

**PONTIFICAL UNIVERSITY ANTONIANUM**

**FACULTY OF THEOLOGY**

**Specialization in Dogmatic**

Andreas Bernadinus ATAWOLO

**THE TRINITY WHO CREATES AND SAVES. STEPS OF INTERPRETATION IN  
THEOLOGICAL – ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE**

**Licentiate Thesis**

Moderator : Prof. Mary MELONE

Supervisors : Prof. Maksym Adam KOPIEC

Prof. Johannes B. FREYER

**February 2014**

## Abstract

The classical problem on the dogma of Trinity is the relationship between *one* and *multiple*. Having considered this classical difficulty, Gisbert Greshake, a Germany contemporary Catholic theologian, in dialogue with some classic and modern authors, proposes a new perspective based on concept of *communion* (Latin: *communio*). Being is to-be-with, being-with-others, interconnectedness, in short: *communion*. God in Himself is not one immutable Monad, but Life that shares of itself, *communion*. In this world-view, the supremacy given the one substance in theological thinking gives way to a more personal, communication-oriented thinking. A person-centered take on the horizon of thought and human experience would displace the cosmocentric thinking of antiquity. On the aspect of communion, the writer interprets a Medieval theologian as Bonaventure's theology of Trinity. The main goal of this study is to underliend that the divine nature due to its simplicity can be communicated and can *be* in several. The more communicable (regarding the difference) something is the greater the unity it attains. Where the most perfect Act is (*actus purus*), there should also be the most perfect communication. In other words, perfection in Being, Being-as-real, is in the long run identical to *communion*. This perspective offers a new interpretation on theology, particularly in its anthropological and ecclesiological dimension, and as consequence, cosmological aspect.



Fr. Mark Beech of

## Conclusion

During this study we discussed the concept of *communio*, showing its various applications. We did not explain yet why we want to talk about *communio* and above all, why through this concept, we want to show a constructive criticism of the doctrine of *procession*. We will now make some considerations on the same concept, based on the observations of Luis F. Ladaria, member of the International Theological Commission from 1992 to 1997 and currently secretary of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Finally we will make some concluding points of the study.

### 1. Why *communio*?

As we have pointed out in the Introduction, based on the concept of *communio* which Greshake deals with in his book *Dio Unitrino*, Ladaria observes that “Greshake is aware that such an idea of God could have induced aversion in history, because of the risk of tritheism that could grasp it”<sup>1</sup>. In fact, with the concept of *persona*, Greshake wants to balance the tension between the extreme of *monotheism* on the one hand and *tritheism* on the other side; this is the classical difficulty of the Trinity.

From the first pages of Greshake’s work, it emerges that communion is the fundamental concept of historical-salvific experience, through the event of Jesus Christ. In their encounter with Jesus and the experience of the Spirit that came upon him, the believer understands that “God reveals himself to man just as he is”<sup>2</sup>. And this is the foundation of the confession of the Trinitarian God in the communion of the Church. Without the idea of communion, it would not have been possible to speak of God’s existence. This confession of the historical-salvific Trinity, therefore, was not understood

---

<sup>1</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 209.

<sup>2</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 48.

by Christians as a limitation or renunciation of strict monotheism, since “God is Trinity in itself”. In this perspective, Greshake’s study seeks to deepen the relationship between divine persons so that “not contradicting rigid monotheism nor the trinitarian experience of the history of salvation”<sup>3</sup>. “If God came to us just as he is, then it also comes down, so that we can experience it as love even in the deepest of his divine being”.<sup>4</sup>

Following this world-view, Greshake goes beyond both modalism and subordinationism, the two extremes that could not conceive of a true self-communication of God. God is not a monad in himself or revolving around himself. God in itself is plural: life, love, communion<sup>5</sup>. But the debate on the subject is more complex; it touches the most difficult discussion of Trinitarian theology. It is properly the central point of Greshake’s study: “the relationship between God’s unity and plurality (Trinity)”<sup>6</sup>.

Before showing his main theses, Greshake analyzes both the Trinity concept in the West which is influenced by Augustine’s thinking, and in the East as well. The starting point and the main object of Augustine’s *De Trinitate* is the unity of God. Above of all he underlines “the primacy of the one essence on the plurality of hypostasis”<sup>7</sup>. From here comes the formula God is *Unum in Trinitate*. The primordial existence of God is a pre-personal substance that [...] is shown in Trinitarian Person, but in such a way that substantial unity remains the permanent framework for plurality”<sup>8</sup>. It can be concluded, said Greshake, that “in the Trinitarian theology of the West, there is the latent risk (obviously unintended) of modalism”<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 50.

<sup>4</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 51.

<sup>5</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 54.

<sup>6</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 59.

<sup>7</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 66.

<sup>8</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 68.

<sup>9</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 68.

In the Eastern theology God is considered as *Unus in Trinitate*: “The unity of God is not understood as a pre-personal essential unit, but as a unit that is realized in personal form in the Father”<sup>10</sup>. This concept is by no means blameworthy, but it can be accused of being subordinated. According to Greshake, there is the risk of “considering the Person of the Father and the unity of the divine essence that is personalized in it, irrespective of the other two Persons, therefore the Son and the Holy Spirit as ‘the resulting integrations’ of the less degree, and therefore subordinate to that God-Father”<sup>11</sup>.

Speaking of this tension, the author shows that in his study he will refer rather (not exclusively) to Oriental Trinitarian doctrine, because, “it better and more clearly has highlighted and highlight some essential traits of Trinitarian faith. The starting point is not the only divine essence [...] but it is the personal plan of the three divine People, who in their mutual relationships possess the only divine essence and are identical to it”<sup>12</sup>. How can one then think of unity and plurality in God and sustain it, in such a way that one being is not under the domination of the other? How is the relationship between unity and multiplicity in God to be understood so that the latter does not appear only after the first? Greshake’s work is a contribution to answer this debate.

Based on the thought of the great medievalist, such as Riccardo di San Victor, Thomas Aquinas and Bonaventure, the concept of *person* has been synthesized in two inseparable aspects: the person is a *being-in-self* and at the same time is an *ex-sistent*, that is, being on the other and giving of being to the other, thus a relationship that distinguishes, but distinguishes itself from connecting into unity, to constitute a communion. Unity in communion includes differences in itself and for this reason it is not the result of something external, it is a unity that is realized in plurality.

---

<sup>10</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 69.

<sup>11</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 69.

<sup>12</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 73.

And here is the expression that is mentioned repeatedly by the author: *the two aspects are equally original*. Plurality is not a diminution of unity, but the way it is realized. God is the highest unity because this is achieved in the exchange of love of three Persons. There is no divine essence except what is achieved in the communion of different Person. According to Greshake, the Trinity does not stand against unity, nor relativize it, but it is the supreme form of unity<sup>13</sup>. It must be said that, “if divine essence is literally love, that is, the mutual relationship of love, then the difference between the person must be determined from that mutual relationship”<sup>14</sup>.

## 2. Unity and Difference of Persons in the Trinity

Now the question is this: Who or what Person of the Trinity is the root of Trinitarian communion? Greshake finds it in the Father: “In the rhythm of love the Father is the original gift (Germany: *Ur-Gabe*)”. But immediately he adds, “It is clear from this that he (the Father) cannot be without the Son (and without the Holy Spirit), [...]. He has his “identity” in giving himself, in being-by-the-other to others, but at the same time means that he “acquires his identity from others”<sup>15</sup>. In a nutshell, the “center” that is the Father is not conceivable on his part without relation to others and from others.<sup>16</sup>

In the history of salvation, the Father appears continually as the foundation of love for Jesus Christ (John 17:24: You loved me before the creation of the world”), as well as the Spirit (John 15, 26: “Which proceeds from the Father”). The Son, on the rhythm of love, is there to receive. “The Son, however, is not only ‘being in receiving’, ‘being in restitution’ (*Rück-gabe*), he also ‘be in transmitting another’ (to the Spirit) and thus the principle of communication (*Lógos*); in this once more the ‘image of the Father’.

---

<sup>13</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 210-213; 218-224.

<sup>14</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 230.

<sup>15</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 232.

<sup>16</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 233.

The Spirit is a pure recipient, since he accepts the gift of the Father; on the other hand, it is a bond of love between the Father and the Son, the bond that drives the unity. He is the 'Third', in the sense of Richard of San Victor, who unites the Father and Son's otherness as their 'unity in the face of you'. In this way he is the gift of the Father to the Son and the gift of the Son to the Father; the Spirit is the identity in the difference between the Father and the Son and thus the identity in the difference of divine love *communion*<sup>17</sup>.

“The Father as a pure gift is all related to the Son and the Spirit and is constituted in this being-relation. The Son receives divine life as a gift; in this way he is totally relative from the Father and, as he is facing him, is his ‘other. [...]. The Holy Spirit is received as a love between the Father and the Son, or as the common gift, which is not only a ‘result’ [...] but at the same time as ‘Third’ who makes possible and guarantees their relationship”<sup>18</sup>.

Greshake constantly showing the role of the Father as a root for others, uses expressions as *equally original, relationship (perichoresy)* and *communion*. His research represents a new interpretation of the discourse of the relationship between unity and divine plurality.

### 3. Some Considerations

The theme of communion was studied both by Greshake and Ladaria. But while Greshake explains it from the interpersonal relationship, Ladaria defends the classical doctrine of procession of divine Person. The difficulties that derive from subordinationism and modalism, according to Greshake, “advise to give up the idea of procession that make up people from one”<sup>19</sup>. It follows that “this traditional conception can be abandoned because we have other possibilities, that is from the interpersonal event, to think of unity and the trinity”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 233-238.

<sup>18</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 239.

<sup>19</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 210.

<sup>20</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 218.

Considering Greshake's argument, Ladaria observes that "starting with the principle of the exchange of love, Greshake wants to establish the difference between Person without relying on the traditional doctrine of processions, without even leaving it completely apart"<sup>21</sup>. Ladaria argues that "the doctrine of procession cannot be considered isolated from the concept of relationship"<sup>22</sup>. For him, this question is this: "to preserve these principles, that is, the one of communion and that of perfect equality", there is a need to leave aside all the long tradition of divine procession from which it has developed and deepened the specificity of Christian monotheism?"<sup>23</sup>. Ladaria continues by showing some New Testament data emphasizing the role of the Father as the one from whom everything comes from and to which everything goes; the one in which the risen Jesus intercedes for us (see Eph. 7: 25; 9; 24; Rm 8, 34; 1 John 2,1). In the liturgy we usually address the Father through the Son. Based on these data, one asks, "Is this information right to this importance of the first person, with a perichoretic conception of divine unity, in which this character of the Father's principle does not appear so clearly?"<sup>24</sup>.

He then concludes: "It is surprising that Greshake's creations based on the creations created to explain the place of people within the immanent Trinity do not appear to be paternity and human filiation, which the New Testament language suggests immediately and on which it was based the whole tradition"<sup>25</sup>. And yet another question is this: "Seeing the Father as the 'original gift', his total and perfect self-giving, and that he gives birth to his Son and proceeding the Holy Spirit in whom everything going back to him, is not perhaps the most convincing way to find equality and communion among divine Persons? Receiving from the Father the divine being in perfect equality is not for the Son the most complete way of being a recipient Person?"<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 213.

<sup>22</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 215.

<sup>23</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

<sup>24</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

<sup>25</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

<sup>26</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 217.



