

QUESTIONI SULL'UNITA' E TRINITA' DI DIO

GIOVANNI BLANDINO S.I.

« Dio » nel Nuovo Testamento

K. Rahner nel suo saggio *Theós nel Nuovo Testamento*¹, e più precisamente nell'ultima parte di tale saggio intitolata « Dio » *prima persona trinitaria nel Nuovo Testamento*, sostiene la tesi che: *nel N.T. le parole theós e patér significano propriamente la I^a Persona della SS. Trinità e non Dio in quanto uno.*

In modo più completo egli sostiene che: nel N.T., quando gli Autori sacri usano la parola *theós*, eccetto in sei casi nei quali usano questa parola per il Figlio, intendono parlare (cioè sono consapevoli di parlare) della I^a Persona trinitaria e non di Dio in quanto uno. Similmente, sempre secondo Rahner, quando gli Autori sacri usano la parola *patér* (in riferimento a Dio e non ad un padre umano) intendono parlare sempre della I^a Persona trinitaria, e non di Dio in quanto uno.

Invece, secondo la concezione più comune, che anche a me pare valida, la parola *theós* significa primariamente Dio in quanto uno, ma può legittimamente essere usata anche per ciascuna delle tre Persone divine relative²; similmente la parola *patér* significa primariamente Dio in quanto uno, ma può essere legittimamente usata per la I^a Persona relativa.

L'argomentazione di K. Rahner a favore della sua tesi è innanzitutto di tipo speculativo, prima che di tipo esegetico scritturistico. Secondo Rahner la parola « Dio » (*theós*) nel N.T. e anche nel V.T. e anche nella teologia naturale (filosofica) significa, *in senso pieno*, una realtà che ha due caratteristiche: 1) non è solo una *divinità*, una *essenza divina*, una *'subsistentia assoluta'*, ma è una *persona individuale, concreta*, 2) è sotto ogni aspetto *principio assolutamente non principiato, non derivato, non condizionato* da nessuna altra realtà.

Quindi la parola « Dio » si applica *in senso pieno* solo alla I^a Persona trinitaria, mentre non si applica a Dio in quanto uno poiché questo non ha la prima caratteristica (non è persona individuale, concreta), né si applica alla II^a e alla III^a Persona trinitaria poiché queste non hanno

¹ In K. RAHNER, *Saggi teologici*, Ed. Paoline, Roma, 1965, pp. 467-585. Tit. orig. *Theos im Neuen Testament*, in *Schriften zur Theologie*, I, Benzinger, Einsiedeln, 4^a ed., 1960, pp. 91-167.

² Nel N.T., però, la parola *theós* non viene mai usata per la III^a Persona relativa.

la seconda caratteristica (non sono principi non principati, non derivati, non condizionati).

Aggiungo alcune citazioni che sono opportune per documentare e precisare il pensiero di Rahner.

Riguardo alla conoscenza di Dio ottenibile per via filosofica, Rahner dice: « Si può dubitare e mettere in discussione che si possa conoscere dal mondo il Dio trino nell'unità della sua essenza e non già il Padre. Evidentemente nella teologia naturale il Padre non è conosciuto *come tale*, cioè come colui che comunica in una generazione eterna al Figlio il suo essere, mentre invece la teologia naturale può intuire l'unicità necessaria della divina essenza. Tuttavia si può asserire che effettivamente si conosce dal mondo il Padre in concreto e non la Trinità in modo generico e confuso. Mediante la teologia naturale non si conosce solo una divinità, ma un Dio, che dev'essere necessariamente sussistente anche in una *inderivazione* assoluta e incondizionata sotto ogni rapporto. L'essere così conosciuto però è il Padre, e lui solo »³.

« Infatti, lo sottolineiamo ancora una volta, l'affermazione formalmente ontologica della necessità di una *arché* che sia assolutamente *ánarchos*, riguarda a priori e strettamente un'inderivazione, che si oppone a qualsiasi derivazione escogitabile, reale o ipotetica e non solo ad una derivazione per creazione »⁴.

« Lo stesso vale anche per il caso, in cui *o theós* è nel N.T. il creatore del mondo. Infatti da una parte si può conoscere per via naturale Dio come principio del mondo e lo stesso N.T. parla di Dio creatore. D'altra parte la conoscenza naturale, che giunge al suo termine estremo, riguarda la prima persona, anche se non *come* tale. Si può perciò affermare che quando il N.T. parla di *o theós* creatore del mondo, si riferisce al Padre. Il principio primo ed assoluto sotto ogni aspetto, il Padre, è il creatore del mondo. Con ciò non si nega che questo attributo spetti obiettivamente a ciascuna delle tre persone divine in possesso dell'essenza divina, che è il fondamento del potere creatore di Dio e della sua '*actio ad extra*'. Tale affermazione è piuttosto, per evidenza logica, implicita nella prima. Perciò non v'è bisogno che sia in essa contenuta espressamente »⁵.

« Lo stesso vale anche per i testi, in cui *o theós* è detto artefice della storia salvifica dell'A.T.. Infatti per il N.T. *o theós* è il creatore e il provvido sovrano dell'A.T., per cui le stesse soluzioni si applicano ad ambedue i casi sempre tenendo presente che, quando ci si riferisce espressamente solo alla prima persona, sono incluse di fatto anche le altre due persone »⁶.

