

STUDI

## Come dire oggi la Trinità

Alberto Cozzi\*

**L**a Trinità è ancora oggetto di un certo disagio: da un lato se ne percepisce l'importanza e dall'altro si sente la difficoltà a comunicarne il contenuto. Ne deriva la tentazione di presentare la dottrina trinitaria al modo di una verità di fede (dogma) accattivante e «utile»: come la comunità perfetta, la forma dell'amore vero, il progetto familiare o sociale più riuscito. Ma il problema non è quello di «riuscire a dire la Trinità», quanto piuttosto di comunicare l'incontro nuovo e coinvolgente con Dio in Gesù, riconosciuto come Figlio che si riceve da e si consegna totalmente al Padre, fino a donare lo Spirito, che s'inserisce nella loro stessa dinamica di dono-abbandono. È questo, in estrema sintesi, il cuore trinitario dell'esperienza cristiana di Dio. Non si tratta allora anzitutto di riportare la Trinità dalla periferia al centro o di ritrovare, dopo un lungo esilio, la patria trinitaria. La sfida è quella di comunicare il contatto con Dio Padre nel luogo filiale per la forza dello Spirito.

Da questa precisazione di apertura raccogliamo un'esigenza e proponiamo un'avvertenza. Senza dubbio è pertinente l'*esigenza* che emerge dalla più recente letteratura di rivedere i modi e luoghi di comunicazione della verità cristiana di Dio. Nel mondo della comunicazione è vero ciò che si può comunicare efficacemente. Se pertanto la Trinità è la verità di Dio che sta al cuore della fede e questa verità esprime un Dio che è comunione, legame e quindi comunicazione perfetta, sarebbe paradossale che proprio questa verità fosse la meno comunicabile. Da qui l'esigenza di rivisitare modi e luoghi della comprensione del mistero trinitario. L'*avvertenza*, già richiamata sopra, è quella di non confondere però il referente del discorso trinitario con ciò che se ne può dire. Il valore inestimabile della fede trinitaria sta in ciò che c'è in gioco in essa, ovvero un nuovo incontro con Dio, fondato su una modalità inaudita di presenza del divino nella storia degli uomini, che dischiude un nuovo tipo di relazione col Creatore. Non è tanto importante esibire i possibili significati sociali, ecclesiali, antropologici del dogma trinitario<sup>1</sup>. È invece decisivo

---

\* Docente di Teologia Sistemática al Seminario Arcivescovile di Milano e alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

<sup>1</sup> È proprio questo il rischio di opere, pur interessanti, come quella di G. Frosoni, *La Trinità mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000.

dire la qualità trasgressiva e sconvolgente dell'incontro con Dio in Gesù, che apre l'accesso al mistero trinitario.

Ricaviamo da queste semplici premesse la scansione del percorso. Partiamo da una rapida ricognizione delle condizioni culturali attuali: sono favorevoli o impermeabili alla novità trinitaria? In secondo luogo richiamiamo il referente della fede trinitaria, ossia ciò di cui parla. Infine proviamo a raccogliere dalle analogie trinitarie alcune utili indicazioni per esplorare modi di dire il mistero trinitario nella sua logica profonda.

### ***La novità del Dio cristiano nel contesto attuale***

L'esperienza religiosa attuale è caratterizzata dalla gratuità. Parlare di Dio è possibile, non necessario. O meglio è indifferente, nel senso che non fa differenza tacerne. Oggi, il riferimento a Dio non è inevitabile e per sé ovvio. Deve essere voluto e quindi proposto, più che imposto. Si tratta allora di prendere sul serio una relazione che si offre, un incontro possibile. Eppure Dio può diventare «più che necessario», come l'amico o l'amato e quindi all'interno di un rapporto libero, anche se decisivo.

