

Jean Daniélou

DIO E NOI

BUR  
rizzoli  
SAGGI

DIO E NOI

Proprietà letteraria riservata  
© 1956 Éditions Grasset, Paris  
© 1971 Edizioni Paoline, Alba  
© 2009 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-17-03582-8

Titolo originale dell'opera:  
*Dieu et nous*  
Traduzione di Franca Zambonini

Prima edizione BUR Saggi settembre 2009

L'Editore si dichiara a disposizione degli aventi diritto per la traduzione.

Per conoscere il mondo BUR visita il sito [www.bur.eu](http://www.bur.eu)

## IL DIO DI GESÙ CRISTO

La rivelazione mosaica rappresenta, nella concezione del vero Dio, un immenso progresso di fronte alla rivelazione cosmica. Tuttavia è ancora una tappa; solo in Gesù Cristo il Dio nascosto si manifesta completamente: «Nessuno ha mai veduto Dio; l'unigenito Figlio che è nel seno del Padre, egli stesso ce l'ha rivelato».<sup>1</sup> *L'Epistola agli Ebrei* ci descrive questo susseguirsi di rivelazioni: «Dopo aver Iddio in antico, a più riprese e in molte guise, parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi tempi parlò a noi per mezzo del Figlio suo».<sup>2</sup> Questa è la rivelazione degli ultimi tempi, dopo la quale non potranno più essercene delle altre, perché Dio, nel Verbo, si è espresso in tutta la sua pienezza.

L'oggetto di questa rivelazione è la Trinità delle Persone. Questo è il vero e proprio mistero di Dio, assolutamente inaccessibile alla ragione umana, nascosto nella tenebra. Tutte le conoscenze e le analogie che vengono enunciate al riguardo, sono fallaci, anche quelle dei più grandi teologi. Esse lo giustificano di fronte alla ragione soltanto svuotandone più o meno il carattere apofatico, nascosto, trascendente a ogni ragione. Perché resterà sempre vero che l'esigenza della ragione umana, quando segue la sua inclinazio-

<sup>1</sup> Gv 1,18.

<sup>2</sup> Eb 1,1-2.

ne, è di ridurre tutto all'unità e di vedere in ogni diversità un momento secondo a una degradazione. Basti pensare che filosofi come Eckhart sono stati portati a vedere nella Trinità una manifestazione dell'unità primordiale e insondabile. Ma in realtà il paradosso è che il Trino è altrettanto primitivo dell'Uno e fa parte della struttura dell'Essere assoluto. Senza dubbio la chiave di volta della teologia cristiana, che la separa radicalmente da qualsiasi altra teodicea razionale, è che la Trinità delle Persone sia costitutiva della struttura dell'essere e che in questo modo l'amore sia altrettanto primo quanto l'esistenza.

Contemporaneamente questo mistero inaccessibile costituisce la totalità del cristianesimo; non ne è un aspetto, ma l'esistenza stessa. Il cristianesimo infatti è il richiamo che il Padre rivolge all'uomo, affinché partecipi alla vita del Figlio attraverso il dono dello Spirito; il che è costitutivo dell'esistenza cristiana. La prima frase che il neonato sente pronunciare dalla Chiesa su di sé, è: «Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito». Egli, creatura di carne e di sangue, è gettato in questo abisso della vita trinitaria, alla quale tutta la sua vita e la sua eternità non dovranno far altro che assuefarsi. Nel dono che fa della propria vita, la Trinità si comunica e insieme si rivela, strappando l'uomo dalle sue vie e dai suoi modi, per trasferirlo in sé.

Vale anche per questa suprema rivelazione di Dio quel che abbiamo detto a proposito delle precedenti rivelazioni: Dio si fa conoscere attraverso la sua azione nel mondo e nell'uomo. Anche a tale proposito la Scrittura ci sottopone dei fatti sui quali poi mediterà la teologia. Ma mentre l'Antico Testamento ci mostrava il Dio unico che stringeva alleanza con Israele e lo strappava agli idoli, il Nuovo Testamento ci mette di fronte al Dio Trino, che si manifesta in Gesù Cristo. Questa rivelazione progressiva corrisponde a una nodo-

gogia divina, il cui sviluppo è stato messo in rilievo da san Gregorio Nazianzeno: «L'Antico Testamento ha chiaramente rivelato il Padre e oscuramente il Figlio. Il Nuovo ha rivelato con chiarezza il Figlio e ci ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito si trova tra di noi e si manifesta più chiaramente».<sup>3</sup> Occorreva anzitutto che la fede nell'unità di Dio, nel monoteismo, fosse radicata profondamente in un'umanità che tende sempre al politeismo, perché nell'interno di questa unità potesse senza pericolo essere manifestata la Trinità delle persone. La rivelazione dell'unicità di Dio riempie l'Antico Testamento, mentre il Nuovo manifesta soprattutto la divinità del Verbo. E, secondo la mirabile concezione di Gregorio, la rivelazione dello Spirito Santo riempie il tempo della Chiesa, che è la manifestazione delle sue opere mirabili.

Gregorio così continua: «Occorreva procedere per perfezionamenti successivi, per ascensioni, come diceva David; occorreva avanzare di chiarezza in chiarezza, per gradi e per tappe sempre più fulgide, affinché si potesse vedere brillare la luce della Trinità». Lo splendore di essa è tale che lo sguardo umano non avrebbe potuto sopportarlo. Bisognava, secondo l'antica concezione di Ireneo, che Dio abituasse progressivamente l'uomo a sopportare la sua luce insostenibile. La luce che si irradia dal viso del Padre è già un peso troppo gravoso per un uomo di carne e di sangue. Secondo un disegno progressivo, la divinità del Verbo appariva oscuramente nell'Antico Testamento, chiaramente nel Vangelo; a sua volta lo Spirito completa questo processo di educazione dell'umanità alla visione trinitaria. Così l'uomo passa di gloria in gloria e tutta la storia della salvezza può essere considerata una rivelazione progressiva della Trinità ineffabile.

Ma se soltanto il Nuovo Testamento ci fa conoscere le tre persone, esso contemporaneamente proietta un fascio di luce sulla totalità del disegno di Dio e ce lo presenta nel suo insieme come l'opera della Trinità. Questo disegno appare infatti come la storia delle missioni divine; tutte le opere di Dio sono portate a termine dalle tre persone, ciascuna però agisce secondo un suo proprio modo. Questo punto è stato mirabilmente spiegato da Sant'Ireneo: «Il Padre si compiace e ordina, il Figlio opera e crea, lo Spirito nutre e accresce e l'uomo a poco a poco progredisce verso la perfezione».<sup>4</sup> Il Padre è colui che invia, il Verbo e lo Spirito sono gli inviati. Così le missioni divine sono un riflesso delle relazioni eterne tra le Persone, l'economia è la manifestazione della teologia e attraverso questa epifania della vita trinitaria l'uomo intravede qualcosa della sua esistenza eterna. Noi seguiamo dunque l'ordine stesso della rivelazione, quando, per parlare della Trinità delle Persone, partiamo dalla loro azione nel mondo. Il Nuovo Testamento è infatti essenzialmente una testimonianza di questa azione: ci mostra Gesù Cristo, che è Dio e che è distinto dal Padre; e lo Spirito, che è Dio, dal momento che dona la vita di Dio, e che è mandato dal Padre e dal Figlio. Attraverso le opere divine compiute dalle tre persone, la teologia scoprirà a poco a poco, in una contemplazione che non avrà mai fine, cosa esse siano in se stesse. Per questa ragione parleremo nel presente capitolo della Trinità, come si manifesta nella Scrittura, cioè soprattutto delle missioni; e in seguito svilupperemo, con la teologia, il mistero delle relazioni. Prima di parlare in particolare del Verbo e dello Spirito, parleremo delle missioni in generale.