From the perspective of the procession's doctrine, the concept of perfect equality and communion among Persons in their mutual relationships also emerged. The author argues that "this infinite love and giving give rise to the equality and perfect communion of Persons in perfect reciprocity of relationships. If on the one hand the Father generates the Son, on the other hand, the latter perfects it in his being the Father and consequently in his absolute being, so that the Father cannot be without Son"<sup>27</sup>. The concept of equality and the perfect communion of the three divine Persons therefore, as Ladaria points out, can be understood without creating conflicts with the role of the Father, the origin of communion. In fact, he loves entirely, can be completely, give the Son his fullness by generating him. Without this generation the Father would not be Father: only the birth of the Son makes him perfect as he is. There is a perfect reciprocity in the relationship between the Father and the Son. One cannot speak of another better foundation than perfect communion out of that of the Father's love is love which is totally give<sup>28</sup>.

#### **4. The richness of Greshake's perspective**

Through the concept of communion, Greshake wants to apply Trinitarian theology as a central paradigm that offers us an instrument for reconsidering the various realities of today's world: interpersonal relationship, problem of tension between individuality and society in social life, new forms of monarchy in the political world and the reality of pluralism both in the Church and in the context of religious pluralism. The author provides a very valuable contribution based on experience. Instead of rigidly defending the classical procession's doctrine, he tries to offer a new approach. He prefers to understand Christian monotheism with the perspective of relational-communion.

An author who wants to apply a classical doctrine on today's context needs to change the language and the way of thinking, without neglect the Christian truth. For example, from the terminological point of view, contemporaries better understand

---

<sup>27</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 219.

<sup>28</sup> Cfr. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 220-221.

expressions such as ‘interpersonal relationship’, ‘dialogue’, ‘community’; while the term ‘procession’ seems less understandable. It is necessary that theological and pastoral language do not stay rigidly, but can be known in everyday contexts and environments.

As we have learned from his works, Greshake invites us to reconsider the anthropological dimension in theology, that is, man and his question on the meaning of life. The author shows us a deep human sensitivity, great attention and consistency for the various issues about humanity. It offers us a model on the role of theology today. One might ask, how theology can contribute to responding to the various human crises? We could say that the horizon of communion, which is the key concept of our path, reveals that the anthropological crisis is the crisis of the relationship, that is, the abandonment of the spirit of communion. In this case the Trinity does not remain as an abstract doctrine, something far from human reality, but becomes more familiar to human experience. Moreover, in the logic of communion, God is no longer considered a dictator, as in the time of the Roman Empire. God places himself independently from the legitimacy of political monotheism, in which the theology of monotheism was interpreted in such a way to legitimize theocracy, to which the only God corresponds to the monarchism, as the only power is the Lord. Changing the point of view on the existence of God means having a new mindset to reflect the way of man in the history of salvation. In this way man is seen not according to the scientific mechanism or the political-economic interest, but as reality which has been desired by God from the beginning, the being who will find its fullness only in communion with God, the one who guarantees it.

In his book *Vita-più forte della Morte*, Greshake explains again the concept of communion that “can be comprehended completely wrong way, for example in a three-theism sense, that is, in the line of a doctrine of three divinities, as if God is a ‘divine community’ of three autonomous Persons”. One must therefore distinguish between the concept of community from human experience and that from the divine experience:

“In our case, the community is born if people who, by the time they are alone, interweave each other to have relationships, and in achieving their community, they are still autonomous persons. In God it cannot be so. In God, it cannot be said that first, they were three beings, and then coming out of their self-reliance to become interrelated. Rather, the unity of God is the original unity of love relationship that is beyond our comprehension. The three Persons communicate each other with the only divine life and in this exchange stand out to the maximum, as well as at most prove to be just one thing”<sup>29</sup>.

In the human being there is a difference between *being-yourself* and *being-for-others*; between being-substance and being-relationship. In God, on the other hand, each Person is being himself in relationship. God’s unity is the highest form of unity and communication of many, that is realized in mutual and distinct relationships and that takes place in a single way of relationships, the only common rule. The One God is love (1John 4: 16), the communion that takes place between the three Persons: to love, to be loved, to love together. God Himself is a community, and he has created the human being in his image. Our true and ultimate destination can only consist of continuing to develop what we have started to be, the ‘image of God’, and thus become closer to God as we are his image. God is community, communion. What God is, communion, we might be, and we must also become ourselves, so that our life reaches the true fulfillment<sup>30</sup>.

## **5. God is the perfect *communio***

Since the beginning of our study, we accept Delio’s contribution, to consider the existential questions of man in his journey throughout history since the creation of the world. The fact that our world is a holistic reality, according to Teilhard, simply does not mean that it is established in the ideal relationships world, not even of a satisfied curiosity, but it is truly organic progress. The awareness that we gradually take on our physical relationships with all parts of the universe is a true growth of our personalities. The consciousness of our relationships with all things is not purely logical and ideal, but

---

<sup>29</sup> GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 141.

<sup>30</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 141-144.

truly organic progress to be reflected according to a specific transformation of the moral value of our acts<sup>31</sup>. In a second step, starting from the holistic vision of the universe, seeing the dynamics of the relation in the cosmological system and the evolutionary process of living organisms, we have tried to point out transcendent traces in the universe, naturally only in analogical way. In an extremely synthetic way we can say that “there is nothing profane here below for those who know how to see”<sup>32</sup>.

In the light of the prospect of communion, it has come to light that creation is a *theophany*: God created the world for love because he is love. God who is love in himself wants to communicate with the world freely. Creating the world, God manifests himself in all the created realities, from the simplest organic system to the more complex systems, most of all, the human being. In theological language, in relation to cosmology, we use the term *cosmo-theandric* to express the action of God the Creator, the God of all for all, thus, the ontological foundation of all the dynamics of unity and plurality of the universe. We have said also that the manifestation of love is perfected in Christ. In the Incarnation, we meet Jesus of Nazareth as the omega of the universe, as in him man sees the ultimate meaning of his life. The holistic manifestation of God brings a consequence for man as the subject of history: he asks for a relationship ethos to belong to a conscience about the value of his relationship with God and the world.

In the second chapter we have developed the theme of creation in the biblical and theological perspective; it has come to light that the purpose of creation is salvation: God who creates it is the one who saves it as well. In the experience of the Israelites, it is God who takes the initiative to establish the covenant with his people, leading them to the promised land: a covenant that present the mercy of God. In the New Testament, the covenant between God and his people are realized in the event Jesus Christ. Christ is the

---

<sup>31</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, 6.

<sup>32</sup> TEILHARD DE CAHRDIN, *The Divine Milieu*, 66 (DELIO, *Christ in Evolution*, 139).

perfect Medium of the alliance between God and his people. In a second step, with Bonaventure and Scotus we tried to understand that creation is the act of free love.

We have dealt with it by taking some of Delio's works in which this concept is explored through a dialogue with Teilhard's cosmological theology. Synthetically she writes: "God's appearance is hidden in the depth of Big Bang Evolution"<sup>33</sup>. It is argued that the love of God the Trinity, which proceeds in evolutionary way, is realized in the person of Christ. Christ is therefore present in the whole universe, from smallest particle of matter to the convergence of the human community<sup>34</sup>. "Jesus is the new evolving of Big Bang, an explosion of love"<sup>35</sup>. Let's summarize one of her most significant thesis:

"The primordial soup of the early Big Bang was a sea of particles and energy that quickly formed into fundamental molecules and forces. The ubiquity of evolutionary convergence in view of the exuberant diversity of element on both biological and cosmological levels impelled Teilhard to identify convergence as a principal factor of evolution. He saw a mutual complementarities between nature's dynamic movement toward greater unity and the revelation of God in Trinity. God is dynamically interior to creation, gradually bringing all things to their full being as Trinity-in-unity by a single creative act spanning all time. God does act outside creation, but from within, at the core of each element, by animating the sphere of being from within"<sup>36</sup>.

In the third chapter (and then also in the fourth) we have elaborated the concept of *person*. And it turned out that the person is only fully accomplished in communion with others. Based on the concept of person of Richard of Saint Victor and St. Bonaventura, we have tried to underline the Greshake's concept of Trinity, above all the theme of the same origin of unity and plurality: both are inseparable elements of communion. There are various phenomenon of human life from which we can find the analogies of divine

---

<sup>33</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 122.

<sup>34</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 127.

<sup>35</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 128.

<sup>36</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 124-125.

communion: relationship between my soul, my body, and the world; between me, you, and us; and between me, you and the 'third' (which can be the world, a common value, but also God as the foundation of the relationship). And at a larger context, ecclesial, social and political life is examined with the same vision.

By these various analogies, we mean first of all the necessity of communion in human life, but always in the category of the holistic relationship. Because "closing on themselves by separating themselves from others, isolating themselves would be a fundamental mistake for the element of the world. In order to achieve and save, each individual must work to bring down barriers of any kind that prevent them from gathering together"<sup>37</sup>. In this view, the question of identity, 'who am I?' is responded in this way: "You are on the path to the fullness of your identity that is not yet realized, and here in the cosmos, you are with us and we are united in you, we are living together". It means that the journey of life in the relationship with God and the world is a transformative one. Living in the love of God means having the strength to live out of his way to create animated communion. Only in communion I can find and live better my 'I', and I always consider more yours than my I need. When I accepted my ego, I accepted your ego as well, and as a result, the presence of a 'You', which in ultimate sense, is God Himself<sup>38</sup>.

In the context of relationship between person, the 'phenomenology of embrace' by Miroslav Volf is an interesting paradigm. According to this image, open arms are a physical gesture to reach others, a sign that expresses selfish selfishness and represents the opening and pursuit of the other: I do not want to be in myself, but I want others to become part of my 'I' and vice versa. One that is locked in himself rigidly does not want to welcome others, nor even get in touch with them genuinely. To hug means creating space in my 'I' to accommodate another, and from his point of view, into the space he / she has prepared. But obviously the people who embrace however they remain two

---

<sup>37</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, 31.

<sup>38</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 145-146. Con una piccola riflessione da parte mia.

separate bodies: My 'I' and your 'you' are not taken away, the arms must be opened again; so the genuine identity of each person remain.

A relationship is just genuine, not because I, by projecting my own purposes, can understand all who is facing me, no! Indeed, the relationship that is being explored, however deep cannot exhaust the 'mystery' of the other because I have to leave it because there is the 'mystery' dimension of its character<sup>39</sup>. In relation to the other, I realize the dignity of man. Beyond the physical relationship 'I', according to the Buberian category, is the presence of a 'You', thus the 'Third' that supports the relationship. The dynamics of the I-you also consider I-You (I -Thou)<sup>40</sup>. According this consideration I cannot treat you in a mechanism way, as though you are an object that can be manipulated under my control. It is then considered a great challenge of today's society characterized by the virtual communion of cyberspace. Let's say that the 'I-Thou' relationship becomes 'I-Phone'/'I-Pad'. It is a way of relationship that, if not be considered well, would create a communion but without dedication, a responsibility but less mutuality, and so remains only narcissism<sup>41</sup>.

We have tried to show some Trinitarian analogies in the anthropological field, especially in the phenomenon of the relationship between person. More than these analogies, it is the faith that teaches us to feel the mystery of the Trinity. The concept of communion helps us to enter deeper, through the human experience, into the center of the Christian faith, that is, in the mystery of the Trinitarian communion. This mystery becomes for us the model of our life of communion. In this horizon we have tried to see with new eyes the social and political reality of our time. Man cannot support a life of communion at any level without having an ontological value that leads him to change the point of view. If that 'ontological value' is God, which is communion, it means that man

---

<sup>39</sup> M. VOLF, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, 141-144 (DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 134-135).