Questa forma dell'esperienza del divino, se da un lato allontana dal Dio «fondamento necessario» di certa teologia, dall'altro è in sintonia con lo stile del Dio dell'alleanza, compiutasi in Gesù: è un Dio che si fa vicino, si propone, si fa incontro, offre amicizia. Il discorso su Dio compare nel campo semantico della gratuità e del dono. Ma questo è proprio il tipo di linguaggio che caratterizza anzitutto l'incontro con Dio Padre in Gesù per lo Spirito, e quindi il mistero stesso della Trinità. L'essere trinitario di Dio si mette in gioco in una relazione che chiede di essere presa sul serio all'interno di una storia concreta, nella quale Dio si fa vicino all'uomo e questi si abitua alla presenza di Dio come partner di un rapporto sponsale.

In questa relazione di alleanza, mentre Dio viene all'uomo benedicendolo, lo consegna a se stesso in modo che realizzi la sua verità di immagine di Dio. L'uomo ritrova se stesso all'interno di un incontro gratuito col suo Dio. Parlare della Trinità significa parlare di una verità di Dio incontrata, donata all'interno di una rapporto proposto, di un'offerta gratuita. L'ambiente adatto a un simile discorso su Dio sarà costituito dai legami di fraternità e comunione nuovi e profondi, propri della comunità dei discepoli di Gesù. In tal senso la comunità cristiana è icona della Trinità e con Agostino possiamo dire che «Chi vede la carità, vede la Trinità» (*De Trinitate* VIII,8,12).

### ***Il referente del discorso trinitario: ciò di cui si parla***

Prima di ricordare cosa dice la fede della Chiesa sulla Trinità, è bene richiamare all'attenzione *ciò di cui parla* la fede trinitaria, il suo «tema».

Più che di una nuova rappresentazione di Dio, si tratta di un nuovo contatto col divino, che Dio stesso realizza con noi incontrandoci in Gesù Cristo, al vertice di un lungo cammino di alleanza.

Questo incontro, che fonda una nuova relazione, ha la forma anzitutto del superamento di una crisi del rapporto. Nei termini di Paolo: «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Dio stesso lo ha loro manifestato... Sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio» (Rom 1,19.21). Gli uomini stanno di fronte a Dio in un situazione di crisi del riconoscimento dell'altro nella sua alterità. Si tratta di una non-corrispondenza tra la conoscenza di Dio e l'atto umano che glorifica e rende grazie. Per superare questo impasse, secondo Paolo, Dio sceglie la terapia d'urto della parola della croce, che smonta la presunzione della sapienza mondana (1Cor 1,18-31). Dio, dunque, non offre anzitutto una nuova rappresentazione di sé, una nuova conoscenza del divino. Si preoccupa invece di rigenerare l'atto che risponde adeguatamente.

In positivo, questa terapia offre di riconoscere Dio a partire dalle «cose che Dio ha preparato dalla fondazione del mondo per coloro che lo amano» (1Cor 2,9) e che sono state «rivelate a noi per mezzo dello Spirito» che «scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» (1Cor 1,10). Si tratta, insomma, di «conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» partecipando allo Spirito con cui Dio dona (1Cor 2,12). Questo Spirito è quello che scruta il mistero intimo di Dio e ci è donato mediante la partecipazione alla mentalità o al pensiero di Cristo (1Cor 2,16). Dunque la nuova conoscenza di Dio ha la forma di un riconoscimento del valore dei doni escatologici che il Padre ha preparato per i suoi (Mt 6,32-33 e Lc 11,9-13). Tali doni sono riconosciuti dal credente proprio perché partecipa dello Spirito di Dio in Cristo. L'uomo riconosce Dio in relazione a quei beni escatologici che Dio stesso ha preparato per noi (risurrezione dai morti, remissione dei peccati, libertà dei figli, fraternità nuova degli amici di Gesù), grazie a una sorta di conoscenza «per connaturalità», ossia per partecipazione allo spirito con cui Dio dona. L'uomo giunge a conoscere Dio in Dio, partecipando alla conoscenza con cui Dio stesso conosce e all'amore con cui Dio ama. Tutto ciò significa che non posso comprendere la bellezza della Trinità se non ho intuito la forma trinitaria dei doni salvifici che Dio ci comunica in Cristo: la Parola di vita, la grazia, la Chiesa, la rigenerazione sacramentale, la visione beatificante di Dio. Sono doni salvifici che devono essere riscoperti nella loro radice trinitaria: li posso apprezzare solo nello Spirito di Dio e quindi *per connaturalità* con il Donatore.