Abbiamo già detto che tali missioni iniziano con la crea-

zione. Tutto è opera delle tre persone. San Giovanni parla del Verbo, «per mezzo del quale tutto è stato fatto»,<sup>5</sup> e l'*Epistola agli Ebrei*, continuando il passo sopra citato, parla di Dio «il quale, negli ultimi tempi, ci ha parlato attraverso suo Figlio, per mezzo del quale ha fatto tutte le cose».<sup>6</sup> Sant'Ireneo insisterà su questa unità del piano di Dio, contro gli gnostici, che contrapponevano il Dio della creazione a quello della redenzione. È lo stesso Verbo di Dio, colui che ha creato all'origine il mondo e l'uomo e che, nella pienezza dei tempi, viene a riprendersi la creatura per rinnovarla e comunicarle l'incorruttibilità.

Abbiamo già avuto occasione di incontrare il tema della creazione, sia a proposito della religione cosmica, sia a proposito della rivelazione mosaica: ciascuna di tali rivelazioni ce lo manifesta in nuove profondità. Per la rivelazione cosmica appariva come espressione della radicale distinzione tra Dio e la creatura, e della sussistenza di quest'ultima nella sua sostanziale dipendenza da Dio. Per la rivelazione mosaica l'abbiamo visto come il primo momento della storia della salvezza, di un disegno divino iniziato col tempo, poiché esso è il tempo stesso, ma il cui contenuto restava nascosto. Ora è questo contenuto della storia della salvezza che viene svelato. Fin dall'origine le tre persone hanno creato a loro immagine un uomo, chiamato a partecipare alla loro vita ed a cui hanno aperto le porte del Paradiso.

Così la luce del Nuovo Testamento illumina retrospettivamente l'Antico. Secondo l'espressione di Origene, essa fa «biondeggiare le campagne delle Scritture per la messe»,<sup>7</sup> manifestando quel che era solo in germe. All'origine, ci dice

<sup>5</sup> Gv 1,3.

<sup>6</sup> Eb 1,2.

<sup>4</sup> Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 38, 3.

Sant'Ireneo, il dono dello Spirito era ancora precario, perché la mano di Dio, che è il Verbo, non aveva ancora afferrato l'uomo con quella presa inconcepibile che doveva costituire un giorno l'incarnazione. Tuttavia queste origini dell'umanità sono già pervase da una luce soprannaturale e gli artisti del medioevo si trovano nel giusto quando raffigurano Adamo ed Eva insieme alle tre persone. Dal momento in cui appare, l'uomo, formato dalle tre persone, è chiamato a partecipare alla vita delle tre persone. Il paradiso terrestre è il luogo in cui si esplicano le energie divine e in cui si trova l'albero della vita che comunica l'incorruttibilità; questa è la prefigurazione della Chiesa.

Tutto ciò viene espresso dai Padri della Chiesa con la dottrina dell'uomo «creato a immagine e somiglianza di Dio». Fedeli al senso letterale del testo biblico, Atanasio e Gregorio Niseno non vedono nell'immagine e nella somiglianza due realtà diverse, ma due aspetti d'una stessa realtà.<sup>8</sup> E questa realtà non è per essi la ragione che è pura natura, ma quella partecipazione alla vita della Trinità che è la grazia. Fatto a immagine del Figlio unico, il quale è la perfetta immagine del Padre, il primo Adamo è già chiamato nel Figlio a essere il figlio del Padre e il tempio dello Spirito. Così la creazione dell'uomo appare, alla luce del Nuovo Testamento, già immersa nella sfera della grazia trinitaria.

La storia d'Israele, del popolo di Dio, si illumina a sua volta di una luce nuova e diventa il luogo dei *magnalia* della Trinità. Perché, se rientra nell'ordine del disegno totale di Dio che il Padre compia i suoi piani misteriosi attraverso il Verbo e lo Spirito, ciò è stato valido fin dal tempo dell'Anti-

<sup>8</sup> R. Bernard, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*, Aubier, Parigi 1952, pp. 22-38; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Parigi 1953, pp. 48-61.

ca Alleanza. Già san Paolo lo afferma quando mostra nella roccia del deserto, da cui sgorga l'acqua viva, una figura del Cristo, cioè un'azione del Verbo nel mondo della storia. Sant'Ireneo resterà fedele a questo spirito, quando scorderà nella storia d'Israele l'azione del Verbo e dello Spirito, da cui l'uomo è stato creato e che lo abitua a poco a poco alla vita trinitaria per prepararlo a quell'intimità tra natura umana e natura divina, che si realizzerà nella pienezza dei tempi, nell'incarnazione. Per questo i Padri della Chiesa riconoscevano, nelle teofanie dell'Antico Testamento, delle manifestazioni del Verbo.

Nessuno ha espresso con più profondità di Sant'Ireneo questa concezione: «Tutte le visioni dell'Antico Testamento – egli scrive – rappresentano il Figlio di Dio che si intrattiene con gli uomini e vive tra di essi. Egli non abbandonava il genere umano, predicando quel che sarebbe avvenuto e insegnando agli uomini le cose di Dio. Così egli preludeva e si abituava ai nostri usi, e ci mostrava figuratamente quel che sarebbe avvenuto».<sup>9</sup> Così, come la creazione, l'alleanza si illumina –, alla luce del Nuovo Testamento, d'una luce trinitaria. Abbiamo detto che l'alleanza preludeva all'incarnazione, in quanto era l'espressione di un Dio che si avvicina all'uomo e stabilisce con lui una comunità di vita. Ma tuttavia, ancora più precisamente, è il Verbo di Dio che, secondo Ireneo, prelude alla sua incarnazione – abituandosi ai costumi degli uomini.

Questo abituarsi ai costumi degli uomini da parte di Dio, prepara l'incarnazione, che è movimento di Dio verso l'uomo. Ma Ireneo pone l'accento anche sull'altro aspetto: il Verbo di Dio familiarizza contemporaneamente l'uomo con le cose di Dio, per renderlo in grado di entrare, attraverso l'incarnazione, in piena comunione con lui: «Dio ha creato gli

uomini all'origine, a causa della sua munificenza; ha eletto i patriarchi per la loro salvezza; curava l'educazione del suo popolo indocile, insegnandogli a servire Dio; inviava i profeti sulla terra, abituando l'uomo a portare il suo Spirito e a vivere in comunione con Dio». <sup>10</sup> E più avanti: «Così il Verbo di Dio, attraverso tutti i tempi, curava l'educazione del suo popolo, chiamandolo attraverso le cose seconde alle cose prime, attraverso le figure alle realtà, attraverso le cose temporali alle cose eterne, e attraverso le carnali a quelle spirituali». <sup>11</sup>

Ma soltanto la luce del cristianesimo ci fa scoprire nell'Antico Testamento questa manifestazione della Trinità, che invece è il contenuto del Nuovo, il quale ha lo scopo di rendere testimonianza dell'incarnazione del Verbo e dell'effusione dello Spirito e che, attraverso le loro due missioni, ci fa conoscere la loro distinzione dal Padre. Tutti i misteri di Cristo appaiono come opere delle tre persone. Luca ci mostra lo Spirito Santo che discende in Maria per suscitare in essa l'umanità di Cristo; e Giovanni, il Verbo di Dio che si fa "carne", cioè assume la natura umana. Lo Spirito guida Zaccaria al tempio e Gesù nel deserto. È sempre lo Spirito che il Verbo incarnato, presente in Maria, diffonde su Giovanni Battista durante la visitazione. Le tre persone appaiono soprattutto nella grande teofania del battesimo, in cui la voce del Padre rende testimonianza a Cristo, immerso nelle acque del Giordano, che egli è il suo Figlio diletto, mentre lo Spirito discende su di lui come colomba. Due volte ancora la voce del Padre renderà testimonianza a Cristo in due momenti solenni: quello della trasfigurazione e quello dell'agonia, secondo san Giovanni. <sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 14, 2.