<sup>40</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 162.

<sup>41</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 165-167

needs to change his mentality, that is, not to see himself, but to see the one who loves him and calls him; that is an attitude that we can say *conversion* or *metanoia*. Realizing his weakness, man must learn from the gesture of the cross of Christ, the Omega point of universal communion.

The mystery of the cross reveals God's heart, a humble and unconditional heart that embraces all reality. It reveals the communication of God's love; it is a 'sign' of God's total solidarity while serving as humble for the brothers (Phil. 2: 6-8). The cross expresses God's communion to the universe by creating it in a new way. Seeing the cross a Christian feels the desire to remain in communion with others, not because 'he can love' but because and first of all 'he is loved' by God<sup>42</sup>. In the last part of the study, we have seen that the Trinity is an ontological foundation in the context of continuous creation. God Himself, which is communion, is the only guarantee of our hope. Hope encourages us to try to live in communion with others as sisters and brothers, waiting to enter into communion with our Creator. In the Easter event of Jesus Christ, God has shown that in communion with Him there is the fullness of life. All this is well synthesized by Greshake:

“God is a communion of three divine Person. As such it is revealed, it is communicated. Creation is at the center of the life of the Trinitarian God and God is in it, so in fact there is no Immanent Trinity that would not be the historical salvific one. Since creation corresponds to the Trinitarian God, all that is there in it refers to origin and destined to the Trinitarian God; only in this way we are capable of fulfilling its fragmentation, its aphorism and inconsistencies. For the sake of creation, the Trinitarian God himself comes in as the Savior in the suffering of her and in her mortal caducity. The world and – by a free decision and in an analogous way - the Trinitarian God himself finds its *plérōma* (fullness) in the blessed symphonic harmony of eternal life”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 85. Con piccola riflessione da parte mia.

<sup>43</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 634-635.



**PONTIFICIA UNIVERSITAS ANTONIANUM**

FACULTAS THEOLOGIAE

Specializatio in Dogmatica

**Andreas Bernadinus ATAWOLO**

**LA TRINITÀ CHE CREA E CHE SALVA. PERCORSI DI INTERPRETAZIONE IN  
PROSPETTIVA TEOLOGICO – ANTROPOLOGICA**

Disertatio ad Licentiam

Moderator : Prof.ssa Mary MELONE

Correlatores : Prof. Maksym Adam KOPIEC

Prof. Johannes B. FREYER,

**Febbraio 2014**

## Introduzione

Il contenuto del presente studio, sintetizzato nel titolo generale – “*La Trinità che crea e che salva. Percorsi di interpretazione in prospettiva teologico - antropologica*” – è costituito dalla realtà creatrice e continuamente efficace della Trinità; come si può, cioè, capire la teologia della creazione con il paradigma trinitario, poiché “una concezione veramente teologica della creazione dovrebbe sviluppare meglio l’apertura del creato al mistero di Dio nella linea di una storia trinitaria, messianica e salvifica”<sup>1</sup>. Sono quindi presenti due temi teologici che sono molto ampi e ricchi: la *creazione* e la *trinità*. Cercheremo dunque di spiegare il collegamento ontologico tra di loro affinché si possa comprendere che la creazione è l’atto della salvezza, o in altri termini, lo scopo della creazione è la salvezza e il Dio unitrino è colui che crea e salva.

Dal punto di vista della teologia della trinità, si dice che “nel cuore della fede cristiana si trova la professione del Dio unitrino e del suo agire salvifico trinitario”<sup>2</sup>; o se vogliamo usare un linguaggio tecnico “la trinità come centro e chiave ermeneutica della fede cristiana”. Nell’ambito della teologia della creazione si afferma invece che la creazione “rappresenta l’orizzonte più comprensivo per il rapporto tra Dio e l’uomo (il mondo)”<sup>3</sup>. Evidentemente quando parliamo della salvezza, riflettiamo di più sul senso della vita umana nella storia, ciò che, secondo la testimonianza biblica, si realizza in modo pieno nell’evento di Gesù Cristo: egli rivela e realizza il senso, la dinamica e la finalità intrinseca dell’essere creato: diventare – come dice la tradizione cristiana – figli nel Figlio. Certo questo fatto ha innanzitutto un significato antropologico. Ma attraverso l’uomo, dice l’identità

---

<sup>1</sup> G. COLZANI, “La teologia della creazione. Orizzonte trinitario e salvifico di un mondo in evoluzione”, in *Lateranum* 09/LXXV/1, 2009, p. 246.

<sup>2</sup> G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, Queriniana, Brescia, 2008<sup>3</sup>, p. 7.

<sup>3</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 244-245.

dell'intero creato<sup>4</sup>. Lo studio sviluppa quindi anche l'indagine antropologica. Le parole chiave che utilizzeremo saranno: *Dio unitrino, creazione (ex nihilo), amore, communio, persona, uguale origine, relazione, uomini, mondo, creazione continua*.

## 1. Riferimento e metodologia

Presentiamo brevemente i riferimenti principali, poiché da essi derivano sia la guida per comprendere il tema e la metodologia sia i contenuti dello studio.

### 1.1. I contributi importanti

Il rapporto tra la Trinità divina e la creazione si può esprimere nella così detta *Trinità Creatrice*. Diversi autori hanno utilizzato questi riferimenti: ad esempio nel libro di LUC MATHIEU dal titolo "*La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*"<sup>5</sup>. Un altro libro è quello di ALEXANDRE GANOCZY, "*Il Creatore Trinitario*"<sup>6</sup>, dove l'autore presenta le argomentazioni di Agostino, Riccardo di San Vittore, Bonaventura, e di Nicola Cusano sulla *Trinità Creatrice*. Grazie alle ricerche di questi due autori potremo avere la guida per trovare alcune interpretazioni di Bonaventura da Bagnoregio, l'autore medioevale dalla scuola francescana che sarà importante soprattutto nel capitolo secondo del nostro studio. Prenderemo in considerazione, in particolare, alcuni testi degli *Opuscoli Teologici*. Sempre dalla scuola francescana, parlando della creazione, proveremo ad accostare un po' il pensiero di Duns Scoto, utilizzando le ricerche e i commenti di O. TODISCO<sup>7</sup>, JOHANNES B. FREYER<sup>8</sup>, e JOSÉ A. MERINO<sup>9</sup>. In modo particolare approfondiremo alcune tra le proposte più attuali della teologia, con un particolare riferimento alla

---

<sup>4</sup> Cfr. C. RUBINI, *Il divenire della creazione in dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, CN., Roma, 2013, 9 (Prefazione di Piero Coda).

<sup>5</sup> L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, EBF, Milano, 1994.

<sup>6</sup> A. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario. Teologia della Trinità e Sinergia*, Queriniana, Brescia, 2003.

<sup>7</sup> O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, EMP, Padova, 1996.

<sup>8</sup> M. FREYER, *Homo Viator L'uomo alla luce della salvezza. Un'antropologia in prospettiva francescana*, EDB, Bologna, 2008.

<sup>9</sup> MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, EBF, Milano, 1993; MERINO, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto Introduzione al pensiero filosofico e teologico*, Edizione Porziuncola, Assisi, 2009.

riflessione cosmologico - francescana di ILIA DELIO<sup>10</sup>, avviando un confronto con la scienza moderna e valorizzando in modo speciale l'argomento dell'evoluzione e quello di Big Bang.

Ci confronteremo poi con alcuni saggi del teologo tedesco M. KEHL: *'E Dio vide che era cosa buona'*<sup>11</sup>, e *Creazione uno sguardo sul mondo*<sup>12</sup>. E poi in questo campo di studio non possiamo non considerare il contributo di uno teologo contemporaneo come J. MOLTMANN, che dedica le sue ricerche al medesimo tema. Prenderemo alcune provocazioni da due delle sue numerose opere: *Trinità e Regno di Dio*<sup>13</sup> e *Nella storia del Dio trinitario*<sup>14</sup>.

## 1.2. Il riferimento principale: G. Greshake

L'autore più rilevante che sceglieremo per il nostro studio sarà GISBERT GRESHAKE<sup>15</sup>, con la sua opera monumentale *"Il Dio unitrino. Teologia trinitaria"*<sup>16</sup>. In questo saggio, presentando una teologia della Trinità con la prospettiva della *communio*, l'autore vuole dimostrare che la Trinità è la chiave per comprendere l'intera realtà. A livello generale si può dire che "nella Sacra Scrittura Dio è il mistero della prossimità assoluta all'uomo; Dio è colui che entra in una comunione

---

<sup>10</sup> I. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being. God Evolution and the Power of Love*, Orbis Books, NY., 2013; DELIO, *The Emergent Christ. Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Orbis Books, NY., 2011; DELIO, *Christ in Evolution*, Orbis Book, NY., 2008; DELIO, *Simpy Bonaventure*, New City Press, NY., 2001.

<sup>11</sup> M. KEHL, *'E Dio vide che era cosa buona'*, Queriniana, Brescia, 2009.

<sup>12</sup> M. KEHL, *Creazione Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia, 2012.

<sup>13</sup> J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia, 1991.

<sup>14</sup> J. MOLTMANN, *Nella Storia del Dio Trinitario Contribuzione per una teologia trinitario*, Queriniana, Brescia, 1993.

<sup>15</sup> Nato in Germania nel 1933, presbitero, è uno dei più noti e affermati teologi di lingua tedesca. Consegue il dottorato in teologia a Münster sotto la guida di Walter Kasper. Consegue l'abilitazione all'insegnamento alla Eberhard Karls Universität di Tubinga, poi (dal 1974) insegna dogmatica e storia dei dogmi alla Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Vienna, e dal 1985 al 1999 tiene la cattedra di teologia sistematica e teologia ecumenica presso la Facoltà di teologia cattolica della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo (Germania). Infine, dal 1998 al 2006, è professore ospite presso l'Università Gregoriana di Roma. I suoi principali filoni di ricerca sono la teologia della grazia, trinitaria e l'escatologia. A queste tre aree principali si aggiungono altre tematiche importanti, come per esempio l'ecclesiologia e la teologia spirituale.

<sup>16</sup> Titolo originale: GISBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Verlag Herder, Freiburg, 1997. Nello studio presente si usa traduzione italiano.

radicale con la sua creazione e vuole condurre gli uomini alla comunione con sé e tra di loro. Questa immagine di un ‘Dio comunitario’ corrisponde al contempo all’esigenza di unità, totalità e comunicazione dell’uomo moderno”<sup>17</sup>. Così, “dalla fede nel Dio trinitario si giunge ad una interpretazione coerente della realtà della fede e del mondo”<sup>18</sup>. A partire da questo concetto, tratteremo alcuni modi di analogia triadica nella realtà creaturale, in modo particolare nella relazione umana.

Dello stesso autore utilizzeremo anche le altre opere, per esempio: *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*<sup>19</sup>, e *Vivere nel Mondo*<sup>20</sup>. Da questi scritti emergerà che l’indagine della *comunione* si applica ancora e molto nei vari temi teologici – antropologici, come il problema della sofferenza, della vocazione cristiana, e della speranza cristiana. L’ultimo tema citato viene trattato in modo particolare nell’opera *Vita – più forte della morte*<sup>21</sup>. Come abbiamo sopra affermato, oltre a quello Greshake, ci avvarremo del contributo di altri teologi contemporanei che si sono interessati dello stesso tema. Per citarne alcuni ricordiamo quelli di lingua italiana come M. BORDONI, P. CODA, N. CIOLA e di lingua spagnola come L.F. LADARIA<sup>22</sup>. Lo studio consisterà quindi in una ricerca *sintetica - complementare* su alcuni autori contemporanei, attraverso una’indagine teologica – antropologica.