### ***Le analogie classiche e la regola di fede della Chiesa: ciò che si deve dire per tutelare la novità cristiana***

La riflessione teologica sulla Trinità è sempre stata accompagnata dall'invenzione di alcune analogie, che cercavano di esprimere il mistero nella sua logica profonda, avvicinandolo all'esperienza quotidiana del credente. Non si tratta di spiegare il mistero, ma di illustrarne le dimensioni in maniera plausibile. Partiamo da due tipi di analogie «classiche», che la tradizione ci consegna come particolarmente riuscite per comprendere la regola di fede sulla Trinità. Si tratta delle analogie cosmologiche, finalizzate a cogliere il senso del dogma, e dell'analogia psicologica, attenta alle dimensioni trinitarie della grazia che Dio ci comunica.

## Il senso del dogma: le analogie cosmologiche

Sono le più antiche e cercano di illustrare la logica della fede della Chiesa, ossia il senso delle verità dogmatiche. Recitando il Credo posso pensare a Dio come all'unica luce che nel sole è come origine (Padre), nel raggio come effetto immediato e senza diminuzione (Figlio) e nel riflesso come termine (Spirito). Lo stesso vale dell'unica acqua che è nella sorgente, nel fiume e nel lago o dell'unico legno nella radice, tronco, ramo<sup>2</sup>. Si tratta di immagini più o meno riuscite, che cercano di cogliere la logica di «unità nella differenza» espressa dal dogma. Sullo sfondo si deve tenere l'intuizione che la vita divina è una «comunicazione consustanziale», ossia un parteciparsi senza diminuzioni, come il fuoco che passa da una torcia all'altra, senza diminuire. L'immagine più coerente in questo ambito dogmatico è quella del triangolo equilatero, in cui i tre angoli sono identici con l'unica superficie che delimitano e si distinguono per la loro opposizione relativa. È evidente che queste immagini presuppongono la fede che cercano di illustrare. Non la sostituiscono. Lasciano infatti aperte molte domande: perché la comunicazione è fatta solo a tre e non di più? Posso dire che Padre, Figlio e Spirito sono tre forme dell'unica sostanza o tre parti dell'unico albero o ancora tre luoghi o tappe dell'unico corso d'acqua? È comunque interessante l'intuizione che il mistero trinitario svela una ricchezza dinamica della vita divina, il cui essere si realizza in una comunicazione perfetta, che nel donare tutto, senza riserve o diminuzioni, mantiene la distinzione dell'altro in relazione.

### *Le implicazioni per noi: l'analogia psicologica*

L'analogia dell'anima umana (o psicologica) proposta da Agostino, e diversamente ripresa fino a tempi recenti, ha invece un'intenzione meno logica e più salvifica. È mantenuta l'intuizione di una pienezza di essere o di vita che si articola in dimensioni irriducibili l'una alle altre, eppure implicate l'una nelle altre. In tal senso vanno le prime triadi legate alla vita vera che è sempre essere-conoscere-volere: «Io sono conoscente e volente, io conosco di essere e di volere, io voglio essere e conoscere» (*Confessioni* XIII, 11,12). Le tre funzioni (essere, conoscere e volere) formano un'inseparabile unità, eppure sono distinte e reciproche. Elaborando ulteriormente l'intuizione, Agostino giunge alle analogie psicologiche più famose, raccolte nelle triadi spirituali: *memoria-intellectus-voluntas* (*De Trinitate* IX, 12,12), *mens-notitia-amor* (*De Trinitate* XV, 20,39)<sup>3</sup>. Queste triadi esprimono il nostro processo di vita interiore come triplice e reciproca differenziazione nell'unità di sostanza. In tal senso esprimono bene a livello formale le dimensioni da mantenere nella comprensione della vita trinitaria. Il Padre è *mens* o memoria, che conoscendo perfettamente se stesso emana il verbo mentale o notizia (Figlio, Verbo), il quale, godendo della pienezza di perfezioni dell'origine, è bellissimo e amabilissimo e

---

<sup>2</sup> Sono le analogie più usate dai Padri della Chiesa. Si veda a titolo di esempio Tertulliano, *Contro Prassea* VIII,5.