<sup>11</sup> Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 14, 3. Vedi J. Daniélou, *Saggio sul mistero della storia*, op. cit.

<sup>12</sup> Gv 12, 27-28.

Questa rivelazione, ancora velata nei Sinottici, si svela completamente in san Giovanni. Il Figlio unico, distinto dal Padre, ne divide completamente la natura divina: «Il Padre e io non siamo che uno». L'opera della salvezza è l'opera comune del Padre e del Figlio: «Il Padre ama il Figlio e gli manifesta tutto quel che egli fa». <sup>13</sup> Il Figlio è mandato dal Padre e compie l'opera che il Padre gli ha affidato. La sua missione è di far conoscere il Padre e di comunicare la vita. Ma poiché egli è uno col Padre, colui che vede lui vede il Padre e colui che crede in lui crede nella vita eterna. Così, attraverso la missione del Verbo, la Trinità delle Persone si manifesta contemporaneamente alla loro unità; la vita eterna, che è quella di Dio, s'avvicina in lui all'uomo per conquistarlo e vivificarlo.

Infatti quest'opera della redenzione non è trinitaria solo in quanto opera delle tre persone, ma anche in quanto, con la mediazione di Gesù, introduce l'umanità a partecipare alla vita delle tre persone. Il mistero dell'adozione filiale è il termine dell'opera divina, il disegno nascosto in Dio che san Paolo così ci descrive: «Benedetto sia Dio, il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, che ci ha eletti in lui ancor prima della creazione del mondo, avendoci nel suo amore predestinati a essere i suoi figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo, secondo la sua libera volontà, per far risplendere la gloria della sua grazia». <sup>14</sup> Quest'adozione filiale, compiuta sostanzialmente con l'incarnazione del Verbo, è comunicata con il dono dello Spirito, che è lo Spirito d'adozione, «il quale esclama in noi: Abbà! Padre!». <sup>15</sup>

Quest'effusione dello Spirito è data nel battesimo. Il tem-

<sup>13</sup> Gv 5,20.

<sup>14</sup> Ef 1,3-6.

<sup>15</sup> Gv 14,17.

po della Chiesa continua a essere quello delle grandi opere della Trinità, che sono i sacramenti, opere propriamente divine, che operano nell'uomo una vita divina. Così nel tempo della Chiesa la Trinità continua a manifestarsi attraverso le sue opere. Il battesimo, come ha affermato san Paolo, configura l'uomo alla morte e alla resurrezione di Cristo,<sup>16</sup> e gli comunica così la vita spirituale con il dono dello Spirito. In esso l'uomo viene introdotto nella familiarità del Padre, nella libertà dei figli di Dio. Così l'esistenza cristiana è una nascita alla vita trinitaria, che è la vita incorruttibile di Dio, posseduta dalle tre persone e da esse comunicata in un incomprensibile piano d'amore.

Nessuno ha descritto meglio di Sant'Ireneo questa nascita trinitaria: «Quando veniamo rigenerati dal battesimo nel nome di queste tre persone, siamo arricchiti in questa seconda nascita dei beni che sono in Dio Padre, per mezzo del Figlio, con lo Spirito Santo. Coloro che sono battezzati, ricevono lo Spirito di Dio, che li dona al Verbo, cioè al Figlio; e il Figlio li prende e li offre al Padre, e il Padre comunica loro l'incorruttibilità. Dunque senza lo Spirito non si può vedere il Verbo di Dio e senza il Figlio nessuno può pervenire al Padre; poiché la conoscenza del Padre è il Figlio e la conoscenza del Figlio di Dio si raggiunge per mezzo dello Spirito; ma è il Figlio che, per la sua missione, distribuisce lo Spirito, secondo il beneplacito del Padre, a coloro che il Padre vuole e come il Padre vuole».<sup>17</sup>

È questo un mistero assolutamente spirituale, precluso all'uomo carnale. Solo lo Spirito ne dà l'intelligenza, mentre l'uomo carnale non ha nessun mezzo per giungervi da solo. Per questo gli resta estraneo, perché egli stesso, l'uomo, ne è

<sup>16</sup> Rm 6,4.

<sup>17</sup> Ireneo. *Adv. haer.* IV 20, 7.

estraneo. La realtà della Trinità si manifesta attraverso tale estraneità: è la vita nascosta del Dio trascendente, per cui, se divenisse accessibile all'uomo, non sarebbe più tale. Comunicandosi all'uomo, la Trinità rimane sempre un mistero, non si adatta all'uomo, ma innalza l'uomo al di sopra di se stesso, adattandolo a sé. Per tale ragione la vita cristiana, che è vita trinitaria, è un mistero incomprensibile e addirittura inconcepibile per colui che la guarda dal di fuori. La tenebra che cela la Trinità allo sguardo profano, cela ugualmente i suoi misteriosi interventi nell'anima dei santi.

Attraverso l'alleanza le peculiarità del Dio vivente si manifestano a noi e ci appaiono come giustizia, verità e amore; allo stesso modo, attraverso l'adozione, le Persone si rivelano a noi come Padre, Figlio e Spirito. Ci proponiamo ora di parlare di queste proprietà delle Persone e lo faremo attenendoci dapprima a ciò di cui ci parla la Scrittura, cioè a quel che ci è stato manifestato su ciascuna delle Persone attraverso il piano della salvezza. Solo in seguito potremo, dopo aver riflettuto su tali dati di fatto, comprendere qualcosa delle loro relazioni eterne. Insisteremo soprattutto sul Verbo e sullo Spirito, la conoscenza dei quali costituisce il nocciolo del Nuovo Testamento.

La prima rivelazione è quella del Padre. Nella Trinità egli è il principio, l'origine, *arché*. Così nella creazione, che è opera comune delle tre persone, come tutte le opere *ad extra*, il Padre si manifesta con questo modo proprio. È il Padre che preferisce la parola creatrice: «Dio dice: Sia fatta la luce». Ed è il Padre che si compiace quando vede l'opera compiuta: «Dio vide che tutto questo era buono». Per tale ragione è nel giusto Gregorio di Nazianzo, quando dice che l'Antico Testamento è la rivelazione del Padre, sebbene, a rigor di termini, sia la rivelazione del Dio uno e tutto vi risalti come opera comune del-

le tre persone. Ma per quel che riguarda l'origine, origine della creazione, origine dell'elezione, origine della missione, l'Antico Testamento si riferisce particolarmente a lui.

