

«Quaestiones de Trinitate» All'alba del terzo millennio

Piero Coda

Pontificia Università Lateranense (Roma)

0. *Da dove* partire per pensare teologicamente, nel contesto culturale odierno, la Trinità? e *verso dove* puntare lo sguardo?

Il '900 è stato un secolo decisamente trinitario, per la teologia. Era dagli accessi di battiti e conflitti che hanno portato ai dogmi dei primi Concili ecumenici, dalle grandi sintesi patristiche di Agostino per i Latini e Massimo il Confessore per i Greci, dalle superbe cattedrali dell'*intellectus fidei* di Tommaso e Bonaventura nel Medioevo, che la teologia non aveva più così brillato di luce trinitaria. Salvo qualche rara eccezione: come Rosmini nell'800. Nella modernità, la Trinità vive nella mistica ed è pensata (in forma spesso arrischiata) nella filosofia.

I tre maggiori teologi del '900 – uno per ciascuna delle principali tradizioni ecclesiali – Karl Barth per la riforma, Sergej Bulgakov per l'ortodossia, Hans Urs von Balthasar per il cattolicesimo, sono, o almeno intenzionalmente vogliono essere, trinitari da cima a fondo, nel loro teologare. C'è in loro la volontà di far presente l'originalità della rivelazione cristiana, il suo punto focale incandescente e irriducibile, nella fedeltà creativa a 2000 anni di esperienza di fede e di tradizione teologica, ma insieme accogliendo con serietà sfide e linguaggi della mistica e della filosofia moderna.

Ma la partita appare del tutto aperta. Senza nulla togliere ai loro meriti (che cosa sarebbe, oggi, senza di essi, la teologia trinitaria?), bisogna riconoscere che due acuminati pungoli lavorano ai fianchi la teologia: da un lato, la crisi del linguaggio metafisico, sia esso quello dell'essere sia esso quello della soggettività che, in fin dei conti, ancora innerva l'imponente riflessione di questi maestri del '900 teologico; e, dall'altro, il *novum* epocale del confronto con le tradizioni religiose e di pensiero dell'Oriente, che dicono Dio, l'essere e l'uomo in linguaggi differenti dal *lógos* greco e dalla *pístis* ebraico-cristiana.

Dunque, *verso dove* guardare? Penso che occorra guardare avanti, con coraggio.

Senza obliare ciò che sta dietro e ci sostiene, non c'è dubbio, ma senza più potercene accontentare. Ma per guardare avanti occorre guardare ancora una volta all'origine e al centro, all'*ephápax*, l'una-volta-per tutte, di Gesù Cristo. Accade che Egli, per la teologia, è come per Maria di Magdala, il primo giorno dopo il sabato: è riconosciuto solo quando ci si volta indietro verso di Lui che chiama per nome, trovandoselo così di fronte agli occhi presente, senza al contempo poterlo però trattenerlo: perché Egli si sottrae, e non c'è che da desiderare e attendere il suo avvento (cf. Gv 20,11-18).

Con questa libertà responsoriale e desiderante, essenziale alla teologia come a ogni autentica disciplina del pensare, vorrei cercare di accogliere e dire la Trinità muovendo da alcune quaestiones disputatae. Scusandomi per la frammentarietà del discorso, ma sperando che essa valga a testimoniare della sincerità e della fatica della *fides quaerens intellectum*.

1. *Quaestio prima: qual è l'accesso alla Trinità* – la via, il *méthodos*? M'interrogo come teologo e in quanto teologo. La risposta ce la dovrei avere bella e confezionata in tasca, potrebbe sembrare: la fede. Ma che cos'è la fede?

In realtà, l'accesso alla Trinità è il caso serio della fede: perché la fede è via a Cristo, e Cristo è via alla Trinità. Con ciò voglio dire due cose.