<sup>3</sup> Si veda tutta l'ultima parte del *De Trinitate*, ossia i libri IX-XV.

quindi muove la volontà ad amare (Spirito). L'unica anima si realizza sempre nell'unità di memoria-intelligenza-amore.

Si tratta di operazioni diverse, nelle quali però è sempre in gioco totalmente e indivisibilmente l'unico «io» e soprattutto ciascuna operazione presuppone e realizza sempre anche le altre, rispettando un certo ordine di attuazione. Così la conoscenza presuppone sempre la memoria delle leggi fondamentali dell'essere, cioè le regole del conoscere e giudicare. L'amore presuppone la conoscenza e la porta a pienezza. Ma solo la conoscenza corretta e l'amore ordinato permettono di cogliere il contenuto nella memoria nella sua pienezza. Ciò che conta però, non è la capacità dell'immagine di cogliere il mistero divino, che pur lascia aperte molte domande: posso affermare un unico «io» divino che è nel Padre come memoria (essere) e nel Figlio come intelligenza (conoscere) e nello Spirito come amore (volontà)? Non rischio di fare del Figlio «la Sapienza» di Dio o il suo «intelletto»? La grandezza dell'intuizione agostiniana sta nella portata salvifica di questa analogia, che può funzionare precisamente perché l'uomo è, nel suo principio spirituale, immagine di Dio. Non si tratta però di una corrispondenza in parallelo, bensì di un'implicazione dinamica: l'uomo è immagine di Dio nel senso di una chiamata o di un'attrazione. In altri termini: proprio perché è immagine di Dio, da lui chiamato all'esistenza e da lui attirato al vero fine ultimo, solo se si conosce in Dio l'uomo giunge a se stesso e solo se si ama in relazione a Dio l'uomo si ama veramente. Altrimenti si perde o si odia. In concreto: solo se si conosce nelle parole del Figlio e lascia che il suo desiderio sia mosso dall'amore che è lo Spirito, l'uomo afferra tutto ciò che è contenuto nella sua memoria, ossia in quell'origine immemorabile (il Padre), che si riflette nell'essere che la creatura riceve, ma che non possiede mai in pienezza.

L'analogia psicologica indica dunque la salvezza come coinvolgimento dell'anima nella vita trinitaria di Dio: l'anima che si conosce nel Figlio e ama con la forza dello Spirito realizza la sua immagine divina, cioè si conosce in Dio e si ama in Dio, tornando al Padre-origine. Si tratta di una teologia trinitaria della grazia o dell'esperienza del coinvolgimento dell'anima nella vita divina. È interessante che sempre Agostino sia preoccupato di mettere in evidenza il senso relazionale dei nomi della Trinità: il Padre è tale nel suo rimando al Figlio e lo Spirito, inteso come Dono, è tale per rimando al Donatore, anzi al donarsi reciproco di Padre e Figlio. È quanto aveva sottolineato il dogma di Costantinopoli: se è vero che il Figlio e lo Spirito sono col Padre adorati e con-glorificati nella perfetta uguaglianza, i tre nomi non si disinguono per una gradazione differente nell'ordine divino. Posso cogliere la distinzione dei tre perché sono immerso nella loro relazione, partecipo del loro «faccia a faccia», così che nel Figlio sono rimandato al Padre nell'abbraccio del loro Spirito. Dunque nella vita di grazia l'uomo è portato a cogliere il senso relazionale dei nomi divini proprio perché coinvolto nella dinamica relazionale della vita intradivina.