Ce lo rivela anche come Padre. E questa paternità riguardo alla creazione è un riflesso, nell'ordine delle missioni, della paternità nelle relazioni eterne. Quindi, quando Cristo parla del «Padre che è nei cieli e fa brillare il sole sui giusti e sugli ingiusti e cadere la pioggia sui cattivi e sui buoni»,<sup>18</sup> non parla del Padre nella sua relazione eterna col Figlio unico, ma nella provvidenza paterna che è la continuazione della creazione. Allo stesso modo, quando Osea fa dire a Dio: «Quando Israele era giovane, io l'amavo e come un padre ho insegnato a mio figlio a camminare», esprime, come abbiamo visto, la relazione sorta dall'elezione e dalla alleanza tra Jahweh e Israele, e che è una teofania visibile della sua paternità nei confronti del Figlio unico.

Quindi la persona del Padre appare, nell'Antico Testamento, sotto l'aspetto della sua azione creatrice e provvidenziale. Ma sarà manifestata completamente solo nel Nuovo Testamento, dato che poteva apparire in piena luce unicamente nella sua relazione con il Figlio unico, che solo il Nuovo Testamento manifesta nella realtà personale. Eppure anche allora essa non è dapprima rivelata direttamente, ma in relazione con il Figlio nell'incarnazione. Ancora una volta, la paternità viene manifestata attraverso il segno redentore. Cristo appare in relazione con il Padre attraverso le opere che compie, quando è oggetto del di lui compiacimento durante il battesimo, quando gli chiede di allontanare il calice della passione, quando rimette l'anima nelle sue mani. La Trinità appare qui nel quadro dell'economia.

Ciò risulta ancor più chiaro per la seconda persona. L'An-

<sup>18</sup> Mt 5,45

tico Testamento la rivela oscuramente come la parola del Padre. Anche in questo caso è necessaria un'esatta comprensione del termine. L'ebraico *dabar*, che il greco ha tradotto con *logos* e il latino con *verbum*, ha un preciso significato. Per i Greci il *logos* è anzitutto la parola in quanto enunciato intelligibile. Quindi la parola passa a esprimere la legge interiore delle cose, la loro ragione. Ma il *dabar* ebraico si orienta verso un significato diverso, come ha giustamente fatto notare Gerhard Kittel.<sup>19</sup> La parola vi appare come operante quel che annuncia, come una benedizione o una maledizione; perciò è un atto e non soltanto un significato.

Riferita alla sfera divina, la parola di Dio si manifesta anzitutto come una forza. All'inizio è una forza creatrice. «I cieli sono stati fatti con la parola di Dio», dice l'Ecclesiastico.<sup>20</sup> E san Giovanni, proclamando l'identità della parola creatrice e del Verbo incarnato, dirà: «Per mezzo suo, tutto è stato fatto». Isaia ha mirabilmente espresso questa efficacia della parola di Dio:

*E come scende la pioggia e la neve dal cielo,  
e colà non ritorna senza avere irrigata la terra,  
e fecondata e fattala germogliare...  
tal sarà della mia parola uscitami dalla bocca:  
non tornerà da me a vuoto,  
ma anzi opererà quanto mi aggrada.<sup>21</sup>*

È questo Verbo creatore, dal quale tutto è stato fatto e dal quale tutto è profferito a ogni istante, che san Giovanni ci

<sup>19</sup> G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Kohlhammer, Stoccarda, pp. 89 ss. (trad. it. Paideia).

<sup>20</sup> Ec 42,15.

mostra in Gesù di Nazareth, con uno scorcio vertiginoso che esprime tutto il paradosso cristiano: «E il Verbo si fece carne». Perché infatti è lo stesso Verbo, con il quale il Padre ha creato l'uomo, che, secondo le concezioni di Sant'Ireneo, rientra di nuovo in possesso di quel *plasma* che è suo, quando s'è allontanato da lui, e lo rinnova in lui in modo definitivo.

Ma l'opera del Verbo non è soltanto di creare; egli è anche la parola che giudica, la spada affilata che discerne e che salva e condanna. Così ce lo mostra la *Sapienza*:

*Quando un quieto silenzio avvolgeva ogni cosa  
e la notte giungeva a mezzo del suo corso,  
l'onnipotente tua parola dal cielo, dal tuo regal trono  
balzò, inflessibile guerriero  
in mezzo a quel paese di sterminio  
recando, acuta spada, il tuo impreteribile decreto.*<sup>22</sup>

La liturgia romana riferirà questo passo all'incarnazione del Verbo nell'introito della messa della domenica nell'Ottava di Natale. E Taulero lo commenterà nel senso della perpetua generazione del Verbo nell'anima dei santi. Anche san Giovanni applicherà questo tema al Verbo incarnato:

«Poi vidi il cielo aprirsi e apparire un cavallo bianco. Colui che lo cavalca si chiama Fedele e Veridico; egli giudica e combatte con giustizia; indossa un mantello tinto di sangue; il suo nome è Verbo di Dio; dalla sua bocca esce una spada affilata».<sup>23</sup> L'*Epistola agli Ebrei* proclamerà a sua volta: «Sì, è vivente, il Verbo di Dio, efficace, e più affilato di una spada a doppio taglio, e penetrante fino a separare l'anima e lo spirito».<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Sap 18,14-15.

<sup>23</sup> Ap 19,11-15.

<sup>24</sup> Eb 4,12.

Infine la parola di Dio è una parola rivelatrice; di essa il *Libro di Samuele* ci dice che il fanciullo Samuele non la riconobbe, «perché la parola di Jahweh era rara in Israele».<sup>25</sup> È la parola rivolta ai Profeti che, come abbiamo già detto, è il principio per mezzo del quale viene loro indirizzata la rivelazione. Ma questa rivelazione fatta agli uomini è solo un riflesso creato di quell'eterna manifestazione con la quale il Padre profferisce il Verbo eterno, che è la sua immagine perfetta, nella quale si riconosce totalmente e in cui prende una compiacenza infinita. Attraverso la missione del Verbo viene manifestata la generazione eterna.

Se san Giovanni ci mostra nella seconda persona la parola creatrice e illuminatrice, san Paolo la designa di preferenza come la sapienza sussistente. Ancora una volta la seconda persona è caratterizzata in riferimento all'Antico Testamento. La sapienza, *hokma*, che i Greci hanno tradotto con *sophia*, designava presso i popoli dell'Antico Oriente la prudenza nella condotta di vita come era codificata nelle massime dei saggi. Così i principi delle monarchie orientali componevano dei Libri di Sapienza per la formazione dei loro sudditi. Quando Salomone fece di Israele una grande monarchia di tipo orientale, volle dotare anch'egli il suo popolo di libri sapienziali: «Egli pronunciò tremila massime e i suoi cantici raggiunsero il numero di mille e cinque», ci dice il *I Libro dei Re*.<sup>26</sup> Per questo la Bibbia ricollega al suo nome i *Proverbi* e la *Sapienza*.

Con la trasposizione nella religione di Jahweh, la sapienza acquista un nuovo carattere; non è più una prudenza semplicemente umana, ma una condotta di vita in armonia con le vie di Jahweh. Per Israele infatti la sola regola dell'esisten-

<sup>25</sup> 1 Sam 3,1.