Innanzitutto, che di Trinità, nel senso cristiano della parola, non ne posso parlare prescindendo da Cristo: il monoteismo ebraico e quello islamico, ad esempio, non possono né assolutamente vogliono parlare di Trinità proprio perché, pur comprendendosi anch'essi come rivelazioni dello stesso Dio di Abramo e pur riconoscendo, rispettivamente, l'attesa del Messia e il significato profetico di Gesù, non riconoscono lui, Gesù di Nazareth, come il Figlio di Dio, meglio detto: come Dio Figlio. Qui è il punto cruciale e discriminante.

Ma allora ecco un'ulteriore domanda: la verità del Dio Figlio corrisponde alla coscienza di Gesù Cristo?

«Io e il Padre siamo uno (*én*)» (Gv 10,30). Quest'affermazione del Gesù giovanneo sintetizza la coscienza di Gesù, testimoniata – nelle narrazioni evangeliche – dalla novità eccedente della sua *exousía*, la sua singolare autorevolezza, e insieme dalla sua radicale dedizione al volere del Padre a favore degli uomini, che culminano nel paradosso del «perdere la vita per trovarla» (cf. Mc 8,35; Gv 10,17-18): la crocifissione/risurrezione. Tra Dio (il Padre) e Gesù c'è distinzione, sempre: che significa alterità (Io e il Padre) e pluralità (*noi siamo*). E simultaneamente c'è unità: l'*én* giovanneo lo esprime in una forma che più forte e perentoria non si potrebbe pensare.

È proprio questa tensione esistenziale – nel senso che si dispiega drammaticamente – a dare senso a tutta la vicenda di Gesù: dal battesimo al Giordano, al battesimo del-

la croce e dell'abbandono. La cifra della distinzione e la chiave di manifestazione e realizzazione dell'esser-uno è la stessa: *la libertà di Gesù*. Vocazione, decisione e tentazione: dal soggiorno nel deserto alla preghiera al Getsemani, lo stanno a testimoniare. Sino all'ora della solitudine da Dio, gridata nell'abbandono e vittoriosamente attraversata nella fede dell'unità con Lui, manifestata escatologicamente nella risurrezione.

Di qui la seconda cosa che intendo sottolineare, dicendo che la Trinità è il caso serio della fede: alla Trinità, come verità toccata con l'anima e gustata nello Spirito, verità sempre più grande e sempre al di là, non posso aver accesso se non nella fede *di* Cristo nel Padre, che dischiude l'evento della fede *in* Cristo (in cui io stesso vivo in Cristo e Cristo vive in me), come accesso al Padre. Non ho detto – si badi – “non posso pensarla”, la Trinità: ciò è certo possibile, in qualche misura, e persino fecondo, fuori della fede esplicita in Cristo. Ma ho detto: non posso *averne esperienza*. L'esperienza che comunica, nello Spirito, Gesù stesso, riconosciuto come il Figlio. Avendo ben chiaro che la fede *di* Cristo non solo attua ma anche trascende la fede esplicita e professata *in* Cristo.

Due affermazioni del Gesù giovanneo, pronunciate nei discorsi dell'ultima cena, esprimono tutto ciò con concisa evidenza, il primo nella forma della conoscenza della fede, il secondo nella forma del dono della grazia: «in quel giorno (il giorno dell'innalzamento sulla croce) voi contemplerete (*theoreîte*) che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (14,20); «Padre, voglio (il verbo usato è forte: *thélo*) che anche quelli che mi hai dato siano dove sono io, affinché contemplino (*theorôsin*) la mia gloria, quella che mi hai dato; poiché tu mi hai amato prima della creazione del mondo» (17,24).

Lo stesso rapporto di libertà nell'esser-uno che Gesù vive col Padre, conquistandolo sino in fondo e una-volta-per tutte nella consegna di sé sulla croce, è vissuto, per la fede, nel rapporto tra Gesù e coloro che il Padre gli ha dato e, in Gesù, è da questi ultimi vissuto con il Padre. Il *dove* di Gesù è l'esser-uno nel Padre e il *dove* dei discepoli è l'esser-uno in Cristo e, per lui, nel Padre. La fede, dunque, è partecipazione allo stesso evento che Gesù esprime nel «io e il Padre siamo uno». E dunque è grazia ed è libertà. Vocazione, decisione, tentazione.