Verso il termine del saggio Rahner sintetizza: « Dicendo che nel linguaggio del N.T. *o theós* significa il Padre, non intendiamo affermare che lo significa sempre *in quanto* è Padre del Figliuolo unigenito in virtù

³ *Saggi teologici*, cit., p. 559.

⁴ *Saggi teologici*, cit., p. 560.

⁵ *Saggi teologici*, cit., p. 562.

⁶ *Saggi teologici*, cit., p. 563.

della generazione eterna. Si vuol dire solo che nel N.T., quando si pensa a Dio, si ha presente la persona concreta, individuale e inconfondibile, qual è effettivamente il Padre e che si chiama *o theós*. Viceversa, quando si parla di *o theós*, non si ha in vista primariamente l'essenza divina, che sussiste nelle tre ipostasi, ma la persona concreta, che possiede l'essenza divina senza riceverla da altri e la comunica anche al Figlio per generazione e allo Spirito Santo per spirazione»⁷.

A mio parere la precedente conclusione di K. Rahner non è valida. Colui che in modo più pieno ha le due caratteristiche indicate da Rahner non è la I^a Persona trinitaria, ma Dio in quanto uno.

1) Dio in quanto uno è sostanza (o soggetto) intelligente e volente.

Ciò nonostante, secondo S. Tommaso, Dio in quanto uno non può esser detto « persona » perché la nozione di persona include la « incomunicabilità », mentre la divina sostanza è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. S. Tommaso definisce la persona come « *subsistens distinctum in intellectuali natura* », dove il termine « *distinctum* » è posto appositamente per indicare la incomunicabilità e quindi per escludere l'attribuzione della nozione di « persona » a Dio in quanto uno⁸.

Però, se si argomenta in questo modo, un argomento del tutto parallelo potrebbe esser costruito anche per negare che Dio in quanto uno possa esser detto « sostanza » (o anche « natura » o « essenza »). Infatti, anche nella definizione di « sostanza » si potrebbe includere la incomunicabilità, dato che nelle realtà da noi sperimentate non si verifica che una medesima sostanza individuale sia comune a tre persone.

A me pare che, nonostante la diversità giustamente indicata da S. Tommaso tra Dio in quanto uno e una persona umana, il termine migliore per indicare Dio in quanto uno sia proprio quello di « persona » (migliore anche di « sostanza », « natura », « essenza ») poiché Dio in quanto uno ha *una vera analogia con una persona umana*, nonostante la comunicabilità⁹. Dio in quanto uno è *un soggetto intelligente e volente* e quindi, tra tutte le realtà del nostro mondo, quella che più gli è simile o analoga è proprio una *persona umana*¹⁰.

Ovviamente l'analogia che c'è tra una persona umana e Dio in quanto uno è diversa dall'analogia che c'è tra una persona umana e Dio in quanto trino, cioè in quanto Padre, Figlio e Spirito Santo.

Quale sia la diversità tra le due analogie è per noi profondamente misterioso; esattamente tanto misterioso quanto l'unità e trinità di Dio.

Tuttavia *ambidue le analogie sono vere* e non è neanche detto che

⁷ *Saggi teologici*, cit., p. 581.

⁸ Cfr., ad es., *Somma Teologica*, I, q. 29, a.4.

⁹ Frequentemente vien detto negli scritti teologici che « la natura divina è comunicabile » o che « il Padre comunica al Figlio la natura divina ». Più esatto è dire che « la natura divina è comune al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo ».

¹⁰ Anche S. Bulgakov (*Etudes sur la Trinité*, in *La Pensée Orthodoxe*, Paris 1928 e 1930) ha sostenuto che pure Dio in quanto uno può esser detto « persona ». Ringrazio il P.D. Stiernon per avermi dato questa informazione.

la prima analogia sia minore della seconda¹¹.

Per non fare confusioni e per distinguere i due tipi di analogia si può dire che Dio in quanto uno è *Persona assoluta* (o se si preferisce, è *Persona sostanziale*) e che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono *Persone relative*. In questo uso il termine « assoluto » si oppone a « relativo », non a « contingente »; però quest'uso esprime bene anche il fatto che Dio in quanto uno (cioè la Persona assoluta) è l'Ente assoluto che si oppone agli enti contingenti.

A mio parere la migliore formulazione del dogma trinitario è proprio questa: *Una sola Persona assoluta in tre Persone relative* (oppure: *Tre Persone relative in una sola Persona assoluta*)¹².

Mi rendo conto, però, che questa formulazione è poco adatta per la predicazione, poiché facilmente il popolo si farebbe l'idea di quattro persone dello stesso livello. Però penso che neanche siano adatte per la predicazione le formule contenenti le parole: sostanza o natura o essenza. Il popolo non comprende queste parole o, ancor peggio, le fraintende. La parola che più facilmente può venir fraintesa è « natura », poiché comunemente è usata per indicare non un individuo, ma piuttosto una specie.

Comunemente in italiano si dice: « Tutti gli uomini hanno la medesima natura » per significare che tutti gli uomini sono simili (entro un certo ambito), cioè sono di una stessa specie. Così la frase: « Le tre Persone divine hanno una medesima natura » facilmente può essere interpretata nel senso che le tre Persone sono di una stessa specie. Quindi la parola « natura » facilmente porta a pensare a tre dei.