<sup>26</sup> 1 Re 5,12.

za umana è la Legge di Dio, rivelata a Mosè e ai profeti. La sapienza si identifica così con la Thora, con la Legge, e non designa solo quella Legge di Dio nella forma in cui è stata comunicata all'uomo, ma lo stesso pensiero divino, che è il principio e l'Archetipo di questa Legge. È tale sapienza che presiede a tutto il disegno di Dio; in essa egli ha formato il piano della sua opera mirabile e ne veglia il compimento.

I Libri della Sapienza dedicano passi stupendi all'esaltazione di questa sapienza divina. I *Proverbi* così la descrivono:

*Dio mi possedette dal principio delle sue azioni,  
prima delle sue opere, fin d'allora.*

*Fin dall'età più remota io fui costituita,  
dalle origini, dai primordi della terra.*

*Quando non v'erano gli abissi, io fui concepita,  
quando non v'erano sorgenti cariche d'acqua.*

*Prima che i monti prendessero base,  
prima dei colli, io nascevo...*

*Quando fissava i cieli io ero là...*

*io ero accanto a lui, quale architetto,  
ero tutta compiacenza di per di,*

*ricreandomi in sua presenza ogni momento,  
ricreandomi nel globo terrestre,*

*e il mio compiacimento sta nei figli dell'uomo.<sup>27</sup>*

La sapienza presiede alla creazione divina, ma esisteva prima di essa; esisteva fin dall'eternità. Questo passo sarà uno tra quelli citati con più frequenza dai teologi.

Il *Libro della Sapienza* ci descrive a sua volta la sapienza non più soltanto come quella che presiede alla creazione, ma anche ai destini del popolo di Dio. Così ce la mostra mentre

<sup>27</sup> Pr 8,22-31

salva Noè all'epoca del diluvio e Loth nella distruzione di Sodoma; è la sapienza che conduce Giuseppe «per strade diritte» e libera Israele dalla schiavitù degli Egiziani. Troviamo qui le fonti della concezione di Ireneo sul compito del Verbo nella storia della salvezza. Ora, la sapienza rivela la sua essenza attraverso queste manifestazioni:

*Essa è un'esaltazione della divina virtù,  
schietto effluvio della maestà dell'Onnipotente;  
perciò nulla d'impuro cade in lei.*

*Essa è un riflesso della luce eterna,  
e specchio tersissimo dell'attività di Dio  
e immagine della sua bontà.*

*Essa si estende vigorosa da una all'altra estremità  
e governa ogni cosa acconciamente.<sup>28</sup>*

Così la sapienza appare nella sua realtà eterna come perfetta immagine di Dio, totale espressione della sua perfezione infinita.

La seconda persona sarà designata da san Paolo, e da tutta la tradizione dopo di lui, proprio sulla base di tali espressioni. In Gesù si manifesta la realtà sussistente e personale di questa sapienza, che l'Antico Testamento ci descriveva nelle sue manifestazioni, ma senza mostrarcela come sussistente. All'inizio dell'*Epistola ai Colossesi*, Paolo scrive: «Egli è l'immagine (*eikón*) dell'invisibile Dio, il primogenito di tutta la creazione, giacché in lui furono create tutte le cose, quelle che sono nei cieli e quelle che sono sulla terra».<sup>29</sup> L'autore dell'*Epistola agli Ebrei*, ispirato da san Paolo, in un passo che costituisce il *leit-motiv* di questo capitolo, applica alla secon-

<sup>28</sup> Sap 7,25-26; 8,1.

<sup>29</sup> Col 1,15-16.

da persona le espressioni della *Sapienza*: «Dopo aver Iddio in antico, a più riprese e in molte guise, parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi tempi parlò a noi a mezzo del Figlio suo, ch'egli costituì erede di ogni cosa, per mezzo del quale credè anche il mondo. Questo Figlio, essendo il riflesso della gloria di Dio e l'impronta della sua sostanza, e tutto sostenendo con la parola della sua potenza, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, si assise alla destra della maestà divina».<sup>30</sup>

Troviamo qui la codificazione della primissima teologia del Verbo, come è inaugurata dallo stesso Nuovo Testamento. Gli Apostoli si son trovati di fronte al fatto di Gesù Cristo, che rivendicava un'autorità e una potenza divina; e questo è il primo, elementare, fondamentale dato di fatto della rivelazione. Quando hanno voluto esprimerlo, si sono rivolti all'Antico Testamento, da cui hanno preso in prestito le categorie. Per tale ragione, questa prima teologia è completamente biblica e dimostra la presenza, nella persona di Cristo, di quella sapienza che l'Antico Testamento ci lasciava soltanto scorgere e che, nel Nuovo Testamento, si manifesta nella sua sussistenza personale.

Ma l'espressione che più di tutte ci introduce più profondamente nella conoscenza della seconda persona, è quella di Figlio. L'espressione Figlio di Dio è comune nell'Antico Testamento e può assumere diversi significati. Il suo uso nel Nuovo Testamento, e in particolare quello che ne fa Cristo stesso, attesta, secondo quanto dice Vincent Taylor, che «Gesù aveva la netta coscienza di essere il Figlio di Dio in senso preminente».<sup>31</sup> Ciò risulta chiarissimo dal primo testo in cui appare la parola, quello di Matteo: «Tutto è stato affidato a

<sup>30</sup> Eb 1,1-3.

<sup>31</sup> V. Taylor, *The Names of Jesus*, St. Martin's Press, N. York, 1952, p. 65.

me dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio tranne il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo».<sup>32</sup> Risulta evidente qui che esiste tra il Figlio e il Padre una relazione unica, che essi appartengono alla stessa sfera d'esistenza e che esiste tra loro una totale comunicazione e reciprocità.

Questa teologia del Figlio riempie il *Vangelo di Giovanni*, mentre quella del Verbo appare solo nel prologo. Il Figlio viene dal Padre: «Sono partito dal Padre e sono venuto nel mondo»;<sup>33</sup> appartiene allo stesso ordine del Padre. Egli solo conosce il Padre e per questo egli solo può farlo conoscere. Egli è oggetto dell'amore del Padre, e questo amore si esaurisce in lui. È il Figlio nel quale il Padre ha riposto tutto il suo compiacimento; non ha che un pensiero e una volontà con il Padre: «Il Figlio non può fare nulla da sé, se non ciò che ha veduto fare dal Padre».<sup>34</sup> La sua rassomiglianza con il Padre è tale, che colui che ha visto lui ha visto il Padre. C'è tra lui e il Padre un'immanenza reciproca: «Tu sei in me, Padre, e io in te».<sup>35</sup> Così, attraverso le relazioni tra il Padre e il Figlio nell'ordine dell'economia, si rivela, presso Giovanni, la perfetta unità della loro natura e insieme la perfetta distinzione delle persone. Nessuno sguardo penetrerà mai più profondamente nell'intimità tra il Padre e il Figlio di quello dell'apostolo che ha posato il capo sul petto di Gesù.

La rivelazione dello Spirito presenta uno sviluppo analogo. Occorre tuttavia aggiungere che, come ha ben visto Gregorio Nazianzeno, i Vangeli non parlano molto dell'azione dello

<sup>32</sup> Mt 11,27.

<sup>33</sup> Gv 16,28

<sup>34</sup> Gv 5,19.

<sup>35</sup> Gv 17,21.