E ciò esprime e presuppone a un tempo la *presenza* attuale, la contemporaneità alla fede, anzi la contemporaneità suscitatrice della fede, di Gesù Cristo risorto. «Dove sono due o più riuniti nel mio nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (Mt 18,20); «Questo è il mio corpo che è per voi (...) questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo ogni volta (...) *eis tèn emèn anàmnesis*», in quella memoria di me – potremmo tradurre – che è evento ed è vita (1 Cor 11,24-25).

La Trinità, in realtà, è il caso serio della fede cristiana perché esprime il che cos'è della fede stessa: il suo esser-donata e il suo esser-ci, il suo atto e la sua verità, *fides qua e fides quae*.

2. *Quaestio secunda*: se questo – la fede di Cristo nel Padre e la fede in Cristo dei discepoli – è l'accesso, *la Trinità è verità solo antropologica o anche, e originariamente, teo-logica?* In altre parole: la Trinità è il Nome di Dio (quello rivelato da Cristo, secondo la sua parola: «Padre ho fatto conoscere loro il tuo Nome e lo farò conoscere», Gv 17,26), oppure è semplicemente il nome del nostro rapporto con Dio, o meglio, del rapporto di Dio con noi? Dio si mostra (e liberamente si determina) come Trinità solo nella creazione e nella rivelazione, e dunque è Trinità in modo provvisorio e temporale; o lo è in sé, da sempre e per sempre?

In fin dei conti, ci chiediamo se nella fede è possibile parlare e parlare con senza-trezza dell'in-sé di Dio; o se piuttosto egli non sia al di là della nostra portata e della sua manifestazione trinitaria. In modo ancora più radicale: ci chiediamo se non siamo chiamati a superare anche la Trinità, per attingere l'essere *ab-solutus* – e cioè svincolato da qualunque relazione e indifferente rispetto ad essa – di chi, appunto, è per essenza l'Assoluto? Teologia, mistica e filosofia hanno preso posizioni diverse rispetto alla questione cruciale. Basti ricordare la lotta corpo a corpo tra rivelazione e apofasi, tra via affermativa e via negativa, in Dionigi l'Areopagita, Scoto Eriugena, Meister Eckhart, Nicolò Cusano, Schelling...

La *traditio* cristiana, nel filone dogmatico e mistico che, a partire da Ireneo di Lione nel secondo secolo e sino ad oggi, è stato recepito dalla Chiesa come espressione fedele dell'evento di Gesù Cristo, pur nella legittima pluralità delle sue forme, offre in proposito due criteri fondamentali.

Il primo concerne l'intrascendibilità – non solo nel conoscere ma nell'essere stesso – della relazione con Dio e in Dio come *relazione personale*, e quindi libera, tra il Padre e il Figlio (e noi in Lui) nello Spirito Santo. Il che significa che, teologicamente, non si dà un prima e un dopo o un fondo o abisso da cui scaturisca e verso cui venga risucchiata la Trinità. Dio si rivela e si comunica così com'egli è. La fede trinitaria ha una portata essenzialmente realistica. «*Actus fidei* – dice lapidariamente Tommaso d'Aquino – *non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» (*S.Th.*, II-II, 1, 2, ad 2).

Il secondo criterio è di carattere cristologico ed è espresso nel Concilio di Calcedonia (del 451): Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo, consustanziale (*omoousios*) a Dio nella divinità, e consustanziale (*omoousios*) a noi nell'umanità, senza separazione e senza confusione. In fondo, anche se su di un altro piano, si tratta della stessa dinamica di alterità nell'unità di cui già si è detto per il rapporto tra il Padre e il

Figlio. Il prologo del quarto vangelo lo esprime con una densa sequenza di affermazioni che sarà decisiva nell'illuminare il cammino, irto di ostacoli, che porta a Calcedonia. Al versetto 1 si legge: «In principio era il Verbo, e il Verbo era verso il Dio, e Dio era il Verbo»; e al versetto 14: «e il Verbo divenne carne e pose la sua tenda in mezzo a noi, e vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre»; e, ancora, al versetto 18: «Dio nessuno l'ha mai visto: [e qui due lezioni diverse] il Figlio unigenito [o meglio] l'unigenito Dio, che è verso il seno del Padre, lui lo ha rivelato».

