985) l'opera del quale è stata da me discussa criticamente anche nelle sue problematiche in possibile sviluppo nel saggio "Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario", *Luteranum*, LV (1989) 208-257.

53. O'DONNELL, *ibid.*, 133.

È evidente che il nostro autore non può a questo punto sottrarsi al confronto con le problematiche contemporanee generate prima dalla teologia politica, della speranza e poi della liberazione<sup>54</sup> e neppure da quelle problematiche proposte da Peterson sul *monoteismo come problema politico*,<sup>55</sup> sulle quali neanche noi vogliamo entrare non perché non siano importanti (o appetibili per un appassionato dibattito teologico!), ma seguendo sempre il taglio metodologico del nostro esposto, vogliamo evidenziare l'apporto personale di O'Donnell al tema. Per cui riteniamo importante richiamare qui, quei principi di prassi cristiana nella loro relazione a Dio che si rivelano nel mistero pasquale. Essi sono come il rispecchiamento e il vestigio del loro 'analogatum princeps', il mistero trinitario appunto. Li elenchiamo riassuntivamente.

– Anzitutto il primo di questi principi è *il valore trascendente della persona*. Se il modello è Dio-Trinità, mistero di comunione e di pienezza di vita, l'uomo come persona umana ha per vocazione e destino la salvezza integrale del suo essere che consiste nella salvezza definitiva, trascendente ed escatologica della comunione con la Trinità.

– Il secondo principio è *la socialità della persona umana*. Ciò che nel rapporto delle persone trinitarie è per essenza, qui lo è ancora per vocazione, è vissuto come tensione. L'annuncio trinitario della fede è la sconfitta di un certo illuminismo e borghesismo privatistico: la persona umana è essenzialmente *soggetto sociale*. Teologicamente parlando la ragione sta nel fatto che l'uomo è creato a immagine della Trinità, che è comunità perfetta dove le Tre divine Persone sono reciproca ed eterna autodonzazione.

– Il terzo principio del personalismo trinitario conduce alla *prassi della solidarietà* sulla quale O'Donnell pone alcuni chiarimenti per non cadere negli equivoci di possibili interpretazioni marxiste.

– Così pure il quarto principio da lui enunciato con chiarezza che cioè l'impegno per la giustizia è intrinseco alla fede cristiana, riesce sempre ad essere spiegato correttamente. Infatti è concepire la giustizia non in senso privato o individualistico, ma incarnata in quelle strutture sociali che oggi causano le più gravi ingiustizie. Ma ancor più, l'icona della Trinità nella prassi per la giustizia va cercato nel "carattere trascendente della carità (che) indica che lo spirito umano da cui deriva la giustizia contiene risorse

54. Alle p. 134-136 si presentano più che altro le istanze della teologie della liberazione senza entrare di fatto in un discernimento critico della stesse.

55. Sono interessanti le valutazioni critiche di O'Donnell alle tesi ormai famose di Peterson (pp. 136-137); esse trovano consenso anche presso altri autori come abbiamo esposto nel nostro "Monoteismo cristiano come monoteismo trinitario", pp. 235-237.

di umanità ancor più profonde”.<sup>56</sup> Ora “la trascendenza della carità” cos’altro è se non la sovrabbondanza dell’amore delle Tre Persone divine?

## 2. *Fede trinitaria e preghiera trinitaria*

Abbiamo interpretato il cap. 9 sulla *preghiera trinitaria* dell’opera in esame, nell’ambito di quello che noi abbiamo definito “Prospettive trinitarie dell’esistenza cristiana”, perché ci sembra che esso ben si innesti nell’impianto strutturale di ciò che rappresenta la prassi cristiana. Infatti la preghiera è la *fede esplicitata* dove tutte le facoltà intellettuali, affettive, interiori ed esteriori si esprimono. È una novità che va salutata con piacere, che si parli di *struttura trinitaria della preghiera* in un trattato dogmatico sulla Trinità. Infatti è proprio nella preghiera che in modo primigenio noi scopriamo e viviamo la fede trinitaria. Dal punto di vista poi della spiritualità soprattutto degli ultimi secoli, è ben noto quanto sia stata carente l’educazione alla preghiera trinitaria nel popolo di Dio.

Qui si vuole illustrare la dinamica trinitaria della preghiera la quale è *rivolgersi al Padre, per il Figlio, nello Spirito*.

Così è la preghiera perché così è la dinamica della divina rivelazione, perché così è la vita del cristiano, infatti la vita del cristiano nel mondo non è altro che un orientarsi al Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo.

O’Donnell fonda le sue argomentazioni nell’analisi (sempre analogica si intende) dell’essere di Dio in se stesso. Nella Trinità immanente il Padre è il puro rivolgersi, è *l’Archè espansivo* che si esprime nella *Parola* cioè nel Figlio, che è a sua volta il TU perfetto rivolto all’IO, che è appunto il Padre.