Spirito, il quale si dispiega nel tempo della Chiesa a partire dalla Pentecoste. La parola ebraica che il greco ha tradotto con *pneuma* è *ruah*. Più che altrove, occorre qui precisare bene il senso, dato che il termine *spirito* può prestarsi a molti equivoci. I quali equivoci nascono da due significati assolutamente distinti di questo termine, anche se derivano da un'immagine comune, quella di soffio. I Greci traggono da quest'immagine l'idea di una materia sottile; e servirà dunque a designare l'elemento immateriale dell'uomo, l'anima in opposizione al corpo. Questa è la comune concezione filosofica.<sup>36</sup>

Ma per gli Ebrei la parola *ruah* designa il soffio che si manifesta nella tempesta. A questo senso non si accompagnano idee di immaterialità, ma di potenza, di forza irresistibile. Di conseguenza l'idea di *spirito*, riferita a Dio, non ne designerà l'immaterialità, ma la potenza irresistibile, con la quale egli compie le sue opere mirabili. Così, nella scena della Pentecoste, l'effusione dello Spirito è accompagnata dallo scuotimento di tutto l'edificio. Riferita all'uomo, porrà in evidenza ciò che in lui è opera della potenza di Dio. Così l'opposizione paolina tra lo spirito e la carne non ha niente a che fare con quella tra l'anima e il corpo. È l'opposizione tra l'uomo completo, anima e corpo, quando è vivificato dalle energie divine, e l'uomo completo, anima e corpo, quando è abbandonato alla sua propria miseria. Per san Paolo ci sono dei corpi spirituali e degli spiriti carnali, il che sarebbe una contraddizione se il corpo si opponesse allo spirito.

È chiaro quanti falsi problemi si sgonfino in questo modo. Spesso si accusano i cristiani di disprezzare il corpo. È vero che un tale disprezzo si incontra spesso, ma proviene dal fatto che all'opposizione cristiana si sostituisce l'opposizione platonica. Da ciò possono nascere gravi errori di spiri-

tualità. I cristiani possono dare l'impressione di stare dalla parte del mondo dell'intelligenza e contro il mondo della materia. Allo stesso modo anche la parola *spiritualità* è ambigua. Quando si parla di "spiritualità orientale" s'intende il possesso della propria interiorità; quando si parla di "spiritualità cristiana" ci si riferisce alle opere soprannaturali che lo Spirito Santo opera nell'anima.

L'azione dello Spirito si manifesta anzitutto nell'ordine della creazione. Egli è lo "Spirito creatore". Infatti lo vediamo apparire per la prima volta al versetto 2 della *Genesi*: «Lo spirito (*ruah*) di Dio aleggiava al di sopra delle acque». L'immagine è quella dell'aquila, che agita l'aria sopra il nido per invogliare i suoi piccoli a volare. A questo modo lo Spirito di Dio suscita la creazione dall'inerzia del nulla. Ciò compare spesso nell'Antico Testamento:

*Se egli (Jahweh) richiamasse a sé il suo spirito  
e il suo soffio a sé ritraesse,  
morrebbe a un tratto ogni carne  
e l'uomo tornerebbe in polvere.*<sup>37</sup>

La liturgia riprenderà, applicandolo giustamente al nuovo cosmo della grazia, il versetto che il salmo riferisce alla prima creazione:

*Appena mandì il tuo spirito, sono creati,  
e così rinnovi l'aspetto della terra.*<sup>38</sup>

L'azione dello Spirito si manifesta in seguito nella storia e si estrinseca in due maniere: è anzitutto lo Spirito di Jahweh,

<sup>36</sup> Vedi G. Verbeke, *La dottrina di Pneuma*, Desclée, Parigi 1945, pp. 37.

<sup>37</sup> Gb 34,14-15.  
<sup>38</sup> Sal 120/(122), 20.

che sceglie alcune persone per animarle d'una forza sovrumana in previsione del compimento di alcune grandi opere di Dio. Ne parla in particolare il *Libro dei Giudici*, che riferisce la conquista di Canaan. È «lo Spirito di Jahweh che investì Gedeone» (Gdc 6,34), affinché egli potesse risvegliare il coraggio e condurre le milizie alla vittoria. È sempre lo Spirito che, muovendo Sansone e «investendolo», gli dà la forza di squarciare con le mani un leone e di uccidere da solo trenta uomini (Gdc 14,6-19), di spezzare come fili di lino bruciato le corde nuove che gli avvincono le braccia e poi, armato di una mascella d'asino, di vincere mille Filistei (Gdc 15,14-15).

Inoltre lo Spirito dà ad alcuni uomini la comprensione del piano di Dio. Nel *Credo* noi diciamo: «*Qui locutus est per Prophetas*». Il profeta è colui che lo Spirito Santo introduce nel segreto delle sue vie. È ancora lo Spirito Santo che, solo, sonda le profondità di Dio e ci introduce nel suo mistero. In altre parole, lo Spirito Santo dà un indirizzo alla storia per mezzo dei suoi unti e la spiega per mezzo dei suoi profeti; ma la causa principale è sempre lui. Bisognerebbe a questo proposito citare tutti i profeti; così David: «Lo Spirito di Jahweh ha parlato per mezzo mio e la sua parola è sulla mia lingua» (2 Sin 23,2); ed Ezechiele: «Lo Spirito di Jahweh entrò in me e mi sostenne ritto in piedi ed io capii colui che mi parlava» (Ez 2, 2). La *Seconda Epistola di Pietro* ricorda questa dottrina: «I santi uomini di Dio hanno parlato sorretti dallo Spirito Santo» (1,21).

Anche l'antichità pagana ha conosciuto una dottrina della profezia e della divinazione, ma la divinazione presso gli antichi si basava su un altro fenomeno, si rifaceva cioè alla concezione di un *pneuma*; ma questo è un soffio materiale, emanato dalla terra, che fa entrare in trance l'indovino, lo mette in relazione con forze sconosciute, e così via.

percepire delle corrispondenze che sfuggono alla conoscenza comune. Verbeke ha spiegato bene questa concezione: «Il potere di predire gli avvenimenti futuri legato alla simpatia universale, all'interdipendenza degli avvenimenti cosmici; tutti gli avvenimenti del cosmo sono gli elementi di un gran tutto, in cui esiste una reciproca azione perpetua dell'uno sugli altri. Tuttavia, non tutti gli uomini sono capaci di scoprire questi legami segreti; ma ci sono uomini privilegiati in grado di raggiungere l'orgasmo divinatorio». <sup>39</sup> È chiara la differenza tra le due concezioni: per il pensiero pagano, si tratta di energie nascoste nel cosmo, che occorre cogliere; dal punto di vista biblico, l'azione della *ruah* eleva l'uomo al disopra della sua natura e lo introduce nel mondo di Dio.

Quest'azione dello Spirito, che guida la storia sacra, si manifesta in tutta la sua potenza nella terza tappa dei *magnalia Dei*, l'incarnazione. Di essa è agente lo Spirito Santo. L'angelo Gabriele dice a Maria: «Lo Spirito del Signore scenderà in te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà»; <sup>40</sup> e in san Matteo: «Accadde che, avanti che convivessero, ella aveva concepito per opera dello Spirito Santo». <sup>41</sup> Nel battesimo, lo Spirito Santo discende su Gesù sotto forma di una colomba, per inaugurare la sua vita pubblica e il suo ministero profetico. Poi Gesù, «ripieno di Spirito Santo, si partì dal Giordano, e fu ricondotto dallo Spirito nel deserto». <sup>42</sup> Gesù riferisce a sé la frase di Isaia: «Lo Spirito del Signore mi ha unto», <sup>43</sup> e «Per lo Spirito di Dio caccio i demoni». <sup>44</sup>

L'incarnazione ha inaugurato nel mondo una nuova era,

<sup>39</sup> G. Verbeke, *op. cit.*, p. 529.