## 2. Comprensione del tema

La Trinità divina è il cuore della fede cristiana e in tal modo diventa chiave ermeneutica della fede cristiana. Da questo principio fondamentale discende,

---

<sup>17</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 11.

<sup>18</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 19.

<sup>19</sup> GRESHAKE, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire?*, Queriniana, Brescia, 2012.

<sup>20</sup> GRESHAKE, *Vivere nel mondo Questioni fondamentali della spiritualità Cristiana*, Queriniana, Brescia, 2012.

<sup>21</sup> GRESHAKE, *Vita - più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia, 2009.

<sup>22</sup> LUIS F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano, 2008<sup>2</sup>. Una parte del libro (pp. 208-221) cerca di comprendere l’indagine di Greshake sull’unità e la differenza tra le persone divine, presentando alcune considerazioni critiche. Si osserva per esempio che “Greshake vuole stabilire la differenza tra le Persone divine, senza basarsi sulla dottrina tradizionale delle processioni, anche se non la lascia completamente da parte” (p. 213). Di ciò tratteremo nella conclusione generale.

secondo Greshake, che “solo un Dio Creatore trinitario può rendere comprensibile in maniera plausibile la realtà della creazione”<sup>23</sup>.

Nel campo della teologia moderna gli autori i cui contributi sono apparsi nell’opera “*La teologia del XX Secolo*”<sup>24</sup> hanno sottolineato che la teologia trinitaria è una *teologia più teologica*. “La Trinitaria getta così la propria luce su tutti i problemi epistemologici della teologia, chiedendo un’opportuna rielaborazione del proprio specifico tema in tutti i trattati della teologia”<sup>25</sup>. Citando uno dei testi di Greshake, gli editori hanno sottolineato anche il reciproco riferimento della fede trinitaria da una parte e dell’esperienza cristiana e umana dall’altra, “con l’aspettativa che dalla fede nel Dio trinitario si giunga ad una interpretazione coerente della realtà della fede e del mondo (nel loro mutuo intersecarsi) e viceversa, che dalla possibilità di una simile interpretazione si giunga ad una nuova plausibilità della fede trinitaria di fronte ad altre spiegazione del mondo”<sup>26</sup>.

Per questa ragione viene anche affermato che “i grandi temi teologici della *creazione*, del peccato e della grazia, della metafisica [...], della società e dello Stato dovranno essere rielaborati, nel tentativo di giungere trinitariamente a una visione di insieme”<sup>27</sup>. È questo mutuo riferimento, ma è soprattutto il tema della Trinità e della creazione che costituisce l’oggetto dello studio. Il Dio unitrino è sì (biblicamente) amore-agape e comunione, ma lo è in quella ritmicità specifica che è la storia del Figlio mandato dal Padre per redimere il mondo attraverso lo Spirito, fenomeno-logicamente manifesto. Questo non vuol dire che Dio è necessariamente il Dio Creatore e diviene Dio trinitario solo nella creazione e nella storia della salvezza. “Egli è da sempre comunione trinitaria di amore. La creazione e la storia della salvezza sono frutto del più limpido amore divino, che si dona nella più

---

<sup>23</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 253.

<sup>24</sup> *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive Sistematiche*, G. CANOBBIO. P. CODA (eds), Città Nuova [CN], 2003.

<sup>25</sup> *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive Sistematiche*, p. 98.

<sup>26</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 19 (Cfr. *La Teologia del XX secolo. 2.*, 98, 165).

<sup>27</sup> *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive Sistematiche*, 165-166.

perfetta libertà”<sup>28</sup>. Perciò il verbo *creare*, che è una delle parole chiave di questo tema, si mette nell’orizzonte del salvifico divino: “L’attività di Dio non è riferita alla natura ma alla storia.” È la storia della salvezza, “la storia di ciò che Dio intende fare con e per gli uomini a gloria di Dio”<sup>29</sup>.

L’indagine di Greshake da una parte è una teologia in sé, in quanto presenta il mistero di Dio, cioè dell’essere in sé di Dio; dall’altra parte fa emergere che con il termine ‘mistero’ si intende non qualcosa di negativo e di lontano dall’uomo, bensì qualcosa di positivo; tale mistero ci è vicino, ci avvolge; è ciò che sostiene, abbraccia e muove tutto il resto e in tal modo lo porta ad esprimersi per via di approssimazione<sup>30</sup>. In altre parole “la fede nel Dio uno e trino non è un enigma irrisolvibile, né un paradosso incomprensibile, né un’informazione aggiuntiva circa la natura di Dio che resta lontana dalla prassi quotidiana, ma è l’espressione di Colui che nel quale ‘viviamo ed esistiamo’ (At 17, 28)”<sup>31</sup>.

### **3. Finalità dello studio**

L’opera di Greshake si muove sull’orizzonte della linea dell’esperienza umana. La finalità del nostro studio non è quella di presentare una dottrina della Trinità nel senso tradizionale, né ripercorrere in dettaglio l’evoluzione storica della fede e della storia della dogma. La presente ricerca desidera evidenziarne la rilevanza, ovvero le conseguenze pratiche nel campo antropologico, ecclesiologico, e sociale. Seguendo la linea greshakeana, cercheremo di riferire la confessione nel Dio trinitario all’esperienza di fede cristiana e all’esperienza umana in genere. Emergerà che la Trinità non è solo oggetto di omologia e dossologia, ma è anche la chiave per comprendere l’intera realtà. In tal senso si dice che: “‘la parola magica’ che fa ‘cantare’ la realtà del mondo e l’esperienza dell’uomo, in modo tale che

---

<sup>28</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 257.

<sup>29</sup> HOUTEPEN, *Dio, una Domanda Aperta. Pensare Dio nell’era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, 1991, 227.

<sup>30</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 14.

<sup>31</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 15.

giunga a se stessa, all'integrità, alla trasparenza e all'integrazione, è il Dio trinitario nel suo essere e nel suo agire"<sup>32</sup>.

Il rapporto tra la rivelazione divina e l'esistenza umana è un rapporto irripetibile. Quando Dio, esce da sé e si comunica all'uomo nel suo mondo e nella sua storia, non si rivela solo chi è Dio, ma anche chi è l'uomo. Quando Dio parla ed agisce, non dice solo qualcosa su di sé, ma anche sul destinatario del suo parlare ed agire, cioè sull'uomo e sul suo mondo. È solo l'evento stesso della rivelazione che porta con sé quella luce nella quale l'esperienza dell'esistenza umana viene liberata dalla sua ambivalenza e fragilità. L'uomo, con il suo orizzonte esperienziale infinitamente aperto, è quella "*potentia*" che può essere attuata solamente mediante l'evento (l'*actus*) dell'amorosa auto dedizione di Dio. Solo dall'*actus* si può arrivare e desumere la *potentia*<sup>33</sup>.

La verità della Trinità è quindi in un certo senso la chiave di tutta la realtà. E se si prende sul serio il fatto che Dio si rivela nella storia, allora in ciò rientra anche riconoscere che la conoscenza umana circa Dio si trova attraverso un processo, che solo nell'evento di Cristo giunge ad una piena e univoca chiarificazione. Il mondo non è una realtà statica, ma è di fatto l'ambito dell'agire trinitario e del rivelarsi storico trinitario: la realtà creaturale viene vista come orientata a Dio. La conoscenza naturale di Dio non si conclude dunque dalla creatura a Dio come 'colui che da sempre è', ma si apre invece nei confronti del Dio che agisce liberamente nella creazione e nella storia<sup>34</sup>. Con il presente lavoro ci prefiggiamo quindi anche di riportare la fede nel Dio trino all'esperienza, affinché questa fede illumini le esperienze aperte al senso finale, cioè a Dio che è la comunione di amore, il principio ultimo<sup>35</sup>. È chiaro che il rapporto tra Dio e le creature si comprende non soltanto come principio dell'ermeneutica nell'ambito filosofico, ma nel senso più

---

<sup>32</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 18-19.

<sup>33</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 24-25.

<sup>34</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 33-35.

<sup>35</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 38-39.



profondo: “La fede trinitaria *garantisce* che le creature non procedono da alcun altra ragione, se non il purissimo amore di Dio”<sup>36</sup>.

#### 4. I temi principali dello studio

I quattro temi che tratteremo, cercheranno di rispondere alle seguenti domande: La prima: Nel contesto del dialogo tra scienza e teologia, quale è il significato teologico della ricerca sulla domanda dell’origine dell’universo? La seconda: Dal punto di vista teologico, se con la *creatio ex nihilo* vogliamo affermare che Dio è Creatore dell’universo, cosa intendiamo dire con la parola ‘creare’? La terza: Quale significato ha l’immagine di Ireneo di Lione, secondo cui il Figlio e lo Spirito Santo sono come ‘le due mani’ con le quali il Padre dà forma e vita alla creazione? La quarta: Come va inteso il concetto di creazione continua? Nel senso che Dio, creando, ha posto in essere un modo di procedere al-di-là di sé, o piuttosto che Dio rivela una comunione amorosa agli uomini, fondamento del senso della storia?<sup>37</sup>.

##### 4.1. La questione delle origini

Sappiamo bene che lo scopo del libro della Genesi non è quello di chiarire scientificamente l’origine del mondo e dell’uomo, “bensì di richiamare l’uomo alle meraviglie e allo stupore per condurlo all’adorazione e alla lode del Creatore [...], quel Dio che si rivela nel mistero della creazione”<sup>38</sup>. Da questa conclusione esegetica si evince che la teologia della creazione può aprirsi agli altri approcci che possono farci capire le realtà dell’universo<sup>39</sup>. Da questo punto di vista nel primo capitolo dello studio sottolineeremo l’importanza di una visione olistica

---

<sup>36</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 259.

<sup>37</sup> Abbiamo modificato le domande di P. CODA, “Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale” in *Lateranum* 02/LXVIII, N.1/2002, 36, 39-40.

<sup>38</sup> G. BORGONOVO, “Lettura esegetica di Genesi 1-11”, in *“In Principio.” Origine e inizio dell’Universo*, Sergio L. (a cura di), Vita Pensiero, Milano, 2012, p. 35.

<sup>39</sup> La creazione è un tema che tocca sia la ricerca scientifica che quella teologica. È chiaro che i due approcci sono differenti: “la scrittura non narra come l’uomo abbia avuto origine ma chi egli sia, quale sia il disegno che Dio sta realizzando in lui; la scienza [...] descrive l’ampiezza dei processi in cui si inserisce questo cosmo” (COLZANI, “La teologia della creazione”, 255).

sull'universo in considerazione della relazione tra Dio Creatore e l'universo. Ci spiegheremo a partire dalle scoperte cosmologiche che mostrano in qualche modo i fenomeni dell'armonizzarsi tra unità e pluralità dell'universo, oppure tra realtà più semplice e quello più complesso. Essi potrebbero rappresentare un'opportunità per una comprensione più adeguata sulla modalità della *Trinità Creatrice*. Nella nostra indagine il concetto della *communio* ci aiuterà per comprendere in modo più efficace la fede nel Dio presente in modo dinamico nella sua creazione.