La distinzione/unità tra Dio (il Padre o "il" Dio nel linguaggio del Nuovo Testamento) e Gesù, in altri termini, rimanda ed esprime la distinzione/unità originaria tra Dio e il Verbo. È a partire da qui che si gioca la teologia trinitaria.

3. Ci troviamo così di fronte alla quaestio terza, che possiamo articolare in due domande.

Innanzitutto: *corrisponde* la prospettiva espressa nel prologo del quarto vangelo, e poi sviluppata dalla tradizione dogmatica, *alla coscienza di Gesù?* e al suo evento che si compie nella crocifissione/risurrezione? o è frutto di un'indebita ellenizzazione o gnosticizzazione – come s'è rimproverato alla teologia cristiana?

Da qui la seconda domanda: la grande costruzione della *metafisica trinitaria* che, soprattutto in Occidente, ha occupato la teologia da Agostino a Tommaso a Rosmini, e che nella filosofia della modernità ha abbandonato il linguaggio dell'essere per assumere quello del soggetto e della libertà, rispettivamente in Hegel e in Schelling, *quanto ha espresso e/o quanto ha tradito l'evento originario della rivelazione in Gesù Cristo?*

Circa la prima domanda, rispondo che è costitutivo dell'evento della fede l'accesso a quelle che l'apostolo Paolo nella 1 Cor chiama «tà *báthe tou Theou*, gli abissi di Dio» (2,10). Val la pena rileggere l'intenso e a mio avviso decisivo passo paolino: «Sta scritto: *Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore d'uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano* (troviamo qui una libera combinazione di Is 64,3, Ger 3,16 e dell'*Apocalisse di Elia*). Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche gli abissi di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito (*en lógois didaktóis pneúmatos*), esprimendo cose spirituali in termini spirituali. (...) perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito (...) Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da po-

terlo dirigere? Ora, noi abbiamo il pensiero (*noûs*) di Cristo» (1 Cor 2,9-16).

Ciò che rende possibile, anzi attuale, l'accesso alle profondità del mistero di Dio, non con arrogante e vana avidità gnostica, ma nel dono della sapienza e del discernimento dello Spirito, è la partecipazione gratuita al *noûs* di Cristo, per mezzo dello Spirito. Se Dio non si fosse detto umanamente – nella sua Parola – in Cristo, non potremmo conoscere le sue profondità. Cristo è la Parola che Dio dice di Sé a noi: Parola detta in linguaggio umano, nella carne e nella mente di Cristo, ma per ciò che è in sé, la Parola di Dio.

È in questa prospettiva, dunque, che il prologo del quarto vangelo, con linguaggio mistico e insieme narrativo, disloca temporalmente l'*arché* in cui Dio dice la sua Parola – che è Lui stesso in quanto espresso – e che è l'origine, la vita e la forma, il destino di tutto ciò che Dio dice e fa al di là di Sé stesso (nella creazione); e l'evento puntuale e impreveduto (per noi, ma da sempre voluto da Dio) della Parola che diventa carne nella pienezza del tempo, in Gesù Cristo, per rivelare il volto del Padre e compiere il disegno della creazione. È intrinseco e persino essenziale alla logica della fede cristologica la distinzione tra la Parola che è Dio in Sé, e la Parola che si fa carne, che è la stessa Parola di Dio, la Parola che è Dio, ma in altra forma d'essere – la carne umana –, senza che ciò contraddica la sua originaria condizione d'essere – il dimorare nell'*arché* presso Dio. Essendo assolutamente chiaro che è solo la Parola fatta carne, Gesù Cristo, che guida e introduce, per la grazia dello Spirito, negli abissi inesauribili del mistero di Dio, rivela appunto dalla Parola che è Dio.