<sup>40</sup> Lc 1,35.

<sup>41</sup> Mt 1,18.

<sup>42</sup> Lc 4,1.

<sup>43</sup> Lc 4,18.

<sup>44</sup> Mt 12,28.

quella in cui lo Spirito Santo si è effuso in pienezza sull'umanità di Gesù. Dopo l'ascensione, lo Spirito che è in lui viene comunicato alla Chiesa, che è il suo corpo. Quest'effusione dello Spirito avviene il giorno della Pentecoste. «Venne dal cielo un fragore come di vento violento, che riempì tutta la casa in cui stavano... Tutti furono riempiti di Spirito Santo e cominciarono a parlare diverse lingue». <sup>45</sup> Duplice è il risultato della discesa dello Spirito; da una parte essa infonde negli Apostoli, questi uomini deboli che si erano dispersi il giorno del venerdì santo, una forza nuova e sovrumana. Ora essi andranno a rendere testimonianza e a portare a termine le grandi opere di Dio. In essi c'è una forza divina, per la quale parlano con un'autorità e una efficacia che supera le possibilità della parola umana; essi operano miracoli e convertono i cuori.

Ma tutti questi avvenimenti, che prolungano l'azione dello Spirito nell'Antico Testamento, esprimono di tale azione solo l'aspetto esteriore: perché l'avvenimento nuovo della Pentecoste è la venuta dello Spirito nelle anime per comunicare la vita nuova, quella della grazia. Come lo Spirito alle origini alitava sulle acque, suscitando in esse la vita biologica, così lo Spirito Santo opera ora una nuova creazione: quella della vita spirituale nel vero senso della parola. Tale vita è superiore alle forze della natura e dell'intelligenza, perché è una partecipazione alla vita stessa di Dio. Ciò troviamo specie nell'*Epistola ai Romani*: «Voi avete ricevuto uno Spirito d'adozione, in virtù del quale gridiamo: Abbà! Padre! ...». <sup>46</sup> Soltanto lo Spirito Santo può permetterci di conoscere nella fede le profondità di Dio. <sup>47</sup>

<sup>45</sup> At 2,24.

<sup>46</sup> Rm 8,15.

<sup>47</sup> 1 Cor 2,10.

In questa nuova opera, quella della creazione del cosmo della grazia, lo Spirito Santo si manifesta con maggiore chiarezza. Anzitutto egli appare come divino: è lo Spirito *santo*, e ciò vuol dire che egli opera una vera e propria divinizzazione dell'anima; egli ci trasporta nella sfera di Dio e in ciò consiste l'affermazione cristiana. Già fin dall'origine egli ci è apparso come operante cose superiori alle forze dell'uomo; ma qui ci appare operante un'opera propriamente santa e divinizzante. Ormai si manifesta in pieno la natura della *ruah*: è veramente una forza divina che agisce nella storia, per operare la trasfigurazione del mondo e l'edificazione del corpo di Cristo. Lo Spirito è l'anima vivente e operante della Chiesa, che edifica il Cristo mistico attraverso i secoli.

Ma appare ora un altro aspetto, nascosto alle origini: il carattere personale dello Spirito. Non si tratta più soltanto di una forza impersonale, come lasciava pensare l'Antico Testamento. Gesù Cristo lo presenta come un altro intercessore e lo mette sullo stesso piano di se medesimo, la cui personalità è indiscutibile. Gli *Atti* gli attribuiscono opere personali: rende testimonianza, istruisce, si rattrista per le infedeltà, dimora nell'anima; si tratta dunque di una presenza personale, presenza molto più intima della presenza generale di Dio nella creazione, legata alla natura stessa della grazia. Noi siamo *templi dello Spirito Santo*, dice san Paolo. Egli è dunque colui a cui l'uomo potrà rivolgersi:

*Veni, Creator Spiritus.*

*Mentes tuorum visita.*

Siamo partiti dall'azione dello Spirito Santo nella vita del cosmo, poi l'abbiamo visto agire nella storia e infine nel mondo della grazia. Così egli si è manifestato in tutta la sua realtà come Dio e come persona. D'altra parte abbiamo vi-

sto che anche il Verbo s'era rivelato a noi come Dio e come persona. Prima del Verbo e dello Spirito Santo, il Padre ci era apparso come il principio originario, anche egli Dio e persona. Così, a poco a poco, si svela a noi il mistero di un Dio nel quale ci sono tre persone; ciò scaturisce dalla testimonianza stessa dei fatti che ci sono riferiti dai due Testamenti.

Ma allora insorge l'ultima questione: quella dei rapporti tra tali persone. Noi vediamo infatti che, ancor prima di manifestarsi nella natura e nella storia, esse esistevano eternamente in Dio; tra di esse intercorrono quindi delle relazioni eterne, delle quali noi vediamo il riflesso nello specchio delle loro missioni. Sarà compito dei teologi – e san Giovanni è il primo – partire dai dati biblici che si riferiscono soprattutto all'azione delle persone nel tempo, per cercare di sviscerare e di esprimere le loro relazioni eterne. Si risalirà così alla realtà primordiale, avvolta nelle tenebre e negata agli sguardi umani, ma di cui l'uomo può conoscere qualcosa con l'aiuto della rivelazione che essa fa di se stessa con la sua azione nel mondo.

La vita trinitaria è perfettamente una, Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono che un solo Dio. «Io ed il Padre siamo una sola cosa», dice Cristo nel Vangelo di san Giovanni (Gv 10,30). Questo implica il comune possesso di una sola e unica natura divina: «Tutto ciò che il Padre ha è mio» (Gv 16,15). Perché: «Il Padre ama il Figlio e nelle sue mani ha rimesso tutto» (Gv 3,35). Così il Padre «mostra al Figlio tutto ciò che fa» (Gv 5,20), comunica al Figlio la vita che è la sua: «Come il Padre ha in sé la vita, così ha dato al Figlio d'aver la vita in se stesso» (Gv 5,26). E come egli ha il potere di giudicare, «egli ha dato al Figlio il potere di giudicare» (Gv 5,27). Così, Gesù Cristo può dire al Padre: «Ogni cosa mia è tua e ogni cosa tua è mia» (Gv 17,10). Questa perfetta unità

è il modello e la fonte di ogni unità: «Che siano una sola cosa, come noi siamo una sola cosa» (Gv 17,22).

Nondimeno, quest'unione non è la comunicazione da parte del Padre di una vita che egli avrebbe posseduta in precedenza da solo. Come nota giustamente Padre Lebreton, san Giovanni insiste sul carattere eterno di questa unione e sulla perfetta reciprocità che essa implica. Egli esprime ciò con la dottrina della reciproca immanenza delle persone divine, che implica la loro eterna coesistenza: «Io sono nel Padre e il Padre è in me», dice Gesù Cristo (Gv 14,10). E continua: «Le parole che vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre che è in me, è lui che agisce. Credetemi, io sono nel Padre, e il Padre è in me» (*ibid.*). Questa immanenza reciproca delle persone è il suggello della loro coeternità; costituisce l'abisso invalicabile tra la dottrina trinitaria e ogni filosofia dell'emanazione, e fa la Trinità delle persone costitutiva dell'essere stesso di Dio e non un tempo secondo in rapporto all'unità di natura.