Per la predicazione la formula più adatta credo che sia quella assai tradizionale *Un Dio in tre Persone*. Tale formula è anche quella che più si avvicina alla formula « Una Persona assoluta in tre Persone relative », poiché il popolo pensa « Dio », come persona¹³.

2) Solo la Persona assoluta è Dio pienamente incondizionato e indipendente da ogni altra realtà. Ciascuna Persona relativa, invece, è Dio ma *non indipendentemente* (o non incondizionatamente) dalle altre due Persone, bensì in *unità* con le altre due.

Inoltre la Persona assoluta non è principiata dalla I^a Persona relati-

¹¹ Anzi direi che l'analogia tra la persona umana e Dio in quanto uno sia maggiore dell'analogia tra la persona umana e ciascuna delle tre Persone divine relative. Infatti come ogni persona umana ha un intelletto e una volontà, così Dio uno ha un intelletto e una volontà, mentre le tre Persone relative sono tre conoscenti e tre volenti con un unico intelletto ed un'unica volontà.

¹² Alcuni teologi si sono chiesti quale risposta si debba dare da un punto di vista puramente filosofico alla questione: « Quante persone vi sono in Dio? ». A me pare che la risposta da dare sia questa: « In Dio vi è *una sola persona* », perché, da un punto di vista puramente filosofico, la questione sorge solo circa la Persona assoluta; circa le Persone relative la questione non sorge neanche.

¹³ Per ulteriori precisazioni si veda il mio libro *Questioni dibattute di Teologia/2*, Pont. Univ. Lateranense - Città Nuova, Roma 1978, pp. 133-135.

va. La I^a Persona relativa è principio rispetto alle altre due Persone relative, non rispetto alla Persona assoluta.

Il Dio creatore, in senso completo, è la Persona assoluta, sebbene sia giustificato pensare che la I^a Persona relativa abbia una speciale connessione con l'onnipotenza divina (e che la II^a e la III^a Persona relativa abbiano rispettivamente una speciale connessione con la sapienza divina e con l'amore divino)¹⁴.

La linea per la quale si risale dalle creature contingenti¹⁵ a Dio (Signore di sé, avente il pieno dominio di sé e quindi di tutti gli enti¹⁶) termina alla Persona assoluta, non si prolunga in modo omogeneo risalendo lungo le derivazioni intratrinitarie¹⁷ fino alla I^a Persona relativa. Queste derivazioni intratrinitarie sono, infatti, di natura profondamente diversa rispetto alla derivazione *causale* delle creature dalla Persona assoluta; le derivazioni intratrinitarie, a mio parere, sono soltanto implicazioni reciproche *tra* le Persone relative (si veda appresso). Inoltre, come già ho detto, le derivazioni intratrinitarie non vanno dalla I^a Persona relativa alla Persona assoluta, ma vanno alle altre due Persone relative.

La parola « Dio » significa originariamente la Persona assoluta, poiché è una parola presa dal linguaggio dell'uomo naturale che ignora l'esistenza delle tre Persone relative; ma con una certa analogia è predicabile anche di ciascuna delle tre Persone relative. Nessuna di queste Persone è « Dio » più delle altre.

Di fatto, però, nel N.T. la parola « Dio », oltre ai casi in cui è stata usata per la Persona assoluta, è stata usata molto più per la I^a Persona relativa che per la II^a (e non è mai stata usata per la III^a). Questa diversa frequenza dell'uso non deve meravigliare. La lingua pre-cristiana non forniva termini coniat appositamente per indicare ogni singola Persona relativa; né questi termini sono stati coniat successivamente dai teologi cristiani. Così è avvenuto che per indicare la Persona relativa sono stati usati termini che (eccetto uno: Figlio) originariamente erano utilizzabili per la Persona assoluta: Dio, Padre, Signore, Spirito di Dio, Spirito Santo. Queste parole per sé sono tra loro equivalenti; sono equivalenti a « Dio ».

La parola « Signore », che è stata usata prevalentemente per la II^a Persona relativa¹⁸, nei LXX era usata addirittura per indicare il nome proprio di Dio: Yahweh. Nella espressione « Spirito Santo », usata, se non sbaglio, solo per la III^a Persona relativa, il sostantivo « Spirito » viene precisato dall'aggettivo « Santo » che era considerato dagli Ebrei

¹⁴ Si veda appresso.

¹⁵ Cioè: non aventi il pieno dominio di sé, passive nell'essere, « date » a se stesse.

¹⁶ Cfr il mio libro: *I massimi problemi dell'essere*, Ed. Paoline, Roma, 1977, pp. 77-88.

¹⁷ Le quali, per di più, non sono lineari.

¹⁸ Al punto che da un certo momento in poi la combinazione verbale « nostro Signore Gesù Cristo », con un titolo messianico e uno divino, divenne una combinazione fissa, abituale.

come l'attributo tipico di Dio¹⁹: «santo», *qâdôsh*, esprime che Dio è totalmente superiore e differente da ogni altro essere, onnipotente e altissimo, misterioso e tremendo, infinitamente perfetto, fedele alla promessa.

Passiamo ora a considerare la prova scritturistica data da K. Rahner. A mio parere (conformemente al pensiero più comune degli scritturisti) non è vero che la parola «Dio» o la parola «Padre» viene *sempre* usata (*eccetto in sei casi*) per significare la I^a Persona trinitaria. E' vero, invece, che *spesso* quelle parole sono usate per indicare la I^a Persona trinitaria; ma *spesso* sono anche usate per indicare la Persona assoluta (cioè Dio in quanto uno). Inoltre rimangono numerosi casi incerti.