Nicea e Calcedonia vogliono difendere questa verità, a tutti i costi, contro il pericolo (Ario) di riassorbire la Parola che si è fatta carne: o, al di là, nell'Uno senza distinzione che proprio in quanto tale, quando dice la Parola, non può dire sino in fondo Sé stesso, ma un suo semplice e depotenziato riflesso; o, al di qua, nella carne dell'uomo Gesù, semplicemente abitata o esternamente assunta quale simbolo provvisorio della Parola di Dio detta a noi. Per far ciò il dogma usa il linguaggio greco dell'*ousía*, la sostanza una, e dei *prósopa* o *hupostáseis*, le persone distinte. Certamente rielaborando dal di dentro tali categorie che la Scrittura non conosce, ma al tempo stesso correndo il rischio di presupporre, almeno in parte, un'ontologia del divino già data, già conosciuta, al linguaggio "spirituale" per dire Dio che si rivela in Cristo, e che appunto ci è da Dio comunicato nel suo Spirito.

Risponderei allora in questi termini alla seconda domanda che mi ero posto: la grande metafisica trinitaria, classica e moderna, quanto ha espresso e/o quanto ha tradito l'evento trinitario rivelato in Cristo? Quella classica, in obbedienza alla novità dell'evento, ha risignificato la metafisica greca, parlando, ad esempio, con Agostino, della relazione che in Dio non si predica secondo l'accidente (*De Trinitate*, V); e più

arditamente, con Tommaso, della relazione che in Dio è identica all'essenza (S.Th., I, 29, 4): ma lo ha fatto lasciando sullo sfondo, il luogo rivelativo che in Gesù dice la verità della sua relazione filiale col Padre: la libertà dell'amore spinta sino all'esperienza drammatica dell'abbandono. Quella moderna, invece, con Hegel ha voluto centrare il significato ontologico del *verbum crucis*, ma sacrificando sull'altare del pensiero razionalistico la distinzione tra la Parola che è Dio e la Parola che si fa carne e, in definitiva, l'alterità tra il Padre e il Figlio e tra Dio e la creazione; e, con Schelling, se ha intuito la trascendenza assoluta della libertà sulla natura e sulla rivelazione di Dio, l'ha posta però in un'antecedenza originaria rispetto allo spazio dischiuso dal libero ed eterno Evento di Dio come Amore tripersonale.

4. Da qui una quarta *quaestio*, a mio avviso decisiva per la teologia oggi: come *contemplare e dire* l'esser-uno di Dio, il Dio Uno, l'essere-Dio di Dio, a partire dalla rivelazione di Gesù Cristo e dall'essere-in-Cristo? Da un lato, certo, non si può semplicemente premettere un *De Deo Uno* già in sé concluso alla rivelazione trinitaria (come è stata tentata di fare la metafisica trinitaria nella teologia classica, almeno in Occidente); né risolvere apofaticamente il *De Deo Trino* in un *De Deo Uno* assolutamente in-dicibile, perché Dio si mostra per chi egli è nella rivelazione trinitaria; ma, d'altro lato, non si può intendere l'esser-uno di Dio soltanto come "unificazione", e cioè come il risultato delle relazioni dei Tre dispiegate, al culmine, nella pasqua (come è stato tentato di fare tanto personalismo trinitario del '900, in reazione ai precedenti modelli e subendo il fascino della Trinità ripensata dalla filosofia del soggetto e della libertà): sarebbe troppo poco, perché in tal modo non è garantita ed espressa l'unità e la trascendenza dell'essere di Dio in quanto Dio.