Non offriremo quindi una risposta scientifica al dibattito sul primo principio ma ci occuperemo soprattutto del contenuto antropologico - teologico che emerge dal racconto della creazione, che pone le domande di senso che da sempre l'uomo sente in sé: "Perché l'uomo è così fragile? Che senso ha la vita? Da dove viene e dove va l'umanità?"<sup>40</sup>. La comprensione antropologica precede l'interesse propriamente cosmologico, perciò "la questione delle origini si amplia fino a quella ontologica, fino alla questione del senso e della positività dell'essere"<sup>41</sup>. Certamente le domande, dal punto di vista del nostro indagine, non sono nuove, si emergono anche, per esempio dal pensiero medioevale, anzi nel discorso biblico.

## **4.2. Dio è Creatore umile**

Nel secondo capitolo, con linguaggio biblico - teologica, sottolineeremo che non si può parlare della creazione senza Creatore: "non esiste una creazione senza Creatore, così come non esiste un'opera d'arte senza l'artista"<sup>42</sup>. In modo particolare evidenzieremo che Dio creò liberamente dal nulla. Il testo della Genesi ci aiuterà a spiegare l'atto di creazione come un dono gratuito di Dio agli uomini. Verrà chiarito che la creazione è un'espressione dell'iniziativa di Dio per comunicarsi con il suo popolo diventando un Liberatore che libera il suo popolo dalla schiavitù dell'Egitto, creandolo un'alleanza piena della misericordia. Nel

---

<sup>40</sup> BORGONOVO, "Lettura esegetica di Genesi 1-11", 34-35.

<sup>41</sup> COLZANI, "La teologia della creazione", 249.

<sup>42</sup> GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 201.

Nuovo Testamento quell'alleanza si realizza in modo più radicale nell'evento di Gesù di Nazareth, il punto Omega della storia del rapporto tra Dio e l'uomo.

Tratteremo poi la dottrina della creazione di Bonaventura secondo il quale questo mondo poggia sul volere di Dio Trinità; nulla potrebbe esistere senza il suo beneplacito: La creazione nasce dal grembo di Dio Trinità. Dal punto di vista cristologico si dice che Cristo è il Medium dell'universo, è il cuore di Dio umile, perché in lui l'uomo vede un Creatore che abbraccia l'universo intero. Sulla stessa lunghezza d'onda si sintonizza anche il pensiero di Duns Scoto<sup>43</sup>, - "il primo e l'unico autore [...] che non parla solo della libertà di Dio rispetto alla creazione ma anche della libertà *in* Dio"<sup>44</sup>. Scoto tratta in maniera chiara della libertà dell'onnipotenza divina e sottolinea che "la creazione dal nulla (*ex nihilo*) ci riporta alla causalità efficiente di Dio, che si estende immediatamente a ogni effetto possibile o esistente, non indigente del contributo causale di altri agenti"<sup>45</sup>. Agli occhi di Scoto, la creazione si vede nel rapporto intrinseco con l'incarnazione. La prima si realizza in quell'ultima, mentre l'ultima si comincia da quella prima: ed entrambe riconducono ad un unico motivo: l'amore libero ed abbondante di Dio, come viene presentato dall'evangelista Giovanni.

### 4.3. Analogia Trinitatis

In questa terza parte dello studio entreremo in modo più specifico nella dimensione della Trinità Creatrice; cercheremo cioè di dimostrare che quel Dio che crea dal nulla è il Dio Trinità. Tratteremo in particolare gli aspetti che spiegano analogicamente la presenza del Dio unitrino nella realtà creatrice. Come ha sottolineato Greshake, "solo una comprensione trinitaria di Dio rende trasparente e comprensibile che Dio possa entrare nella storia come egli è, comunicarsi all'uomo e condurlo a compimento nella comunione con sé." Invece "un monoteismo non

---

<sup>43</sup> O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, Edizione Messaggero, Padova, 1996, p. 46.

<sup>44</sup> P. CODA, *Dalla Trinità*, 575 (cfr. p. 426).

<sup>45</sup> *Ord. I, d. 42, q.u.,n.9* (citazione di O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*,46).

trinitario lascia Dio nella sua trascendenza ‘al di là del mondo e non riesce a concepire il suo reale ingresso nel mondo e nella storia’<sup>46</sup>. Troveremo tutto ciò più esplicitato nelle pagine del suo libro *Il Dio unitrino*, in cui emergono le varie analogie trinitarie soprattutto dell’essere umano, cioè le modalità della *comunione* tra gli uomini (tra l’*io* il *tu* e il *noi*) e tra l’uomo e il mondo. In tal modo tratteremo anche dell’immagine della Trinità nella Chiesa e nella società. L’uomo, infatti, “non è immagine del Dio unitrino solo o in quanto nella sua essenza si possono determinare strutture ternarie e triadiche, bensì nel fatto che realizza il proprio essere in una *relazione comunionale rettificata* e proprio in ciò è simile a Dio”<sup>47</sup>. Dal punto di vista antropologico emergerà che “nel quadro di un’interdipendenza tra l’uomo e il mondo, si tratta di recuperare il positivo ruolo di una libertà umana che matura solo nel suo rapporto con questo mondo, e che attraverso questo rapporto, recupera quella sua fondativa relazione con Dio che custodisce il senso ultimo di ogni cosa”<sup>48</sup>.

#### 4.4. Creazione continua

Come sopra anticipato, la teologia della creazione è parte della storia della salvezza, che sin dall’inizio è il disegno di Dio e che storicamente è stata realizzato nel mistero della incarnazione. Ci si rende conto del fatto che 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 è scritto nel Nuovo Testamento, nella lettera agli Efesini, “da Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, siamo stati scelti in Gesù Cristo prima della creazione [...] predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo” (*Ef* 1, 3-4). Il Dio unitrino, in quanto *actus purus*, crea da sé la propria vita: egli è eterna attuazione trinitaria di vita a partire da se

---

<sup>46</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 353.

<sup>47</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 281.

<sup>48</sup> COLZANI, “La teologia della creazione”, 248.

stesso. Ciò si chiarisce particolarmente in riferimento al fine della creazione, che in *Cor 15, 28* viene tematizzato come: ‘Dio, tutto in tutti’<sup>49</sup>.

## 5. Ringraziamento

All’inizio del nostro lavoro, vorremmo sottolineare che questo studio nasce da un’intuizione personale, che ha nutrito il bisogno di approfondimento e di verifica realizzato con questo percorso di ricerca, attraverso la lettura di alcuni autori contemporanei. Con essi cercheremo quindi di capire i contenuti della ricerca e di metterlo in atto in modo coerente, così si può comprendere come un lavoro scientifico - teologico. Inoltre, si deve dire che dal punto di vista del linguaggio, non abbiamo un livello così perfetto come si troverà nei testi. La gran parte dei testi in realtà sono di grandi esperti; da parte nostra, invece, intendiamo fare alcune interpretazioni sistemandole in modo sistematico. Siccome lo studio si fa nel campo della Teologia Dogmatica/ Sistemica, cerchiamo considerevolmente di esserci in tal campo. Soltanto che in qualche modo lo studio viene presentato con un approccio teologico – antropologica.

Ovviamente non potevamo realizzare lo studio senza trovare una buona guida. Perciò vogliamo ringraziare in modo particolare la nostra moderatrice, Professoressa MARY MELONE che, con tutta l’energia ma anche con grande pazienza, ha dato un grande aiuto, e solo così possiamo ora avere questo lavoro tra le mani. Grazie di cuore professoressa! Ringraziamo anche i nostri correlatori, il Professore MAKSYM ADAM KOPIEC e il Professore JOHANNES B. FREYER, che attraverso la lettura del testo, domande, osservazioni, critiche, ma anche le lezioni che ci hanno dato in classe, ci aiutano molto a comprendere in modo più profondo lo studio. Grazie di cuore carissimi professori!

---

<sup>49</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 303ss.

## Capitolo I

### L'universo una realtà olistica: tra scienza e teologia

#### Introduzione

Quando ho cominciato a pensare a questa parte dello studio, il 13 Luglio 2012 si apprese la notizia della scoperta nel campo fisico della cosiddetta 'particella di Higgs' (il bosone di Higgs). È una scoperta ipotizzata nel 1964 dal fisico inglese Peter Higgs (nato nel 1929) e del belga François Englert (nato nel 1932).

La scoperta premio Nobel per la Fisica del 2013, rimette in discussione una delle domande fondamentali della filosofia greca-antica, che nella fisica moderna si riformula con un linguaggio diverso: di che cosa è fatta la materia? Che cosa è quella proprietà fondamentale della materia di qualsiasi oggetto? È la massa, una particella speciale, perché conferisce la massa a tutte le altre e le fa esistere. Il bosone di Higgs è una particella elementare, ossia non composta da altre particelle più piccole, che spiega il motivo per cui tutte le particelle elementari che compongono la materia hanno una massa e interagiscono, formando la materia. Ecco perché è stata chiamata popolarmente "particella di dio"<sup>50</sup>.

Da questa scoperta scaturisce l'entusiasmo di tanti fisici contemporanei e si aprono nuovi scenari. Un'astrofisica italiana, atea, MARGHERITA HACK, ad esempio, ha scritto: "questa è stata la prima osservazione cosmologica che ha permesso di capire che il nostro universo non è statico, non è immobile e

---

<sup>50</sup> Alcune informazioni di questa scoperta le possiamo trovare per esempio nel libro di M. CORBUCCI, *Alla Scoperta della Particella di Dio*, Macro Edizioni, Cesena, 2012.

immutabile, ma si sta continuamente espandendo”<sup>51</sup>. Ma in un altro passo fa questa considerazione: “Non sappiamo se l’inizio di ciò che noi possiamo osservare sia il vero inizio dell’universo. L’universo potrebbe anche essere infinito nel tempo e nello spazio, ma noi non possiamo saperlo”<sup>52</sup>. Eppure in maniera esplicita si sosteneva così: “Per me il bosone di Higgs è la spiegazione dell’origine dell’universo. Ma resta sempre la domanda: chi ha creato il bosone di Higgs? A questo non so dare una risposta. La scienza non può spiegare tutto. Dio è stato inventato proprio per spiegare ciò che non riusciamo a comprendere”<sup>53</sup>.

Cominciando da questa notizia attuale della fisica e forse un po’ sensazionale, intendiamo innanzitutto sottolineare che il desiderio di interrogarsi sul principio dell’universo è la più intima passione del nostro pensiero, ciò che in ultima analisi fa essere autentica ogni domanda dell’uomo, perché pone la concitata discussione riguardante la questione dell’origine dell’universo e, in particolare, dell’orizzonte di senso del cosmo e in esso dell’uomo<sup>54</sup>.

A partire da questa domanda vogliamo in questo capitolo trattare tre punti. Proviamo prima a comprendere come il contributo della scienza moderna, offre una guida per vedere l’universo come una realtà dinamica, non statica. Ci limitiamo alle due scoperte scientifiche: la fisica quantum e quella di evoluzione. Tratteremo questi punti non come dibattito in senso stretto, né daremo una spiegazione in modo dettagliato delle teorie, ma ci limiteremo ad una interpretazione, come un passaggio, per entrare nel tema dello studio. Alcuni saggi di ILIA DELIO<sup>55</sup>, una suora francescana e teologa americana che dedica le sue ricerche alla teologia

---

<sup>51</sup> M. HACK, *Hack! Come io vedo il mondo*, Barberaeditore, Siena, 2012, p.106.