Le frasi in cui «Dio» o il «Padre» significano chiaramente la I^a Persona relativa sono frasi in cui non compaiono solo «Dio» o il «Padre», ma compaiono con titoli divini anche le altre due Persone relative o almeno una di esse. Sono frasi (o periodi complessi) in cui le tre Persone relative vengono semplicemente connumerate, cioè messe l'una vicino alle altre allo stesso livello, oppure frasi in cui viene indicata una connessione intratrinitaria tra la I^a Persona relativa e le altre.

Tipica connumerazione del Padre, Figlio e Spirito Santo è *Mt* 28,19.

Frequenti sono le connumerazioni di Dio, il Signore Gesù e lo Spirito Santo, come in *Rm* 15,30; *1 Cor* 12,4-6; *2 Cor* 1,21-22; *Ef* 4,4-6; *1 Pt* 1,2. Numerose anche le connumerazioni soltanto di Dio (Padre) e del Signore Gesù, come per es. in molte forme di saluto: *Rm* 1,7; ecc.

Frasi in cui viene indicata una connessione intratrinitaria tra Dio o il Padre e la II^a Persona relativa sono, per es.: «...nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; e nessuno conosce il Padre se non il Figlio...» (*Mt* 11,27; *Lc* 10,22); «Il Logos era presso Dio» (*Gv* 1,1).

Invece è molto probabile che le parole «Dio» o «Padre» significhino la Persona assoluta, secondo la mente di chi le ha pronunciate o scritte, nelle frasi in cui l'azione espressa è *in realtà* compiuta da (o è rivolta a) tutt'e tre le Persone relative in quanto uno.

Questo vale innanzitutto nelle frasi in cui non c'è nessun accenno al Figlio o allo Spirito Santo. Per es. nella predicazione di Gesù: «E' vicino il Regno di Dio» *Mc* 1,14; nelle beatitudini riportate da *Mt* 5,8-9: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. Beati i pacifici perché saranno figli di Dio»; nella preghiera insegnata da Gesù «Padre nostro...» *Mt* 6,9; *Lc* 11,2. Alla Persona assoluta si fa riferimento anche nelle frasi che esprimono una azione di tutt'e tre le Persone relative su Gesù in quanto uomo (ossia sulla natura umana di Gesù): per es. «Dio» ha risuscitato il Cristo (*At* 2,22-24). Ancora alla Persona assoluta si fa probabilmente riferimento nelle preghiere che Gesù in quanto uomo rivolge al Padre: «Abbà, Padre, a te tutto è possibile, allontana da me questo calice! ecc.» *Mc* 14,36. Se, nelle preghiere di Gesù, «Padre» significasse sempre la I^a Persona trinitaria, sarebbe strano che egli come uomo non si fosse mai rivolto allo Spirito Santo.

¹⁹ Maria nel suo cantico dice. «Santo è il suo nome» (*Lc* 1,49).

I casi, poi, di incertezza sono assai numerosi, anche perché è verosimile che spesso lo stesso Autore sacro non ha pensato, non ha avuto chiaro in mente, se intendeva riferirsi alla Persona assoluta o alla I^a Persona relativa. Cioè molti casi sono intrinsecamente indefiniti. Quante volte noi stessi usiamo espressioni di questo tipo senza pensare esattamente a che Persona ci riferiamo!

Comunque consideriamo ancora tre casi.

— « Figlio di Dio ». Nella confessione di Pietro: « Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente » (*Mt* 16,16) e nella domanda del Sommo Sacerdote: « Ti scongiuro, dicci se tu sei il Cristo, il Figlio di Dio! » (*Mt* 26,63) l'espressione « Figlio di Dio » molto probabilmente è solo un titolo messianico e perciò « Dio » indica il Dio del V.T., la Persona assoluta. In vari altri casi, però, il titolo è usato dagli evangelisti²⁰ non tanto per indicare una relazione tra la II^a e la I^a Persona relativa, quanto per dire semplicemente che Gesù è Dio, è « divino »; in tali casi è indefinito se Dio significhi la II^a Persona relativa o la Persona assoluta, poiché ciò non ha importanza per lo scopo. Lo stesso vale per « Spirito di Dio ».

— « Io ascendo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro » (*Gv* 20,17). Gesù « ascende »²¹ come uomo, con la sua natura umana; quindi qui il Padre, Dio, non è solo la I^a Persona relativa, ma anche la III^a e anche la II^a; quindi Dio è la Persona assoluta. Gesù distingue tra « mio » e « vostro » perché la relazione con la Persona assoluta è diversa per lui (che è la II^a Persona relativa) e noi (che siamo persone umane).

— « Così Dio ha amato il mondo da dare il Figlio suo unigenito affinché... » (*Gv* 3, 16). Il Dio che ha amato il mondo non è solo la I^a Persona relativa, ma anche la II^a e la III^a. Quindi qui Dio è, almeno fondamentalmente, la Persona assoluta; e ciò non impedisce che, di fatto, venga inviata una sola delle tre Persone relative. Le frasi in cui probabilmente si parla della Persona assoluta e della II^a e III^a Persona relativa sono parecchie. K. Rahner dice: « Non è in genere concepibile che, nella lingua semplice e chiara del N.T., quando due soggetti sono nominati l'uno accanto all'altro, un soggetto (« Dio ») includa già l'altro (« Cristo ») in ciò che si asserisce immediatamente ed espressamente »²². Non sono convinto della validità di questa osservazione di Rahner.