### ***Nuove analogie alla luce del principio di rivelazione: tra l'autocomunicazione del soggetto e la reciprocità relazionale***

Questo tipo di immagini, più recenti, spostano ulteriormente l'asse del discorso analogico. Non si tratta più di illuminare il dogma, ma neppure di dire le dimensioni dell'esperienza trinitaria della grazia. Si tratta di cogliere il senso della

rivelazione di Dio nella storia e le sue buone ragioni. Si comprende perché queste analogie siano più vicine alle domande dell'uomo moderno, che ha perso l'evidenza dell'esperienza di Dio nella storia e soprattutto il senso di qualcosa come una mediazione storico-salvifica del rivelarsi di Dio. In questa prospettiva lo sforzo di dire la Trinità corrisponde alla fatica di mantenere in vista la novità della rivelazione di Dio. La Trinità si presenta ora come la grammatica per leggere la rivelazione, la chiave per aprire lo scrigno della manifestazione divina e quindi la regola fondamentale per cogliere l'originale esperienza cristiana della rivelazione come auto-comunicazione di Dio.

Un simile compito può essere realizzato in una logica «monosoggettiva», ossia presupponendo un'immagine di Dio come l'unico soggetto che dice di sé nella rivelazione «ripetendo» il suo essere e coinvolgendoci in questa ripetizione di sé nell'altro da sé. Oppure viene realizzato in una logica intersoggettiva e dialogica, più attenta alle dinamiche di reciprocità e quindi all'alterità. È questa l'immagine trinitaria preferita nel nostro contesto, particolarmente sensibile alla grazia di una comunicazione riuscita e quindi di una capacità di relazione rinnovata.

### *Le analogie monosoggettive*

Grandi teologi come K. Barth e K. Rahner ci hanno aiutato a pensare trinitariamente il cuore della rivelazione, intesa come auto-comunicazione di Dio<sup>4</sup>. Seguendo da vicino la lezione di Barth potremmo dire così: nella Scrittura «Dio rivela se stesso come Signore», in quanto il termine “Dio” e “Signore” coincidono. Il messaggio biblico consiste nel rivelare la signoria di Dio (Es 20,2-3; Is 45,22). Ora, la rivelazione della signoria di Dio ricorre in una triplice ripetizione, che corrisponde alla natura della rivelazione. In essa si realizza una triplice ripetizione di Dio: *Dio il rivelatore, Dio la rivelazione e l'essere rivelato o l'accadere di questa rivelazione per ogni uomo.*

Anzitutto *Dio è Rivelatore*, ossia il soggetto della sua rivelazione. Dio rimane soggetto della sua conoscenza e non è mai riducibile a oggetto disponibile all'uomo. La rivelazione è sempre l'atto con cui Dio si fa riconoscere. Nell'atto sovrano della sua libertà Dio sceglie di svelare se stesso, instaurando una relazione con l'uomo. Dio resta però sorgente della sua rivelazione, il fondamento insondabile che è la sorgente stessa della divinità: è il mistero del Padre.

Ma *Dio è anche la Rivelazione*, in quanto nell'atto di rivelarsi Dio svela se stesso e si fa conoscere: Dio comunica se stesso in modo tale da essere identico con ciò che egli rivela, cioè col Figlio. Pertanto Dio non rivela qualcosa su se stesso, ma rivela se stesso in quanto tale. In concreto, Dio identifica se stesso con un evento storico, con la vicenda di Gesù di Nazaret. Gesù Cristo è l'auto-rivelazione di Dio. Si può anche dire che Gesù è l'*auto*interpretazione di Dio, ossia un'interpretazione così esatta e totale che Dio *corrisponde a se stesso* in questo evento. In un certo senso Dio «ripete se stesso» in questo evento. Si crea una distinzione nella permanente unità di Rivelatore e Rivelazione. Dio si differenzia da se stesso, rimanendo pienamente identico a sé. L'identità tra Dio e la sua rivelazione permette

---

<sup>4</sup> Per una presentazione sintetica di questi autori si veda J. O'Donnell, *Il mistero della Trinità*, Piemme-PUG, Casale Monferrato 1989, pp. 23-42.

a Dio di rimanere irriducibilmente soggetto *nell'atto* del suo rivelarsi. L'umanità di Gesù è l'autoespressione di Dio, cioè il Figlio.