<sup>52</sup> HACK, *Hack! Come io vedo il mondo*,107.

<sup>53</sup> M. CHIRICO (a cura di), *Margherita Hack Pierluigi Di Piazza Io Credo Dialogo tra un’atea e un prete*, Nuovadimensione, Portogruaro, 2013<sup>3</sup>, p. 40.

<sup>54</sup> Cfr. D. BONHOEFFER, *Creazione e Caduta. Interpretazione teologia di Gn 1-3*, Queriniana, Brescia, 2010, p. 23.

<sup>55</sup> Attualmente è il membro del “Senior Fellow in Science and Religion” presso il Woodstock Theological Center, Georgetown University, Washington.

cosmologica, basandosi soprattutto sulle opere di P. TEILHARD DE CHARDIN<sup>56</sup>, ci aiuteranno a capire come la teoria cosmologica trova la sua ragionevolezza nella dottrina della creazione.

A partire da questo contributo cercheremo in un secondo momento di vedere l'universo con un orizzonte olistico sul rapporto tra Dio Creatore e l'universo: Creazione come atto di relazione da parte di Dio, perché lui in sé stesso è relazionale. “Non solo dal punto di vista statico il mondo rispecchia le strutture della divinità, anche attraverso la sua dinamica di divenire esso tende ad una crescente somiglianza con quella”<sup>57</sup>. In tal senso andremo verso il passo successivo approfondendo con GRESHAKE un'interpretazione interessante sull'evoluzione, sottolineandola con la prospettiva della *communio* trinitaria<sup>58</sup>. Quest'ultima è la categoria centrale di ciò che porteremo avanti nei capitoli successivi.

---

<sup>56</sup> Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) nato a Sarcenat Francia, Gesuita, teologo, paleontologo, mistico; aveva cominciato a scrivere su Cristo ed evoluzione fin dal 1920 fino al 1955. Come raccontava Delio, il teologo ha conosciuto il pensiero francescano attraverso un frate Siciliano M. Allegra OFM; e quando aveva letto per la prima volta sul primato di Gesù Cristo nel pensiero di Scoto, diceva: “Voilà! La teologia del futuro”! Lui ha dedicato la sua vita sulla cristologia cosmologica, vedendo Cristo non soltanto come il cuore dell'universo, ma anche il mondo materiale. (Cfr. Delio, *Christ in Evolution*, 68-69).

<sup>57</sup> GANOCZY, *Teologia della natura*, Queriniana, Brescia, 1997, 268.

<sup>58</sup> Richiamandosi ad alcuni tentativi della scienza che cercano di elaborare in qualche modo le strutture triadiche della realtà, Greshake osserva che la Trinità è proprio anche della scienza: nelle scienze naturali, sociali e dello spirito; qui rientra la trinità dei parametri nel senso dell'oggettività, della conformità alla vita dell'adeguatezza alla natura. La scienza naturale cerca in modo particolare di mostrare la tridimensionalità della natura fisica: spazio, tempo ed energia; della tridimensionalità della lunghezza, larghezza ed altezza; oppure la trinità dei parametri del bello, del buono e del vero (Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 279-280).



## 1. Due scoperte scientifiche: una interpretazione

Dedicheremo questo paragrafo ad una breve presentazione della scoperta della fisica quantistica e dell'evoluzione, poiché attraverso queste scoperte avremo gli strumenti per tentare di rispondere alla domanda fondamentale sul senso della vita. La domanda alla quale cercheremo di rispondere non è *come* avviene il passaggio da uno stato a un altro (è una domanda puramente scientifica), ma la domanda sul *perché*, come interrogativo fondamentale sulla vita, l'universo e il tutto: "Perché vi è, in generale, l'essente e non è nulla?"<sup>59</sup>.

### 1.1. La nostra "Via Lattea"

Nel campo della fisica, con la teoria della relatività di Einstein la scienza ha cambiato il modo di vedere il mondo: non come una realtà statica che si muove costantemente secondo la determinazione del tempo e dello spazio come aveva pensato Newton. Dopo quasi tre secoli da Newton, con la sua teoria considerata un dogma della scienza cosmologica, nel 1905 Einstein pubblica la sua scoperta, presentando la teoria secondo la quale lo spazio non è vuoto e il tempo non si muove in modo stabile e rigido. Secondo la sua teoria dunque esiste un legame tra lo spazio e il tempo, che pertanto si muovono flessibilmente in quanto esiste il cosiddetto movimento di gravità. La gravità quindi non è una sostanza ma una curvatura del tempo e dello spazio<sup>60</sup>.

Con questa scoperta della fisica sappiamo che il mondo attuale è iniziato nel momento del Big Bang. Da questo, gli scienziati hanno teorizzato quattro fattori importanti: l'espansione dell'universo, la nucleo-sintesi dell'elemento della luce, l'origine del background della radiazione del cosmo e la formazione delle galassie. Secondo questa teoria l'universo ha circa 13.7 miliardi di anni, e avrà vita ancora per circa una centinaia di miliardi di anni. Inoltre si è scoperto che la nostra galassia, la Via Lattea, è soltanto una delle circa 100 miliardi di grandi elementi

---

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Introduzione alla Metafisica*, Mursia, Milano, 1968, p.13.

<sup>60</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 14.

osservabile dell'universo, formata da circa 100 miliardi di stelle, con la misura media (circa 100.000 anni di diametri) rispetto alle altre più grandi<sup>61</sup>. Ed è molto interessante che noi siamo qui in questo 'piccolo' mondo, mentre parliamo consapevolmente di tutta questa realtà tremenda!

La questione dell'inizio del cosmo, quindi, potrebbe essere formulata dalla ricerca scientifica contemporanea con il Big Bang o esplosione primordiale. Nella teoria standard si diceva che circa 14 miliardi anni fa, circa tre secondi dopo il Big Bang, la temperatura dell'universo era caldissima, più di miliardi di gradi. Centinaia anni dopo il Big Bang, cioè circa 13,7 miliardi di anni fa, cominciavano ad esistere le galassie e le stelle, ma l'universo era semplicemente come una grande palla caldissima, che diventava più larga e gradualmente si raffreddava, e si muoveva con una fluttuazione molto debole. Ma quando la temperatura scese circa a 1026 K, iniziava il movimento della gravità; il gas dell'universo si è ionizzato, cominciando a divenire equilibrato fino a sotto 4 milioni K. Così si verificò una trasformazione a causa della forza di astrazione della gravità. Con tutta probabilità questa spiegazione si presenta come il *Grand Unified Theory* [GUT]<sup>62</sup>. Su questa teoria standard, Stoeger, dopo averlo spiegato, sostiene che con tutta probabilità, essa dà un'indicazione per capire la probabilità dell'inizio del mondo; ma non è la risposta che dimostra adeguatamente l'inizio del mondo, almeno fino ad oggi<sup>63</sup>. Il Big Bang non è l'inizio assoluto dell'universo, perché questo si spiega dalla realtà manifestata: è solo una spiegazione alternativa del concetto filosofico – metafisico

---

<sup>61</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 17. L'idea che l'universo è dinamico e in movimento, è stata confermata nel 1964, quando due scienziati che lavoravano presso il Bell Laboratori nel New Jersey, A Panzias e R. Wilson, hanno scoperto la cosiddetta 'radiazione cosmica background' rimasta fin dall'inizio del mondo, con il Big Bang, più di tredici miliardi anni fa. Era rimasto un elettromagnete come resto dell'origine dell'universo, collegato direttamente al Big Bang. Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 15.

<sup>62</sup> STOEGER, "The Big Bang, quantum cosmology and creation ex nihilo", 155-157, in DAVID B. et all (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge Univ., Cambridge, 2011.

<sup>63</sup> "the Big Bang, or even the Planck era, is not the very beginning of the universe. It certainly is 'the beginning' according to FLRW (è un acronimo dei nomi degli inventori della teoria: *Friedmann-Lamaitre-Robertson-Walker*) models of our universe. But those models are completely inadequate precisely in the region of the Big Bang and Planck era, or about what generated them". STOEGER, "The Big Bang, quantum cosmology and creation ex nihilo", 159.

sulla creazione dal nulla. È una teoria scientifica, ma non può rispondere esattamente alla domanda sull'origine dell'esistenza<sup>64</sup>.

Come segnalato sopra, al di là dalle curiosità cosmologica, quello che ci interessa di più è l'inizio dell'universo e che da questo inizio esisteva una dinamica: la scienza offre tante ipotesi, ma non riesce ancora a spiegare tutto. L'universo è una realtà multidimensionale molto complessa (*hyperspace*): abbiamo il cosmo con una lunghezza indefinita, la realtà quantistica negli organismi piccolissimi, e l'*Homo sapiens* come una realtà molto complessa. Dalla complessità potrebbe scaturire qualche sorpresa non prevedibile attraverso la tecnologia<sup>65</sup>. Per esempio nella ricerca sulla composizione dell'universo, come appena citato, si trova anche la cosiddetta *materia oscura (dark matter)* che è la maggior parte della totale energia della massa dell'universo (circa 73 percento). È l'energia che sostiene l'equilibrio dell'universo. La scoperta del bosone di Higgs che abbiamo anticipato sopra, ci potrebbe dare una spiegazione significativa<sup>66</sup>.

In questo caso si considera il rapporto tra scienza e teologia “non basato su equivoci o pregiudizi, ma capace di cogliere le differenze e le possibili convergenze nello sforzo che entrambe compiono per interpretare il mondo”<sup>67</sup>. Perché sia la teologia che la scienza “hanno certo come referente la medesima realtà, cioè il mondo, ma lo colgono secondo una prospettiva profondamente diversa”<sup>68</sup>. Le scienze empiriche cercano di *spiegare* i fenomeni, oggetto della loro ricerca esatta, nel quadro del loro contesto immanente. La fede religiosa cerca invece di

---

<sup>64</sup> Cfr. STOEGER, “The Big Bang, quantum cosmology and creation ex nihilo”, 160, 169. In tal senso è interessante a notare la posizione di M. Hack: “Per noi (la comunità scientifica) il Big Beng è l'inizio, nel senso che possiamo osservare l'universo solo a partire da quel momento”. Ma poi continua, “Che questo sia stato un processo naturale o che sia stato Dio ad averlo creato, nessuno lo può dire. Resta però la meraviglia”. CHIRICO (a cura di), *Io credo*, 39-40.

<sup>65</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 23.

<sup>66</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 24.

<sup>67</sup> A. MAFFEIS, “L'evoluzione della creazione tra teologia e scienza” in “*In Principio ...*” Origine e inizio dell'Universo, Sergio L. (a cura di), Vita e Pensiero, Milano, 2012, p.135.

<sup>68</sup> MAFFEIS, “L'evoluzione della creazione tra teologia e scienza”, 137.

*comprendere* gli stessi fenomeni del nostro mondo nel contesto appunto di Dio che crea e che dà compimento al mondo<sup>69</sup>.

Anche un ateo-umanista, se volesse costantemente difendere soltanto la capacità dell'intelletto umano senza credere in un Dio creatore, dovrebbe dare una spiegazione del significato della storia umana, perché possa essere intesa come una pienezza della vita, non un'assurdità. Proprio in quest'orizzonte antropologico, la teologia della creazione sosteneva il concetto della relazione profonda tra il Dio Creatore e l'universo, come il punto centrale.