Il mondo, l’umanità, la persona singola, fanno parte di un grande viaggio al Padre che è sempre mediato dal Figlio nella sua umanità. L’umanità del Cristo è il sacramento che ci conduce al Padre. L’uomo attraverso la preghiera entra vitalmente nel Sacramento-Cristo che è Parola del Padre, attraverso la Scrittura e ciò che essa ci ispira. L’essenza del pregare consiste allora nell’*essere recettivi alla Parola*, aprire il cuore alla Parola come Maria,<sup>57</sup> e aprirsi alla mozione interiore dello *Spirito Santo il quale è la condizione di possibilità di ogni preghiera che sia cristiana, perciò trinitaria*.

Lo Spirito Santo ha una duplice funzione nella preghiera. Egli si rivolge a noi perché ci fa conoscere *in modo pneumatico* il Cristo e nello

---

56. *ibid.*, 143.

57. È importante la precisazione di O’Donnell che la vera vita mistica si fonda sulla Parola di Dio. Una vita di preghiera che trascuri la Parola non è preghiera cristiana e quindi non è preghiera trinitaria: “il cristianesimo è una fede fondata sulla incarnazione e perciò qualsiasi preghiera che pensa di trascurare la Parola di Dio non è autentica” (p. 149).

stesso tempo lo Spirito Santo è Colui che *rende possibile dentro di noi la nostra risposta alla Parola*. Lo spirito Santo ci schiude le profondità della vita divina e nello stesso tempo suscita in noi la nostra apertura nei confronti della Parola.

Ma c'è di più. Lo Spirito Santo è Colui che ci fa entrare nel *circuito stesso della vita trinitaria*, cioè nella grande circolazione di amore tra il Figlio e il Padre nello Spirito.

La nostra preghiera è così icona e conseguenza della "grande preghiera" che 'ab aeterno' si svolge nella Trinità Santa, è *partecipazione* dell'Amore del Padre verso il Figlio, sua Parola, che diventa vivente in noi per mezzo dello Spirito.

Il 'pellegrinaggio della preghiera' come lo chiama O'Donnell,<sup>58</sup> conduce sempre alla esperienza trinitaria della preghiera anche quando il punto di riferimento è la preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17), dove la dossologia è sì pregare e glorificare il Padre; ma la mutua immanenza del discepolo in Gesù e di Gesù nel Padre non è semplice *binitarismo*, perché è sempre lo Spirito ad essere la condizione di possibilità della presenza di Gesù in noi. Nel discorso dell'Ultima Cena lo Spirito non è mai assente perché tutta la seconda parte del Vangelo di Giovanni parla del Paraclito e il rimanere in Cristo e nel Padre è legato alla presenza dello Spirito dentro di noi.<sup>59</sup>

Anche la preghiera per eccellenza che è l'Eucarestia è *evento trinitario*, e in questo senso è inquadrata dal nostro autore: "Il fine della Santa Comunione non è solo un condividere in senso fisico il corpo di Cristo. Lo scopo è la divinizzazione del credente, l'unione del credente con il Padre attraverso Cristo e l'unione dei credenti tra loro. Il frutto dell'Eucarestia è l'unione del corpo mistico. L'Eucarestica può produrre tutti questi effetti desiderati solo attraverso l'azione dello Spirito Santo."<sup>60</sup>

### 3. *Il mondo visto trinitariamente*

Una delle dimensioni che non possono essere disattese nella sistematica trinitaria è quella del rapporto tra mondo e Trinità.

È difficile dire se questa sia tra le prime o ultime dimensioni da evolvere. In fondo abbiamo visto in questo nostro studio che questo problema è anche quello iniziale, soprattutto quando l'approccio al tema

58. Egli descrive alcune tappe della preghiera (preghiera orale, dell'intelletto, della vita, del silenzio, del cuore...) alle pp. 150-151 così come altri autori contemporanei. Si tratta di modi multiformi e spesso convergenti di presentare gli itinerari di preghiera!

59. *ibid.*, 153.

60. *ibid.*, 157.

era visto sotto il segno del teismo filosofico, esso era più semplicemente titolato come rapporto mondo-Dio. Ma la prospettiva del teismo filosofico è insufficiente in una trattazione sistematica trinitaria, infatti il mondo va inteso come *creazione e Dio come il Dio cristiano trinitario*, non solo come Entità Unipersonale. Se il mondo non è inteso come creazione e Dio come l'Amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, difficilmente si può intendere il *mondo come dono e gratuità*.<sup>61</sup> A ben vedere questa era anche la prospettiva di s.Bonaventura e di s.Tommaso, il quale concepiva la creazione come causata dalle processioni della persone divine. Il luogo della creazione è la vita trinitaria stessa. "Non c'è un 'fuori' rispetto alla Trinità. Non c'è nulla di esterno alla vita trinitaria. Così il luogo della creazione deve essere inquadrato nelle relazioni intratrinitarie.... Padre e Figlio esistono in una perfetta 'diastasis'. Comunque dal momento che l'offerta del Padre è perfettamente accettata dal Figlio, la 'diastasis' è superata dallo Spirito Santo. Lo Spirito Santo come legame di amore, svolge il ruolo di tenere distinti e collegare i termini della diastasis tra il Padre e il Figlio. Proprio questa 'diastasis' è il luogo della creazione".<sup>62</sup>