Infine *Dio è l'accadere della rivelazione*, il suo risultato. Se ci si chiedesse cosa effettua Dio nella sua rivelazione, la risposta è che Dio effettua in noi la comunione con sé. Il terzo modo di essere di Dio nella sua rivelazione è ciò che si intende con Spirito Santo. La rivelazione non rimane un fatto del passato, cosificabile in un dato estraneo. La rivelazione accade in me e ciò che accade è il corrispondere di Rivelatore e Rivelazione nel credente: è il dono dello Spirito. Solo Dio può effettuare la comunione con sé, quindi anche nell'accadere della rivelazione Dio corrisponde a se stesso.

Nella rivelazione Dio si manifesta in una triplice ripetizione come colui che è il Rivelatore, la Rivelazione e l'accadere della Rivelazione. Dio nella rivelazione è Padre, Parola e Spirito. La rivelazione implica la Trinità. C'è una logica di identità nella differenza tra Dio e la sua rivelazione, logica che si compone nell'idea dell'*autorivelazione in cui Dio corrisponde a se stesso*. Così Dio rimane sempre soggetto della sua rivelazione (atto) e perfino della sua conoscenza in me (accadere della rivelazione). Dio non è mai un oggetto di fronte a noi, ma è l'evento del suo rivelarsi nella fede.

La versione di K. Rahner articola meglio questo auto-esprimersi di Dio nella dinamica del donatore (Padre) che si comunica nel suo dono (Parola/Figlio) e pone le condizioni per l'accoglienza del dono (lo Spirito come elevazione dell'orizzonte di esperienza dell'uomo), coinvolgendo il destinatario nel donarsi del donatore nel suo dono<sup>5</sup>. L'uomo coglie il comunicarsi di Dio nella rivelazione proprio perché è coinvolto in questa comunicazione in un dinamismo trinitario: conosce il Padre nel Figlio perché coinvolto dallo Spirito nel donarsi che è Dio stesso.

### *Le analogie intersoggettive o dialogiche*

Il limite del discorso sopra svolto è che Padre, Figlio e Spirito tendono ad essere ridotti a tre modi dell'unica auto-comunicazione che Dio è e che realizza nella rivelazione. Manca l'attenzione all'alterità concreta e quindi alla reciprocità delle relazioni. È il difetto a cui cercano di rimediare le più recenti analogie intersoggettive o dialogiche, divisibili in analogie sociali, familiari o ecclesiali. La Trinità è ora «immaginata» come una famiglia ideale, basata sul dono di sé all'altro pienamente corrisposto; oppure come una società perfetta, in cui le persone si incontrano all'interno di un impegno di sé sincero e senza riserve, e non solo a partire da qualcosa di comune; o ancora come comunità perfetta dei credenti, che si incontrano lasciandosi consegnare gli uni agli altri dalla carità di Gesù Cristo<sup>6</sup>. La comunione sarà tanto più intensa e vera, quanto più totale sarà il dono di sé, mosso dallo Spirito. Decisiva è in questa prospettiva l'intuizione di Riccardo di S. Vittore sulla carità perfetta:

---

<sup>5</sup> Si veda K., Rahner, *Corso fondamentale sulla Fede*, Paoline, Roma 1984, pp. 161-189.

<sup>6</sup> Per una presentazione sintetica di queste proposte si veda il capitolo sulla «Trinità vissuta» di G. Frosini, *La Trinità mistero primordiale*, cit., pp. 277-342. Da non perdere l'imponente riflessione di G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000.