Lo Spirito Santo come fondamento ultimo dell'amore

F. Bourassa nel suo saggio *La Trinità*, contenuto nell'opera in collaborazione *Problemi e prospettive di Teologia dogmatica*²³, ha esposto

²⁰ Anche in *Gv* 5, 25; 10, 36; 11, 4 è assai probabile che sia stato Giovanni a metterlo sulla bocca di Gesù.

²¹ A prescindere dal senso esatto di « ascendo ».

²² *Saggi teologici*, cit., p. 571.

²³ Karl H. Neufeld (ed.), *Queriniana*, Brescia, 1983.

sinteticamente la sua concezione speculativa sullo Spirito Santo, già ripetutamente trattata in altri precedenti scritti.

F. Bourassa accetta le due tesi tomiste che: 1) « Tutto ciò che è in Dio è Dio » (S. Th. I, 27, 3, ad 2um) per cui in Dio le operazioni si identificano con la sostanza; 2) le tre Persone relative sono relazioni sussistenti.

Invece Bourassa si distacca dal pensiero tomista secondo il quale lo Spirito Santo procede (dal Padre e dal Figlio) come un quasi-operato della volontà. Seguendo piuttosto S. Agostino e ponendosi sulla linea dei lavori di B. Lonergan, l'Autore sostiene che lo Spirito Santo è *l'amore reciproco* del Padre e del Figlio, è *l'amore procedente* dal Padre per il Figlio e dal Figlio per il Padre, è *l'incontro dei due amori*²⁴. Questo Amore procedente è Persona perché: 1) è *sostanziale*, dato che si identifica con la sostanza divina, infatti « Dio è Amore » (1 Gv 4,16); 2) è *relazionale* in quanto è *amore reciproco, nei due sensi*, del Padre e del Figlio. Quindi è una *relazione sussistente*²⁵.

Mi dispiace di non condividere le idee del P. Bourassa, uno studioso che stimo. Innanzitutto a mio parere non è ammissibile che in Dio le operazioni si identifichino con la sostanza: le operazioni non sono sostanza. E questo è particolarmente chiaro per le operazioni divine che hanno come termine realtà contingenti: tali operazioni sono libere, potrebbero non esserci, invece la sostanza divina è necessaria, non può non essere. Neppure condivido l'affermazione che le Persone relative sono relazioni sussistenti; mi pare più esatto dire che le Persone divine sono diversi modi di sussistere dell'unica Persona assoluta, modi tra loro essenzialmente relativi. Più in breve direi che le Persone relative sono « sussistenti relativi ».

Venendo poi al tema centrale della trattazione, lo Spirito Santo, non penso che lo Spirito Santo sia *l'amore reciproco* del Padre e del Figlio, perché: 1) *l'amore* è un'operazione, non una realtà sostanziale²⁶, 2) *l'amore* è comune alle tre Persone; anzi non solo l'operazione ma anche la capacità di amare è comune.

Per cogliere la caratteristica propria, costitutiva, di ciascuna delle tre Persone relative bisogna *risalire più a monte* (o, se si preferisce, *bisogna andare più a fondo, più alle origini*) delle operazioni e anche delle capacità di tali operazioni, poiché sia le operazioni, sia le capacità di operazioni sono comuni.

Dalla Rivelazione appare che la I^a Persona ha *una particolare connessione con l'onnipotenza o dominio efficiente di Dio*, che la II^a Persona ha *una particolare connessione con la conoscenza di Dio* e che la III^a

²⁴ *Op. cit.*, p. 368.

²⁵ *Op. cit.*, p. 369.

²⁶ La frase di S. Giovanni « Dio è amore » non significa necessariamente che l'amore divino si identifica con la sostanza divina. Penso che quella frase significhi: « Dio ha un infinito amore ed è il fondamento ultimo di ogni amore; l'amore è il vertice delle perfezioni divine ».

Persona ha una particolare connessione con l'amore di Dio²⁷. Per questo motivo, mentre la Persona assoluta può essere qualificata come *Persona Essere*, le tre Persone relative possono esser qualificate rispettivamente come: *Persona Onnipotenza* (o *Persona Potenza* o *Persona Dominio efficiente*²⁸), *Persona Sapienza*, *Persona Amore*.

Tuttavia non si può ammettere semplicemente che la I^a Persona sia la potenza divina, la II^a Persona sia la sapienza divina, e la III^a Persona sia l'amore divino, poiché tutt'e tre le Persone sono potenti, sapienti, amanti. La potenza, la sapienza e l'amore sono comuni alle tre Persone, non sono ciascuna la caratteristica di una sola Persona.

Perciò ho proposto la seguente ipotesi: La caratteristica propria (costitutiva) della Persona Potenza consiste nell'essere il *fondamento ultimo di ogni potenza divina e creaturale*; la caratteristica propria (costitutiva) della Persona Sapienza consiste nell'essere il *fondamento ultimo di ogni conoscenza divina e creaturale*; la caratteristica propria (costitutiva) della Persona Amore consiste nell'essere il *fondamento ultimo di ogni amore divino e creaturale*.