In altre parole: non si può presupporre un'ontologia o una me-ontologia definitiva dell'essere Uno di Dio alla sua rivelazione in Gesù Cristo, anche se ovviamente si dà una conoscenza umana del mistero di Dio previa a quella rivelata in Cristo, e anche se il mistero di Dio resta inesauribile. Ma, a partire dalla rivelazione in Cristo e all'interno di essa, occorre un linguaggio "spirituale" che dica l'essere Uno di Dio come principio e come fine, al tempo stesso, delle relazioni d'amore che sono le tre divine Persone. Un esser-uno che, in quanto è rivelato, è anche gratuitamente partecipato alla creazione, e quindi conosciuto nel mistero, grazie al dono dello Spirito. Il Nuovo Testamento, infatti, parla di un essere uno (*eîs*) in Cristo (cf Gal 3,28) che, alla fine dei tempi, è chiamato alla realtà escatologica di «Dio tutto in tutti» (cf 1Cor 15,28).

Per adempiere questo compito, occorre tener conto dell'analogicità del linguaggio umano e anche del fatto che ciò che dobbiamo distendere nella successione del tempo per poterlo sensatamente dire e comunicare, in Dio accade simultaneamente.

Tenendo conto di questo, l'esser-uno di Dio può essere detto incrociando tra loro i due linguaggi che la tradizione ha utilizzato («*redoublement du langage*», l'ha definito G. Lafont): il linguaggio dell'essere (l'esser uno espresso *essentialiter*) e quello delle persone (l'esser uno espresso *personaliter*), ma plasmandoli entrambi, più di quanto sia stato fatto nella tradizione sia occidentale che orientale, sia classica che moderna, nella novità dischiusa dall'evento cristologico del Dio Agape.

Da una parte, Dio è Uno nell'essere originario e nel sussistere e donarsi relazionale delle tre divine persone, in quanto Egli stesso è l'Evento del Padre che ama il Figlio generandolo nello Spirito, del Figlio che è generato dal Padre e lo ama a Lui ridonandosi nello Spirito, dello Spirito Santo che procede dal loro reciproco amore e a loro si ridona – così che Dio non sarebbe se non fossero le persone ed è solo nelle persone, e in tutte e tre simultaneamente, in modo che ciascuna di esse è Dio, l'Unico Dio, ma mai senza le altre.

Dall'altra parte, Dio è Uno per e nelle relazioni d'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, proprio perché ciascuno di essi, nel modo che gli è proprio, si dona compiutamente agli Altri, sino al punto che essi tutti, per così dire, “si consumano” in Uno – essendo l'unico Dio: «Io e il Padre siamo uno».

Come già scriveva Gregorio di Nazianzo: «ho appena incominciato a pensare all'unità ed eccomi immerso nello splendore della Trinità: Ho appena incominciato a pensare alla Trinità ed ecco che l'Unità mi sazia» (*Discorso* 40,41). Il cuore pulsante che è l'Evento del Dio Uno che si dischiude nei Tre, e dei Tre che si consumano nell'Uno, è l'*Agape*, Dio che è *Agape* (1 Gv 4,8.16) di cui il Cristo Crocifisso e Risorto è manifestazione escatologica nella storia della salvezza, partecipata ai credenti nel dono dello Spirito Santo.

5. Resta una quinta *quaestio*, che per evidenti ragioni di spazio non posso che limitarmi ad abbozzare appena. *Se Dio è, ed è Uno nella Trinità* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, *quale significato (ontologico) hanno la creazione e l'incarnazione?* Non ripiombano essi così (se Dio è l'Uno) nell'umbratile «regione della dissomiglianza» (Agostino)?

Dobbiamo qui tener conto del fatto che – in una prospettiva decisamente cristologica – non è la creazione che costituisce l'orizzonte di senso dell'incarnazione, ma piuttosto l'incarnazione che compie in sé il significato della creazione. Come ben ha intuito Paolo, che nella lettera agli *Efesini* scrive che da Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, siamo stati scelti *in Gesù Cristo* (non semplicemente nel Verbo!) «prima della creazione (...) predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (cf. 1,3-4). Duns Scoto, sulla scia del carisma di Francesco d'Assisi e della mi-

stica di Bonaventura, in questa linea, è senza dubbio andato più avanti di Agostino e Tommaso.