«Nel bene supremo e totalmente perfetto risiede la pienezza e perfezione di tutta la bontà. D'altronde, dove si trova la pienezza di tutta la bontà, non può mancare la vera e somma carità, dal momento che nulla è migliore e più perfetto della carità. Ora, di nessuno si dice che possiede la carità nel vero senso della parola per il fatto che ama esclusivamente se stesso; quindi è necessario che l'amore, per essere perfetto, sia rivolto verso un altro. Di conseguenza, qualora manchi una molteplicità di persone, non può esservi alcun posto per la carità... La carità suprema deve essere assolutamente perfetta; e per essere sommamente perfetta deve essere tanto grande da non poter essere maggiore e, nello stesso tempo, deve possedere una qualità tale, da non poter essere migliore... Ebbene, nella carità autentica il massimo dell'eccellenza sembra sia questo: volere che un altro sia amato come lo siamo noi stessi. In effetti, nell'amore scambievole e ardente, nulla è più prezioso né più mirabile del desiderio che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. Pertanto la prova della carità perfetta consiste nel desiderare che l'amore di cui si è oggetto venga partecipato... Come si può constatare allora, la perfezione della carità esige la Trinità delle persone; senza questa, infatti, la carità non può sussistere nella pienezza della sua totalità»<sup>7</sup>.

Se Dio è, anselmianamente, «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» ma è anche, biblicamente, «carità-*agape*», in Lui si deve realizzare la carità più perfetta. Questa non può consistere nell'amore di sé, ma neppure semplicemente nella perfetta corrispondenza dell'amore reciproco, in cui «amo come sono amato». Si deve invece trattare di un amore così perfetto da essere esteso nella sua reciprocità, senza invidie o diminuzioni, al terzo, al «*condilectus*», che è lo Spirito nel quale anche noi siamo amati e cercati da Dio. Nella rivelazione è estesa a noi la perfetta reciprocità dell'amore dei Tre divini e la relazione d'amore del Padre e Figlio, estesa allo Spirito, coinvolge nel tempo le creature. È questa la grande novità della conoscenza trinitaria di Dio, una conoscenza coinvolgente o «per connaturalità», che inserisce nella vita divina pur rispettando l'alterità creaturale all'interno di una nuova comunione.

Resta da precisare la forma di questa carità perfetta, estesa a noi per grazia<sup>8</sup>. Si tratta della forma crocifissa, che realizza la logica della «rappresentanza vicaria». Con questa categoria non si intende che un soggetto possa «prendere il posto di un altro», ma al contrario che una persona, attraverso il dono di sé «tenga aperto, libero il posto all'altro», premettendogli di vivere e di essere se stesso. È la forma riuscita dell'amore: un donarsi che apre spazio all'altro nella sua identità. Ed è proprio questa la forma della relazione di Dio col suo popolo nell'alleanza. È la stessa struttura implicita nella croce di Gesù, dove il Figlio «tiene aperto lo spazio dei figli» di fronte al Padre, in un mondo di peccato e odio. Ma nella sua origine divina è questa la forma delle relazioni trinitarie: il Padre apre lo spazio del Figlio donandosi a Lui senza riserve, mentre il Figlio tiene aperto, nell'eternità e per noi nel tempo, la verità del Padre da cui si riceve, mediante la sua consegna filiale. Lo Spirito inserisce in questa dinamica di dono che tiene aperto lo spazio dell'altro. La rappresentanza vicaria realizza quella reciprocità riuscita, che crea comunione a

---

<sup>7</sup> Riccardo di S. Vittore, *La Trinità*, I,11.20; VI, 3.

<sup>8</sup> Su questo si veda N. Hoffmann, «*Stellvertretung*», *Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne*, in «*Münchener Theologische Zeitschrift*» 30 (1979), pp. 161-191; Id, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln, 1981; Id, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln, Johannes, 1982. Una ripresa più sistematica del senso teologico della categoria si trova in K.H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln, Freiburg, 1991.



partire dal dono di sé, più che in base a qualcosa di comune. La Trinità apre la via alla vera relazionalità, proprio mentre inserisce nella vita divina.