Da ciò risulta che, essendo il Figlio perfettamente uno con il Padre, colui che lo conosce, conosce il Padre in lui, come un'immagine perfetta, poiché egli non ha nulla che lo distingua dal Padre, se non di essere il Figlio. Questo è il significato della risposta del Cristo a Filippo che gli chiedeva: «Mostraci il Padre e questo ci basta». Il Cristo risponde: «È da tanto tempo che sono con voi, e tu non mi hai ancora conosciuto, Filippo; colui che ha visto me, ha visto anche il Padre» (Gv 14,8s). Di conseguenza, colui che onora il Padre deve onorare anche il Figlio (Gv 5,23). Inversamente, gli Ebrei rigettano il Cristo perché non hanno conosciuto né il Padre né lui (Gv 16,3). «Colui che non onora il Figlio, non onora il Padre» (Gv 5,23). E «colui che odia il Figlio, odia anche il Padre» (Gv 15,23).

Quest'unica deità, oggetto di un'unica adorazione, ogni

persona la possiede secondo la sua proprietà distintiva. Questa modalità è ciò che la costituisce formalmente come persona, poiché questa soltanto le è propria. Il Figlio è colui che è generato dal Padre. In tutto il Vangelo di san Giovanni questa generazione si esprime attraverso la dipendenza del Figlio in rapporto al Padre, dipendenza che non implica alcuna inferiorità, ma soltanto un certo ordine: «In verità vi dico: il Figlio non può fare da sé se non ciò che ha veduto fare dal Padre; e tutte le cose che fa il Padre, le fa anche il Figlio» (Gv 5,19). Nota ancora Padre Lebreton che «qui non si tratta più delle azioni umane di Cristo, ma della sua attività eterna e divina». <sup>48</sup> Ugualmente tale preesistenza eterna del Verbo accanto al Padre era già affermata nei *Prologo*. E san Giovanni vi ritorna sopra nel Vangelo, quando fa parlare Cristo della gloria eterna che ebbe accanto al Padre prima che il mondo fosse (Gv 17,5).

Come il Figlio è un solo Dio con il Padre, così lo è lo Spirito. Come il Figlio conosce perfettamente il Padre, così «nessuno conosce quel che è in Dio, se non lo Spirito di Dio, che penetra tutto, anche le profondità di Dio» (1 Cor 2,9-10). Ma il suo carattere proprio è che egli possiede questa pienezza dell'essere divino ricevendola contemporaneamente dal Padre e dal Figlio. Da una parte, Giovanni ci dice che «egli procede dal Padre» (15,26) e che è «inviato dal Padre» (14,26); ma altrove ci mostra lo Spirito come il fiume di acqua viva che ha la sua sorgente nel Figlio: «Fiumi di acqua viva scaturiranno dal suo seno. Egli diceva questo dello Spirito che dovevano ricevere i credenti in lui» (7,38-39).

Allo stesso modo, lo Spirito è presentato nella maggior parte dei casi come procedente contemporaneamente dal Padre e dal Figlio. Ciò risulta da una serie di passi raramente

comparati, e che descrivono i misteriosi consigli delle tre persone durante i dieci giorni che separano l'ascensione di Cristo dalla discesa dello Spirito Santo e che traboccano di un silenzio simile a quello che precede la creazione del mondo. Questi testi ci lasciano tuttavia intravedere qualcosa di quel «mistero nascosto compiuto nel silenzio di Dio». Il Figlio unico, esaltato alla destra del Padre nella sua umanità glorificata, prega il Padre affinché dia agli uomini un altro intercessore, che resti sempre con loro (Gv 14,16). L'equivalenza dei due intercessori nota di già la loro appartenenza a una stessa natura. D'altra parte noi vediamo che lo Spirito può essere dato soltanto dal Padre, da cui procede, ma non senza la mediazione del Figlio.

Così lo Spirito sarà inviato dal Padre, ma in nome del Figlio – e questa è una nuova espressione che ne sottolinea la duplice provenienza: «Il Padre mio manderà in mio nome l'intercessore» (Gv 14,26). Si noterà che il Padre è sempre presentato come l'origine, ma che il Figlio gli è sempre associato, sia nella processione che nella missione dello Spirito: e ciò pone bene in evidenza come lo Spirito provenga contemporaneamente dall'uno e dall'altro. Un altro passo, non più di san Giovanni questa volta, ci descrive la stessa Pentecoste come missione dello Spirito attraverso il Figlio in dipendenza dal Padre: «Essendo salito alla destra di Dio, e avendo ricevuto dal Padre lo Spirito promesso, egli ha effuso quel che voi vedete e comprendete» (At 2,33).

Ma le parole di Cristo nel Vangelo avevano già annunciato quest'effusione dello Spirito nella sua duplice relazione con il Padre e con il Figlio: «Quando sarà venuto il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli renderà testimonianza di me» (Gv 15,26). Ritroviamo sempre la stessa duplice dipendenza e lo stesso ordine nella dipendenza, la cui prima origine risale

<sup>48</sup> J. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, Beauchesne, Parigi, I, 523

sempre al Padre, senza che per questo il Figlio non sia colui che manda immediatamente lo Spirito. Quest'ordine della missione è il riflesso di quello della processione. Così giustamente, nella visione che citeremo subito e che domina l'intera opera di san Giovanni, lo Spirito è presentato, nello scaturimento eterno della sua esistenza e non soltanto nell'effusione che ne è il riflesso creato: «come un fiume di acqua viva che sgorga dal trono di Dio e dell'Agnello» (Ap 22,1).

## IL DIO DELLA CHIESA

Nel capitolo precedente abbiamo preso in esame il fatto nuovo che costituisce il Nuovo Testamento, cioè la manifestazione della Trinità delle persone attraverso l'incarnazione del Verbo e l'effusione dello Spirito. Ma ci siamo limitati a considerare questa realtà nuova nel suo aspetto esistenziale, in quanto avvenimento decisivo della storia della salvezza. Ora ci dobbiamo porre un altro problema, e cioè qual è la via attraverso la quale possiamo accedere alla conoscenza del Dio trinitario, come si manifesta negli avvenimenti del Nuovo Testamento. Poiché tali avvenimenti non possono essere oggetto di una presa immediata, la certezza che noi nutriamo in essi si può fondare soltanto su una testimonianza, come abbiamo stabilito nelle pagine precedenti. L'autorità di tale testimonianza per stabilire una certezza assoluta dev'essere un'autorità divina.

Questo ci porta a un nuovo ordine di problemi, che non rientrano più nel campo dei confronti con i saggi pagani o i filosofi, ma in quello delle opposizioni che dividono i cristiani. Si tratta di sapere se l'autorità, sulla quale si basa la nostra certezza della Trinità delle persone in Dio, è solo la Scrittura o se essa Scrittura è la testimonianza di una comunità assistita dallo Spirito di Dio e che si esprime contemporaneamente con la Scrittura e con la tradizione vivente. È chiaro che la Scrittura è la testimonianza fondamentale sulla manifestazione