#### 4. Conclusioni:... e punti fermi

Alla fine del suo studio O'Donnell non poteva non toccare alcuni punti di grande attualità. La nostra personale impressione e la nostra valutazione globale è che il nostro autore si sia sforzato in tutta la sua opera di dimostrare come il trattato sistematico di teologia trinitaria debba saper *superare sempre i blocchi di una visione ancora poco cristiana e trinitaria di Dio*. Egli, e non è certo un gioco di parole(!), ha voluto cristianizzare sempre più l'immagine di Dio mostrando le debolezze di un certo teismo filosofico nel quale Dio non è di fatto toccato dal mondo e dalle grandi sofferenze. È per questo che il suo studio si chiude con la questione posta da Jungel, Baltahasar e tanti altri *riguardo l'essere e il divenire in Dio*.

Vorremmo, a mò di sintesi, quasi a tesi schematiche, presentare alcuni *punti fermi* sui quali assentire ed anche.... *andare oltre per contribuire alla metodologia della sistematica trinitaria*. Abbiamo dato molto rilievo al lavoro di O'Donnell perché esso ci ha fornito l'occasione di mettere in luce molte esigenze della odierna trattazione sistematica.

61. Rimanendo anche in una prospettiva filosofica di ispirazione tomista, ma aperta, riteniamo questo discorso ancor più valido. Se infatti l'essere del mondo viene concepito nella sua *relazionalità* non necessitata, esso è inteso come *dono e gratuità* e invoca quindi il suo radicamento in ciò che non è necessitato da nessuno, ma è capace di effondersi nel dono senza misura. Non si capisce perciò l'ostinazione di chi non ammetta che questo discorso filosofico è già di fatto implicitamente cristiano, infatti esso trova il suo significato più pieno solo perché fecondato dal cristianesimo! Evidentemente dire "effusione di dono senza misura" è già invocare ed anelare a ciò che di fatto la Rivelazione ci ha detto: cioè il Dio Unico e Trinità.

62. *ibid.*, 160.

– Da un punto di vista *metodologico strutturale* il presente lavoro ha messo in evidenza che la trattazione sistematica trinitaria va evoluta come *sintesi organica* della fede della Chiesa sul mistero centrale del cristianesimo e questo sia dal punto di vista del sapere teologico che della prassi credente.

– Considerando le questioni più centrali in riferimento soprattutto al superamento di una concezione di Dio nel senso della Sostanza, risultano alcuni *punti fermi* molto importanti: Dio va pensato sempre alla luce del mistero pasquale dove Egli si identifica con la vita, morte e resurrezione di Gesù. Dio quindi si identifica con un evento temporale. L'essere di Dio è perciò in relazione con la storia. Non si può di fatto pensare Dio separatamente dall'essere storico di Gesù Cristo, il quale al tempo stesso appartiene all'essere eterno di Dio. Nello stesso tempo....

– Il mistero pasquale non è evento storico nel senso di una misurazione nel tempo dell'essere della Trinità: se noi affermassimo questo, di fatto scadremmo in una interpretazione hegeliana-dialettica dell'essere della Trinità. Dire che la Trinità è la chiave ermeneutica per comprendere il mistero della croce e quindi il mistero di Dio non significa quantizzare l'essere di Dio, ma significa dire che a livello 'economico' avviene ciò che (per analogia) noi diciamo avviene nella Trinità, cioè che "l'essere di Dio deve essere compreso come movimento, come venuta da Dio, a Dio, come Dio, ossia come movimento dal Padre al Figlio nello Spirito Santo. Questo movimento eterno, o venuta, costituisce il fondamento della venuta di Dio a noi, e per questo la fede cristiana osa dire che l'essere di Dio è storico. Nell'atto libero e gratuito della rivelazione, l'essere di Dio è divenuto 'l'evento' della nostra salvezza"<sup>63</sup>.

– La relazione del mondo rispetto a Dio non si gioca in termini quantitativi. Il mondo e l'uomo non aggiungono niente all'essere di Dio, ma quando la creazione si lascia partecipare della libertà e della potenza di Dio, anch'essa vive in quel circolo dinamico di amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito che è ricchezza sempre inesauribile e crescente, e allora come giustamente conclude O'Donnell ciò che Dio riceve dal mondo non può dirsi secondo una risposta proveniente dal teismo filosofico, ma va cercata nel Dio cristiano, Dio-Amore: il mondo restituisce, in un certo senso, alla Trinità quanto di divino come gratuità e Amore, ma anche qui sempre nel segno della donazione spontanea e feconda.

Pontificia Università Lateranense  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4  
00184 Roma  
Italy

---

63. *ibid.*, 169.