Quest'ultima analogia introduce nell'immaginare la Trinità l'attenzione che l'uomo di oggi riconosce alla relazione e quindi alla comunione. La grazia che dimostra un nuovo contatto con Dio in Cristo è precisamente quella di una nuova capacità di comunicare, di entrare in relazione, di creare legami e quindi comunione. È il modo della carità divina, che crea relazioni vere all'interno del dono di sé senza riserve. L'uomo della società «a rete» è meno preoccupato di avere un punto stabile di riferimento alla cui ombra crescere, fosse questo il campanile o il municipio comunista. L'uomo della società complessa cerca quella scioltezza comunicativa che gli permette di incontrare tante persone diverse e di comunicare in modo adeguato. Ma è proprio questa la capacità che l'unità comunione di Dio Trinità ci promette.

### *Epilogo*

Il senso delle cose fin qui dette può essere ricondotto al bisogno di rimettere ordine nel discorso sull'originale comprensione trinitaria di Dio. Non si tratta di una rappresentazione più o meno appetibile, ma di un nuovo contatto con Dio, donato gratuitamente al culmine di una vicenda storica concreta. Al principio c'è un incontro che propizia un nuovo legame e fonda una relazione inattesa e sconvolgente. Le immagini della Trinità cercano di riprendere questo nuovo contatto, questa conoscenza «per con naturalità», mettendo a tema diversamente le precomprensioni del rapporto tra Dio e uomo, realizzato nell'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo. La via migliore per dire la Trinità è ancora quella di ripercorrere la tradizione teologica della Chiesa, con una finezza interpretativa capace di riattivarne intuizioni e prospettive feconde. Bisogna solo fare attenzione alla particolare sensibilità odierna sulla relazione, l'incontro gratuito e rispettoso dell'altro nella sua differenza irriducibile. È un'esigenza di comunione nella reciprocità mantenuta e rispettata.

## In prospettiva pedagogica

Educare a credere nella Trinità non significa spiegarla ma introdurre il cristiano all'esperienza di un nuovo incontro con Dio che è sconvolgente, inaudito e trasgressivo. La sfida non è ciò che della Trinità se ne può dire ma ciò che in essa c'è in gioco per noi.

### **La Trinità dice di sé, ma in un certo modo:**

- Non esibisce nuovi attributi divini (onnipotenza, santità, trascendenza...) che marcherebbero la superiorità infinta di Dio rispetto all'uomo e, dunque, l'infinita distanza fra i due. Esibisce l'ardente desiderio divino di mettersi in contatto con l'uomo.
- Dio si dice e si propone come il nostro dialogante perfetto ripetendosi tre volte: lo sono, lo agisco, lo porto a compimento. Sono il donatore, il dono e il preparatore alla sua ricezione.

### **La Trinità dice dell'uomo, ma in un certo modo:**

- Mi posso riconoscere degno e vivo non perché ho delle qualità e risorse ma perché attirato da Dio in una relazione coinvolgente con Lui: amabile ai miei occhi perché convocato ad un incontro. Da solo mi perdo o mi odio. L'identità di me stesso si attua all'interno di un incontro.
- Il tutto di sé con cui Dio mi ama è il tutto di me stesso con cui io posso rispondere: coinvolto con lui con tutto l'affetto, intelletto, memoria, volontà, giudizio....
- Come Lui, se mi dono senza riserve non mi esaurisco né mi svuoto.
- In relazione non sfrutto né catturo l'altro ma rispetto la distinzione dell'altro in relazione.

### **La Trinità dice della realtà, ma in un certo modo:**

- Ciò che esiste e mi è dato non è semplicemente un dono di Dio ma posso vivere quei doni come il desiderio del Donante di offrirsi ad una relazione con me

### **La Trinità dice della comunicazione fra gli uomini ma nel modo dell' «amore ardente»:**

- Non è il semplice «farsi prossimo», «prestare aiuto», «amare come io sono amato». È molto di più: desiderare che il tu partecipi all'amore di cui io sono oggetto.
- Non è il semplice «faccio per te e/o con te» ma offrire un posto libero perché l'altro si esprima nella sua identità. Tenere aperto lo spazio per l'altro.
- La comunione non è il semplice cercare qualcosa di comune ma fare un dono di sé senza riserve.