## **1.2. Evoluzione: il caso di Teilhard de Chardin**

Nel campo biologico invece con la scoperta dell'epoca moderna l'interesse degli studi si orienta verso la teoria di evoluzione. Parola 'evoluzione' viene dalla lingua latino *evolvere*<sup>70</sup>. In italiano i sinonimi sono *svolgersi* o *aprirsi*. La terminologia si riferisce ad una teoria scientifica che considera la varie specie oggi viventi, come risultato di un lungo processo di trasformazione e diversificazione avvenuto nel tempo. Inoltre, gli esseri viventi del presente, derivano da antenati vissuti in epoche passate, anch'essi collegati tra loro da relazione di discendenza<sup>71</sup>. La tesi classica darwiniana è quella della selezione naturale: gli organismi biologici che possono adattarsi al loro ambiente, saranno selezionati per natura e così sopravvivere, producendo prole; invece quelli che non si adattano periranno<sup>72</sup>.

Per la nostra indagine, quello che interessa non è la teoria dell'evoluzione di Charles Darwin; intendiamo superare alcuni errori dell'interpretazione di questa

---

<sup>69</sup> KEHL, "E Dio vide che era cosa buona" *Una teologia della creazione*, 13.

<sup>70</sup> Ed è interessante, come notate il biologo Francisco Ayala, la terminologia non si cominciava con la teoria di Charles Darwin (1809-1882). Nella lingua inglese la parola si appare per prima volta nel 1647, ma non aveva nessun senso biologico; poi man mano si usa soprattutto per spiegare la progressione di qualsiasi cosa dalla forma semplice alla forma più complesso. Contemporaneamente con le scoperte biologici circa dice novissima secolo l'idea dell'evoluzione si emerge ed è diventata famosa con libro di Darwin *Origin of the Species* nel 1859. Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 15-16.

<sup>71</sup> L. GALLEN, "Evoluzione" in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede* (1), G. Tanzella-Nitti e A. Strumia (a cura di), Urbaniana University Press/CN., Roma, 2002, 575.

<sup>72</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 21.

teoria che è in conflitto con la dottrina sulla creazione cristiana: 1) la teoria ha cambiato totalmente la storia perché contro la bibbia; 2) il ruolo di Dio come Creatore delle varie forme della vita è stato eliminato, (almeno diminuisce il suo ruolo, con l'idea della selezione naturale); 3) quando si afferma che la specie umana è stata formata dalla forma più semplice, si cancella la sua dignità etica; 4) la teoria della probabilità di Darwin ha distrutto l'aspetto della provvidenza divina nella creazione; 5) la teoria ha cancellato la proposta umana di una vita permanente nel futuro; 6) per tanti cristiani la teoria darwiniana sull'organismo umano è contro il concetto del peccato originale, perciò elimina la necessità di un salvatore<sup>73</sup>.

Dal modello darwiniano emergono varie interpretazioni, nonostante ciò l'orizzonte principale è rimasto: nell'universo esiste un movimento della vita che si sviluppa verso una forma più complessa. In modo particolare nell'ottica teilhardiana, come osserva Rubini, evoluzione “non è solo una teoria scientifica ormai sufficientemente provata, ma è anche il segno di un modo particolare di creare, che necessariamente interpella la fede e il suo riflettere”. Nella sua indagine Teilhard cerca di “conciliare il movimento dell'evoluzione (umana, biologica, cosmica) col cammino di salvezza dell'umanità verso quel compimento che prenderà il nome di punto Omega”. Infine verrà chiarito che Cristo è il “punto Omega” dell'evoluzione, è la “causa finale della creazione”<sup>74</sup>.

I saggi della Delio offrono una nuova prospettiva al discorso dell'evoluzione, affrontandola “con una lente teologica”. La terminologia è usata non nel senso puramente scientifico ma in modo più ampio: come un processo di “cambiamento dinamico e autotrascendenza nella creazione”<sup>75</sup>. A suo parere l'evoluzione “non è una teoria, ma un fatto”<sup>76</sup>, non un processo occasionale, ma è orientato. Al fondo dell'evoluzione dell'universo esiste uno Spirito che lo guida fino al suo scopo

---

<sup>73</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 2.

<sup>74</sup> C. RUBINI, *Il divenire della creazione in dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, CN., Roma, 2013, 37-39.

<sup>75</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 3.

<sup>76</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 1.

finale. In poche parole, è lo stesso Spirito di Dio, il quale fin dall'inizio spirava continuamente all'interno delle creature, a richiamarle ad essere nuove creature: "Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1 Cor 2: 10)<sup>77</sup>.

### 1.3. Verso una teologia cosmica

Alla luce dei paragrafi precedenti, comprendiamo che l'argomento trattato è una teologia cosmologica, cioè il discorso sulla creazione affrontata nella prospettiva della storia salvifica: Dio creò l'universo manifestandosi in modo perfetto nella persona di Gesù Cristo. Gesù è la ragione della creazione, è il primato di essa<sup>78</sup>. Potremmo dire che il centro *organico* dell'evoluzione è lui; si dice organico perché sta in una relazione intrinseca con la realtà creata. Così verrà chiarito come il discorso si concorda con teologia cosmica francescana<sup>79</sup>.

In questo campo, Teilhard de Chardin ha dedicato la sua ricerca scientifica proponendo un sistema teologico in chiave evolutiva. Il teologo si preoccupava del tema del primato di Gesù nella storia, non soltanto dell'evoluzione dell'universo in genere, ma anche in modo particolare del mondo materiale. L'evoluzione del mondo materiale - stelle, atomi, molecole, cellule, l'uomo - è guidato dallo Spirito in modo dinamico. In tal processo le materie a loro volta vanno oltre di sé. E l'ultima progressione di essi sarà uno spirito vivente. Fin dall'inizio dell'universo (il Big Bang), gli elementi inerenti che erano separati, cominciavano ad unirsi e diventavano una cellula vivente. Questa unità non è una totalità, ma è una "fertilizzazione mutuale" (*mutual fertilization*); in altra parola è una "unione in differenze" (*union in differentiates*). Da questa unità, che è già più complessa rispetto a quella prima, emergerà un'altra cellula vivente che a sua volta si unisce

---

<sup>77</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 4.

<sup>78</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 6.

<sup>79</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 8-9.

con nuovo organismo plasmando una nuova vita, è così via. L'evoluzione quindi è un percorso orientato che crea novità continuamente<sup>80</sup>.

A un certo punto di questo processo evolutivo si realizza la vita umana. Ma l'uomo si diversifica in quanto unica specie con la capacità di riflettere grazie alla sua coscienza. L'uomo è "il fenomeno centrale della vitalizzazione"<sup>81</sup>, ed "è l'unico parametro assoluto dell'evoluzione"<sup>82</sup>. Parlando del posto dell'uomo nell'universo, Teilhard sostiene che "L'uomo è una parte della vita [...], è parte più caratteristica, più polare, più vivente della vita. Di conseguenza è impossibile valutare convenientemente la sua posizione nel mondo senza fissare preventivamente il posto della vita nell'universo"<sup>83</sup>.

L'uomo, dunque, pur avendo la coscienza, vive riflettendo sulla sua esistenza, domandandosi: da dove vengo? Verso dove vado? Quale è il senso della mia vita? Con questa sfumatura antropologica Teilhard de Chardin parlava della cosiddetta "Cristogenesi": l'uomo sta nel cammino per essere simile a Cristo, perché egli è il punto di termine, dove l'uomo trova la divinità. In lui e con lui l'uomo cammina nel processo della divinizzazione. Cristo è il punto Omega dell'evoluzione; è il punto convergente della storia: "perché tutti siano una sola cosa" (Gv 17: 21). Così come dice San Paolo: "Egli è prima di tutte le cose e tutte esistono in lui (Col 1: 17)"<sup>84</sup>.

Il fondo dell'evoluzione allora non è un'idea o una sostanza, ma è una dimensione, potremmo dire uno Spirito che guida tutto il processo della

---

<sup>80</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Phenomenon of Man*, 110 (Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 69).

<sup>81</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, ed.it., A. T. Bernardi (a cura di), Jaca Book, Milano, 2011, 189.

<sup>82</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Il posto dell'uomo nella natura*, ed.it. A. T. Bernardi (a cura di), Jaca Book, Milano, 2011, 4.

<sup>83</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *Il posto dell'uomo nella natura*, 7.

<sup>84</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *Phenomenon of Man*, 297 (Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 70-27).

evoluzione<sup>85</sup>. Per dirlo esplicitamente, l'evento evolutivo è guidato dallo Spirito di Dio; Dio stesso è il 'principio immanente' dell'evoluzione, egli è la stessa dinamica di auto-organizzazione<sup>86</sup>. In tal senso si sostiene che "non c'è nessun conflitto inerente tra evoluzione e dottrina cristiana sulla creazione"<sup>87</sup>. La teoria offre uno strumento epistemologico per approfondire la dottrina: il processo dell'universo intero si sviluppa sin dall'inizio, nel quale Dio stesso è il fondo dell'evoluzione. Fisica quantistica ed evoluzione offrono una buona intuizione di un Dio relazionale che si manifesta interconnesso con la totalità dell'universo<sup>88</sup>.

Riassumendo si può affermare che la dottrina della *creatio ex nihilo* e teoria cosmologica sono considerati due approcci complementari. La scoperta scientifica che spiega l'esistenza di un disegno intelligente, conferma l'esistenza di Dio come l'unico Creatore<sup>89</sup>. In tal senso, con lo studio presente intendiamo "superare la separazione fra una natura senza Dio e un Dio senza mondo, che nell'epoca moderna, mette in grave pericolo la fede"<sup>90</sup>.

## 2. Nuova coscienza su Dio, l'uomo, e il mondo.

Con una prospettiva olistica, ci si rende conto che l'universo non funziona secondo leggi deterministiche, ma secondo una dinamica di concordanza e relazione coerente. Il mondo in cui viviamo è un mondo in evoluzione, non è in una prospettiva meccanicistica indeterminata. Abbiamo già un'intuizione abbastanza chiara di una dinamica della comunione nell'universo.<sup>91</sup> Facciamo ora un passo più

---

<sup>85</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 21.

<sup>86</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 312.

<sup>87</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 21.

<sup>88</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 34.

<sup>89</sup> Possiamo sottolineare tutto ciò prendendo le parole dello stesso Stoeger: "Thus quantum cosmology and *creatio ex nihilo* contribute deeply complementary and consonant levels of understanding of the reality in which we are immersed. Exactly the same point can be applied to divine creation and biological evolution. They are not exclusive alternatives, but rather complementary accounts, linking the ultimate ground of being and order with elaboration in concrete structures, dynamisms, processes and transitions." STOEGER, "The Big Bang, quantum cosmology and creation ex nihilo", 175.

<sup>90</sup> KHEL, "E Dio vide che era cosa buona", 395.

<sup>91</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 17.



avanti nell'approfondire teologicamente che il Creatore in sé è una *communio*, e quelli che sono stati creati da lui potrebbero esistere in tal dinamica. In modo analogico il nostro Greshake parla delle due dimensioni della *communio* che si devono distinguere ma non si devono separare perché stanno intimamente connesse: la *communio* 'verticale' (comunione con Dio) e la comunione 'orizzontale' (la relazione intercreaturali)<sup>92</sup>.