In altra forma: Tutt'e tre le Persone relative sono potenti, conoscenti e amanti; ma solo la I^a Persona è il fondamento ultimo del *potere*, solo la II^a Persona è il fondamento ultimo del *conoscere*, solo la III^a Persona è il fondamento ultimo dell'*amare*.

Secondo una sentenza già proposta da S. Agostino e poi sviluppata da S. Tommaso, l'essenza (o l'essere) divino è il fondamento ultimo della possibilità di ogni ente e di ogni perfezione. Questa sentenza costituisce il punto di partenza dell'ipotesi sopra esposta; tale ipotesi rappresenta, rispetto alla sentenza filosofica, uno sviluppo fatto alla luce della Rivelazione.

Si noti che i fondamenti ultimi del dominio, della conoscenza e dell'amore sono *sostanziali* (si identificano con la divina sostanza) e *stanno a monte* rispetto alle capacità di dominare, di conoscere e di amare, le quali sono comuni alle tre Persone relative²⁹.

²⁷ Tutta la presente questione è stata già trattata, più ampiamente, in *Questioni dibattute di Teologia/2*, cit., pp. 107-123.

²⁸ Nel libro *Questioni dibattute di Teologia/2* ho usato per la I^a Persona relativa anche la qualifica *Persona Principio dell'Essere*, però ora penso che sia meglio evitare tale qualifica perché potrebbe far sorgere l'equivoco di considerarla come Principio della Persona Essere (cioè della Persona Assoluta), mentre la I^a Persona relativa è principio solo rispetto alle altre due Persone relative.

²⁹ In *Questioni dibattute di Teologia/2* alle pp. 119-121 ho trattato delle processioni presentandole come «implicazioni», nel senso che la II^a Persona presuppone o implica la I^a, e la III^a presuppone o implica la I^a e la II^a. Lì ho tralasciato di dire esplicitamente che tra le tre Persone relative vigono, sotto un altro aspetto, anche le implicazioni inverse o reciproche, nel senso che la I^a Persona richiede o implica la II^a, e la I^a e la II^a richiedono o impli-

L'azione santificatrice dello Spirito Santo

Nella S. Scrittura e nei Padri si parla spesso dell'azione santificatrice dello Spirito Santo. Questa attribuzione dell'azione santificatrice allo Spirito Santo è solo un'appropriazione o è una vera proprietà?³⁰. Tale «*vexata quaestio*» coincide con l'altra: nella S. Scrittura e nei Padri vien spesso detto che lo Spirito Santo inabita nell'anima dei giusti. Questa attribuzione dell'inabitazione allo Spirito Santo è solo un'appropriazione o è una vera proprietà³¹? Ho già trattato questo argomento in *Questioni dibattute di Teologia/2* alle pp. 163-186 dove ho esposto e discusso il pensiero di D. Petau (il Petavio), P. Galtier, H. Mühlen e G. Leblond.

Qui intendo esporre alcune osservazioni speculative e alcune considerazioni suggeritemi dalla lettura del recente libro di Y. Congar: *Credo nello Spirito Santo*³².

L'ipotesi di una speciale azione efficiente propria dello Spirito Santo nella produzione della grazia nel giusto si presenta, almeno a prima vista, come in contrasto col principio «*In Dio le operazioni ad extra sono comuni alle tre Persone*», ossia «*Dio opera ad extra in quanto uno*». Questo principio teologico coincide con l'affermazione filosofica che «*Tutti gli enti contingenti e tutte le loro operazioni sono intrinsecamente ed essenzialmente dipendenti dall'Ente assoluto, che è unico*».

La precedente affermazione implica che l'Ente assoluto è l'*unica suprema causa efficiente*, ma non implica che l'Ente assoluto sia l'unica causa possibile e che gli enti contingenti non possano essere vere cause efficienti. Anche gli enti contingenti possono essere vere cause efficienti e la loro azione è distinta dall'azione di Dio tanto quanto il loro essere è distinto dall'essere di Dio. L'azione di un ente contingente è, sotto un certo aspetto, tutta dell'ente contingente e, sotto un altro aspetto,

cano la III^a. I motivi, però, di queste implicazioni inverse sono indicati nello stesso libro alle pp. 115-116. Si veda anche il mio libro *I massimi problemi dell'essere*, Ed. Paoline, Roma, 1977, alle pp. 78-79 e 151-153.

³⁰ Dire che è una «*proprietà*» o un «*proprio*» significa dire che lo Spirito Santo ha una azione santificatrice *speciale*, che le altre due Persone non hanno.

³¹ Le due questioni coincidono perché la S. Scrittura e i Padri quando parlano di *inabitazione* intendono parlare di una *presenza per agire*, cioè per *santificare*, cioè per produrre nel giusto quella specialissima realtà che è la grazia santificante soprannaturale. S. Tommaso dice anche che Dio è presente nell'anima del giusto come il conosciuto è presente nel conoscente e l'amato è presente nell'amante. Ciò è vero e si realizzerà in pieno nella visione beatifica. Però non mi pare che la S. Scrittura e i Padri facciano in genere riferimento a questo tipo di presenza; essi fanno riferimento ad una presenza di Dio nel giusto per agire in lui, un po' come la presenza di Dio nel profeta per fargli dire tutto quello che Egli, Dio, vuole. Nella S. Scrittura c'è spesso anche un certo antropomorfismo perché si suppone che Dio per agire deve *andare e divenir presente*.