Ma la questione resta: come comprendere il *sarx eghéneto* del prologo giovanneo (1,14), la *kénosis* (spogliazione) della lettera ai Filippesi? Nella prospettiva trinitaria prima dischiusa, direi che l'incarnazione del Figlio, ma letta sino al suo compimento nella morte dell'Abbandonato, illumina il senso e il destino dell'evento della creazione, che sboccia, in un atto d'infinita libertà, dal cuore di Dio stesso.

Dio, il Padre, liberamente dice Se stesso, niente di meno che Se stesso, in Se stesso – questa è la verità teologica della Trinità. Se dicesse qualcosa di meno, ricadremmo o nell'emanazione degradante o nella creazione come posizione provvisoria e in definitiva illusoria di un altro da Dio.

E Dio, che è libertà, dice Se stesso non soltanto in Sé (il Verbo), ma anche al di là di Sé (il linguaggio non può che essere figurato). Il che significa non solo che Dio pone un altro da Sé che è realmente tale, e perciò sussistente e libero (è ciò che la teologia cristiana chiama creazione), ma anche che gli pro-pone d'esser introdotto – tale altro –, e in piena libertà, nell'evento di grazia che lo fa anch'egli parola di Dio nella Parola di Dio in Dio. È il significato dell'incarnazione del Verbo, che è tutt'uno con l'assunzione dell'umanità del Cristo nell'identità ipostatica del Verbo stesso.

Tale disegno (il *mystérion* di Paolo) si rivela e si realizza nella morte del Cristo abbandonato in croce, dove il Verbo – se così posso dire – si riduce sino in fondo a uomo, a un uomo: così che nella sua libertà umana si riceve e si affida tutto al Padre, anche nel buio dell'abbandono, anche nella morte, come sua Parola – altra *da Dio* (egli è uomo) ma quale libera espressione di Dio (egli è il Verbo). Il grido dell'abbandono – grido del parto della nuova creazione (von Balthasar) – dichiara che il Verbo fatto carne è diventato sino in fondo l'altro *di Dio*; il grido del mattino di Pasqua – «è risorto, non è qui!» (Mc 16,6) – dichiara che l'altro di Dio, l'uomo Gesù in cui il Figlio si è detto sino in fondo nel mondo creato, è stato accolto *in Dio*, Parola nella Parola.

Per questo, la pasqua di Gesù Cristo è avvenimento escatologico: perché l'interno e l'esterno di Dio coincidono, liberamente e per grazia, in un punto, attraverso il quale, restando distinti (perché altrimenti non vi sarebbe libertà, né di Dio né della creatura), Dio e il creato sono già uno e così, nell'effusione dello Spirito “senza misura” che indirizza e plasma la libertà nella conformità a Cristo, iniziano i tempi (qualitativamente) ultimi, «finché Dio sia tutto in tutti» (1 Cor 15,28). Il che non toglie, ma caso mai acuisce, e decisamente, il rischio e la drammatica della storia di libertà (come testimonia l'Apocalisse).

6. Siamo ritornati al punto di partenza: l'accesso nella fede alla Trinità. Accesso di fede che, essendo grazia e libertà, è tutt'uno con l'*agápe*. Non per nulla Paolo racchiude l'esistenza cristiana nella formula pregnante della «*pístis di 'agápes ener-gouméne*», la fede che opera per mezzo dell'*agape* (Gal 5,6). Nell'attesa della parusia, la fede cristiana sperimenta e sa già di godere della vita della Trinità – l'assoluto nel relativo – quando rivive in sé Cristo, facendosi guidare dallo Spirito. Il tempo diventa trasparenza dell'eterno, il particolare dell'universale.

Matteo lo esprime così: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40): chi tocca l'uomo tocca il Verbo incarnato.

E Giovanni: «nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio dimora in noi e la sua *agápe* è perfetta in noi» (1 Gv 4,11): «*vides Trinitatem, si caritatem vides*» (Agostino).

La fede nella Trinità, in definitiva, dice questo: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia (*prósopon pròs próso-pon*). Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto. Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e l'*agápe*; ma di tutte più grande è l'*agápe*!» (1 Cor 13,12-13).