³² 3 voll., Queriniana, Brescia, 1981, 1982, 1983. Tit. orig. *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1979, 1980.

tutta di Dio. La relazione tra questi due diversi aspetti è per noi estremamente misteriosa; possiamo dire che un ente contingente ha un'azione *subordinata* all'azione dell'Ente assoluto.

Dunque il fatto che Dio uno sia l'unica causa suprema efficiente non impedisce che gli enti contingenti possano avere una causalità efficiente *propria*, subordinata alla causalità di Dio uno.

Per lo stesso motivo, il fatto che Dio uno sia l'unica causa suprema efficiente non ha impedito che la II^a Persona relativa abbia potuto avere, mediante la natura umana assunta, una causalità efficiente *propria*³³, subordinata alla causalità di Dio uno. Si noti bene: questa causalità subordinata è *propria* della II^a Persona relativa, non solo della natura umana, perché il principio delle operazioni è *la persona*: o ha agito il Verbo o non ha agito nessuno (cioè non c'è stata nessuna azione di Gesù; il che è contro i fatti).

Per lo stesso motivo, il fatto che Dio uno sia l'unica causa suprema efficiente *forse* non rende impossibile che la III^a Persona relativa abbia nell'opera della santificazione degli uomini una causalità efficiente *propria*, subordinata alla causalità di Dio uno. In altra forma, a me pare che *forse* il principio « In Dio (in quanto causa suprema efficiente) le operazioni *ad extra* sono comuni » non si oppone a che lo Spirito Santo possa avere una speciale causalità *propria* subordinata.

La causalità speciale dello Spirito Santo, che a-priori non mi sembra impossibile, non mi pare, però, che abbia a proprio favore chiari dati rivelati scritturistici, patristici e magisteriali. Infatti, se è vero che più spesso l'azione santificatrice è attribuita allo Spirito Santo, è pur vero che altre volte è attribuita a tutt'e tre le Persone relative o è attribuita solo alla I^a o solo alla II^a o alla I^a e alla II^a insieme o alla II^a e alla III^a insieme. Ci sono in pratica tutte le possibili combinazioni.

Y. Congar simpatizza per la sentenza di una speciale azione santificatrice propria dello Spirito Santo e, in fondo, tutti i tre volumi della sua opera si giustificano solo se si attribuisce allo Spirito Santo tale speciale azione propria. Riguardo alla asserzione di P. Galtier che nega una speciale presenza dello Spirito Santo, Congar dice che « forse è troppo netta »³⁴.

Senonché lo stesso Congar riporta nel I^o volume dell'opera citata un lungo elenco di testi, *presi dal solo S. Paolo*, in cui la stessa operazione una volta è attribuita a Cristo e un'altra volta allo Spirito Santo. Riporto questo interessante elenco:

Perché diventiamo in lui (Cristo) giustizia di Dio: *2 Cor 5,21* Giustizia, pace e gioia nello Spirito santo: *Rom 14,17*

Giustificati nel Cristo: *Gal 2,17* Giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio: *1 Cor 6,11*

³³ Non comune alla I e alla III Persona.

³⁴ *Op. cit.*, vol. II, p. 100.

| | |
|--|--|
| Coloro che sono nel Cristo Gesù... Se Cristo è in voi. <i>Rom</i> 8,1 e 10 | Voi non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi: <i>Rom</i> 8,9 |
| Rallegratevi nel Signore: <i>Fil</i> 3,1 | Gioia nello Spirito santo: <i>Rom</i> 14,17 |
| L'amore di Dio in Cristo Gesù: <i>Rom</i> 8,39 | Il vostro amore nello Spirito <i>Col</i> 1,8 |
| La pace di Dio custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù: <i>Fil</i> 4,7 | Giustizia, pace e gioia nello Spirito santo: <i>Rom</i> 14,17 |
| Santificati nel Cristo Gesù: <i>1 Cor</i> 1,2 e 30 | Un'oblazione santificata dallo Spirito santo: <i>Rom</i> 15,16; confrontare con <i>2 Tess</i> 2,13 |
| Parlare nel Cristo: <i>2 Cor</i> 2,17 | Parlare nello Spirito: <i>1 Cor</i> 12,3 |
| Ripieni del Cristo: <i>Col</i> 2,10 | Ripieni dello Spirito: <i>Ef</i> 5,18 |
| Un solo corpo in Cristo: <i>Rom</i> 12,5 e Battezzati in Cristo: <i>Gal</i> 3,27 | Battezzati in un solo Spirito per essere un solo corpo: <i>1 Cor</i> 12,13 |
| In lui(Cristo) essere tempio santo nel Signore: <i>Ef</i> 2,21 | Per diventare una dimora di Dio nello Spirito: <i>Ef</i> 2,22 |

Molti testi uniscono nello stesso enunciato, il Cristo e lo Spirito: *1 Cor* 6,11; 12,13; *Rom* 9,1.

Tuttavia alle pp. 112-113 del II^a vol. Congar scrive: « Ci sono però delle cose che s. Paolo dice del Cristo e che non direbbe dello Spirito: non soltanto, è chiaro, tutto quello che Gesù ha fatto nella sua umanità, ma anche alcune situazioni della vita del cristiano. Paolo non direbbe che siamo tempio del Cristo — anche se il Cristo abita in noi per la fede: *Ef* 3,17; né direbbe che siamo membra dello Spirito santo ».

Dunque S. Paolo non direbbe che « siamo tempio del Cristo ». Veramente, se con ciò si intendesse provare una relazione col giusto *propria* dello Spirito Santo e *non* di Cristo, mi pare che l'argomentazione sarebbe assai debole, direi inconsistente. Già a-priori sarebbe ingiustificato pretendere che, se non c'è nessuna proprietà di una certa Persona, ad ogni espressione riguardante quella Persona debba corrispondere un'espressione esattamente uguale riguardante ciascuna delle altre due Persone. Inoltre la S. Scrittura dice che siamo « tempio di Dio » (*1 Cor* 13,16; *2 Cor* 6,16) e innumerevoli volte parla della presenza in noi di Cristo; lo stesso Congar accenna alla frase di Paolo in *Ef* 3,17: « che Cristo abiti mediante la fede nei vostri cuori »; il contenuto di tutte queste frasi, che affermano una presenza di Cristo in noi, *non differisce in niente* da quello della possibile frase: « Voi siete tempio del

Cristo». Penso che S. Paolo, se gli fosse venuta in mente, avrebbe con tutta calma scritta la frase: «Voi siete tempio del Cristo».

Un'ultima osservazione. I sostenitori della speciale inabitazione dello Spirito Santo pensano che questa sentenza sia particolarmente bella. Io non vedo (almeno perché non lo percepisco) perché debba essere più bella della sentenza della inabitazione di tutt'e tre le Persone divine, secondo il loro rispettivo ordine di implicazione intratrinitaria. Non vedo perché non debba costituire una bellezza anche la inabitazione alla pari del Padre e del Figlio.

In conclusione, non vedo argomenti di una certa forza né a favore, né a sfavore, dell'ipotesi di una causalità efficiente *propria* (subordinata) dello Spirito Santo nella nostra santificazione.

« *Ad maius Dei gaudium* »

Per lungo tempo la teologia cattolica è stata in varie questioni dominata dalla tesi filosofica che Dio non può essere in nessun modo influenzato dalle creature e che quindi, per esempio, Dio non può avere gioie e dolori a motivo del comportamento delle creature.

L'argomentazione in favore di quella tesi filosofica è che Dio è l'assoluto Signore di sé stesso, ha il pieno dominio di se stesso, e quindi non può subire influssi dalle creature; perché tali influssi costituirebbero una imposizione, un subire, cioè un non-dominio di sé.

Tale argomentazione ha innegabilmente un fondo di verità, tuttavia è anche innegabile che nella S. Scrittura e nella predicazione della Chiesa viene ripetutamente affermato che Dio gioisce per l'amore delle sue creature e per la loro conversione dal male al bene, così come viene adolorato dai loro peccati.

La soluzione di questo problema penso che sia la seguente. Dio, che ha il totale dominio di sé e di tutto l'essere, non può subire da nessun altro ente imposizioni *totali, radicali*, cioè imposizioni che non dipendano in nessun modo, neanche *in radice*, da lui stesso. Però non è chiaramente assurdo che possa subire imposizioni *non-radicali*, cioè imposizioni che *in radice* dipendano e siano state volute da lui.

Ho già trattato ampiamente tale questione in altri scritti³⁵; qui intendo aggiungere due altre osservazioni.

— Il pensiero che noi non potessimo dare vere gioie a Dio, ha fatto evitare in vari casi le espressioni del tipo «dar gioia» a Dio e ha fatto preferire le espressioni del tipo «dar gloria o lode o onore» a Dio, in quanto la gloria, la lode, l'onore si presentano come qualcosa di più *estrinseco* della gioia. Per questo motivo, penso, S. Ignazio di Loyola ha preso come motto dell'Ordine da lui fondato: «Ad maiorem Dei glo-

³⁵ Ne *I massimi problemi dell'essere*, cit., pp. 320-323 e nell'articolo *Immutabilità e mutabilità di Dio*, in *Asprenas*, 1981, 1, 57-75.

riam », non « *Ad maius Dei gaudium* » o « *Ad maiorem Dei felicitatem* »³⁶. Penso che questi ultimi due motti siano migliori del primo, anche se non credo affatto che il primo verrà cambiato, per ovvi motivi storici.

— Una critica che gli anti-molinisti fanno ai molinisti è che nella concezione di Molina gli atti liberi delle creature sono *cause* della conoscenza divina e questo non è ammissibile perché Dio non può subire imposizioni dalle creature. Fino a poco tempo fa i molinisti, che in genere accettavano tutta l'impostazione filosofica tomista, rispondevano ricorrendo ad una pseudo-scappatoia dicendo: « No, gli atti liberi della creature sono solo *condizioni* della conoscenza divina, non cause ».

A mio parere il sistema di Molina rimane tutt'ora come il sistema che meglio riesce a spiegare insieme la libertà degli atti umani e l'infallibile provvidenza divina, ma penso, e ho sempre pensato, che gli atti liberi delle creature siano vere *cause* della conoscenza divina e costituiscano delle imposizioni per Dio. Questo però non è assurdo perché non sono per Dio imposizioni *totali, radicali*, ma imposizioni *radicalmente dipendenti* da Dio, poiché Dio stesso le ha volute *in radice*. Dio ha un tale dominio da poter anche crearsi esseri che liberamente scelgano di amarlo o di odiarlo.

³⁶ Ovviamente si tratta di una gioia o di una felicità del tutto secondaria rispetto alla felicità intratrinitaria.