## 2.1. Una considerazione olistica

Il titolo dell'opera di Delio che stiamo per considerare indica un messaggio significativo: "*The unbearable wholeness of Being*". I suoi saggi ci offrono una considerazione circa la necessità di vedere l'universo come una *realtà olistica*. Come abbiamo detto, la nostra Via Lattea fa parte di un grandissimo sistema di galassie, cioè una sistema interconnesso che sostiene l'equilibrio dell'universo: un piccolo sistema che fa parte di un sistema più grande; e quello più grande fa parte di un super sistema. L'evoluzione dell'universo ci mostra le varie fenomenologie di una relazione integrante tra gli organismi: un atomo è parte integrante di una molecola; una molecola è parte intera di una cellula; una cellula è parte intera di un organismo. Nel mondo animale basta vedere un gruppo di formiche o di api: comprendiamo subito che un singolo può vivere perché è parte degli altri. Allo stesso modo, sappiamo bene che l'uomo come persona fa parte della vita sociale. In poche parole, quello che chiamiamo 'realtà' è composto non da una parte e nemmeno di un tutto, ma è una realtà olistica<sup>93</sup>.

L'età del mondo secondo la teoria di evoluzione è di 13,7 miliardi anni, e l'uomo è una specie che è arrivata recentemente, circa 140mila anni fa. Così ci si rende conto che il soggetto della storia non è soltanto l'uomo. L'uomo moderno, come i discepoli di Descartes, pur avendo la capacità di pensare, a volte si dimentica che la vita umana fin dall'inizio esiste sempre in rapporto con tutto il cosmo.

---

<sup>92</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 322.

<sup>93</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 34-35.

L'arroganza intellettuale ci fa dimenticare che fuori dall'esistenza umana esiste qualcosa più grande, cioè tutto il cosmo genera la coscienza umana. La grande sfida di oggi è che l'uomo vede sé stesso egoisticamente, come se potesse vivere senza il legame con l'ambiente<sup>94</sup>. Quando parliamo dell'uomo come una specie dell'universo intero, abbiamo già una considerazione chiara: l'uomo trova il suo valore soltanto nella comunione con il mondo intero, e con la realtà trascendente<sup>95</sup>. In questa prospettiva, interpretando il pensiero di Teilhard, Delio ha sottolineato una tesi sulla categoria dell'essere" (*being*):

“For Teilhard, union is the primary category; to be is to be united. Being is the outflow of union, and union is always toward more being. The term *being* has no real meaning unless it is considered first as union and then as being-in-union or what we might call ‘interbeing’. Reality is woven through layers of boundedness; cosmic life is intrinsically relational. [...]. If being is intrinsically relational, then nothing exist independently or autonomously. Rather, ‘to be’ is ‘to be with’. Reality is ‘being with another’ in a way open to more union and more being. [...]. Cosmic life is intrinsically communal. Being is first *we* before in can become *I*”<sup>96</sup>.

La preoccupazione scientifica ha bisogno allora di una considerazione sulla dimensione trascendentale: certo la teologia senza cosmologia è un'astrazione sull'esistenza di Dio, ma una cosmologia senza teologia è soltanto fantasia. La storia del cosmo è una storia della relazione tra Dio Creatore e il mondo. Questi non sono identici, perché Dio è tutto in tutti, lui è Creatore non creato, mentre l'universo è stato creato da lui. In questa linea si supera l'idea astratta che presenta Dio come il primo “motore immobile” che vede il mondo da lontano. Infatti, Dio non è un'idea oppure una sostanza, ma è sorgente della vita di tutta la realtà<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 57.

<sup>95</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 145.

<sup>96</sup> Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Christianity and Evolution*, 227 (interpretazione di Delio, *The Unbearable Wholeness of Being*, 45).

<sup>97</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 58-59.

Nel discorso su Dio, non possiamo parlare di esistere o non esistere, né di provare o non provare la sua esistenza, perché egli è una dimensione totale che esiste come l'origine dell'universo. Egli non soltanto esiste ma è l'esistenza: "Io sono colui che sono" (*Es* 3: 14). Dio è l'ultima esperienza dell'essere e valore morale<sup>98</sup>. In tal senso Panikkar parlava del concetto del *cosmotheanderism*: Dio è l'essere di totalità che sta in unità con il mondo. Certamente Dio e il mondo non sono identici, ma egli è in relazione con esso. Il Divino non esiste in modo chiuso, ma sempre in relazione con l'universo. Non possiamo parlare di un cosmo senza Dio, né di un Dio senza il cosmo. Così si supera il concetto del panteismo che identifica Dio con il mondo: il Divino non è un 'io' chiuso in sé, ma è un Essere totale e relazionale, è un tutto in tutti<sup>99</sup>.

Nel linguaggio di Teilhard de Chardin si dice che Dio è il punto Omega. Tutta le creature stanno nel cuore di Dio perché la creazione non è qualcosa che Dio fa come una azione secondaria, ma sta con lui intrinsecamente. La creazione è più di un'azione intellettuale-tecnica, come se Dio la pensasse e poi la creasse. La creazione è piuttosto l'espressione dell'amore abbondante e libero di Dio, che è il principio del Divino stesso. Dio è il punto Omega, è l'origine dell'universo. L'ultima realtà divina non è una sostanza (qualcosa che esiste in sé) ma una persona: Dio esiste per gli altri, egli è il mistero delle persone in comunione. Dio esiste nella libertà e perciò è muoversi verso agli altri. Soltanto nella comunione Dio esiste come è, e soltanto così egli è per tutto, perché l'amore genera la comunione tra le persone. Con amore Dio esiste come è<sup>100</sup>. Dio non può comunicarsi al mondo se lui stesso non è una comunione<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, 205 (citazione di DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 63-64).

<sup>99</sup> Cfr. R. PANIKKAR, *The Rhythm of Being*, 190 (citazione di DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 65-66)

<sup>100</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 70.

<sup>101</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 56.

## 2.2. Dio Trinità che crea

Dal pensiero geniale di Teilhard de Chardin verrà chiarito l'evento evolutivo guidato dallo Spirito. Dio stesso, è il 'principio immanente dell'evoluzione, egli è la stessa dinamica di auto-organizzazione. Se evoluzione significa *muoversi verso*<sup>102</sup>, analogamente l'atto di "Dio che è amore" (cfr. *I Gv* 4:8), è un atto di muoversi. Il Creatore in sé è una relazione, un movimento, che chiede cambiamento e novità. In questo orizzonte non si sostiene più la caratteristica statica di Dio come "causa prima", "causa non causata", "fondamento dell'essere" oppure una "sostanza-fissa". Dio si rivela sempre nella relazione, comunione. Altrimenti Dio si chiude in sé; l'amore di Dio è l'amore che abbraccia tutto il cosmo, anzi che crea nuova comunione<sup>103</sup>.

Interpretando la cristologia bonaventuriana in rapporto con la filosofia del processo di Whitehead, Delio sottolinea che Dio è l'essere, ma essere dell'amore; Dio è sostanza, ma è sostanza in relazione; Dio è uno, ma la forma più alta dell'unità e unità nella pluralità dell'amore. La creazione è stata fatta secondo il suo modello, cioè il Verbo. Il Verbo è il cuore della creazione, colui che mostra in maniera perfetta la dinamica dell'amore trinitario, e così diventa modello della relazione dell'universo. Il Verbo è l'espressione centrale dell'amore relazionale<sup>104</sup>.

La comunione trinitaria quindi è il primo principio della creazione; la creazione è la parte integrante della comunione trinitaria: il Padre è la radice dell'amore, potremmo dire è l'inizio in sé dell'amore. Il Figlio è l'espressione perfetta dell'amore del Padre, egli non s'identifica con il Padre, ma è la somiglianza del Padre. Lo Spirito Santo invece è il legame tra l'amore del Padre e il Figlio, è 'il terzo' che suscita l'amore tra i due; possiamo dire che è l'orizzonte dell'amore eterno. La comunione dell'amore quindi non è una comunione statica, ma dinamica, aperta; è una comunione che, possiamo dire, apre un nuovo orizzonte dell'amore.

---

<sup>102</sup> RUBINI, *Il divenire della creazione*, 37.

<sup>103</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 35-36.

<sup>104</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 38

L'amore trinitario non è un amore gerarchico, ma creativo, generativo ed espressivo<sup>105</sup>.

La creazione è l'atto di relazione con cui Dio, come protagonista, mette in atto dentro ogni elemento, plasmandolo, una dinamica dell'amore, cioè di essere in relazione. Dal punto di vista della cristologia trinitaria, possiamo dire che Dio in sé stesso è già una pluralità, una comunione; da qui scaturisce l'abbondanza dell'amore che si manifesta in tutte le creature, e in modo più perfetto nella persona di Gesù Cristo, Figlio prediletto. L'idea secondo la quale per l'unità della natura gli atomi diventavano cellula, le cellule diventavano piante, animali; e in modo ancora più complesso la formazione dell'uomo, ci fa comprendere che a fondo di tutto esiste un fattore centrale che lo guida e lo conduce. Dal punto di vista della fede si dice che Cristo stesso è il piano generale di evoluzione. In questo senso Teilhard parlava ripetutamente del cosiddetto *christified* delle creature<sup>106</sup>. Con Cristo tutto l'universo è stato illuminato perché in esso egli ha manifestato se stesso, diventando la luce che illumina tutte le creature.

### **3. Verso una *communio* olistica**

Da questa ultima considerazione, deduciamo che la creazione ha il suo luogo nella vita del Dio trinitario, e da questo è compenetrata operativamente e a lui orientata. A partire dal Dio trinitario si spiega il fenomeno del divenire e dell'agire della creazione. Ciò si chiarisce particolarmente in riferimento al fine della creazione, che in 1 *Cor* 15, 28 viene tematizzato come "Dio, tutto in tutti".

#### **3.1. Disegno intelligente trinitario**

Questo fine già adesso è realmente in processo, mediante anticipazione che tende verso il compimento. Come il Dio trino produce da sé la propria vita, quale vita di piena *communio* e *communicatio*, così anche la creazione deve poter

---

<sup>105</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 40-41.

<sup>106</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 48.

produrre da sé la propria vita, naturalmente in modo contingente. Ciò che c'è in Dio diviene anche nella creazione una forza propria, naturalmente donato da Dio: *communio*, unità nella pluralità, pluralità nella e in vista dell'unità. La realtà creata dunque non è qualcosa di statico e compiuto, sempre in-sé-stante, ma essa è piuttosto un processo interattivo di divenire<sup>107</sup>.

Nell'opera citata, Greshake presenta una breve sintesi sul significato dell'evoluzione, citando un saggio di Teilhard de Chardin. Evoluzione significa che nell'universo non vi è nulla che non sarebbe derivato da un processo di divenire, nel quale, da un meno è risultato un più; e ciò in maniera tale che il nuovo 'più' è derivato dall'unione, ovvero dalla nuova sintesi di elementi pre-esistenti e fattori più semplici. Questa nuova unità è al tempo stesso più differenziata, meglio distinta rispetto ad altre<sup>108</sup>. Il processo dell'evoluzione è segnato nel suo insieme e su tutti i suoi gradini da due fattori concorrenti: prima da una forma più semplice si formano figure sempre più complesse ed 'individuali' e dunque differenziate; secondo, ad un maggiore grado di differenza delle forme corrisponde un maggiore grado di collegamento, di *communio* e di *communicatio*. In tal modo, la realtà si presenta come qualcosa in cui tutto è connesso con tutto e dove il divenire del processo evolutivo si presenta come crescente '*unification*' delle diverse forme in crescita<sup>109</sup>.

Qual è il rapporto tra l'evento evolutivo e la fede trinitaria? Con l'evoluzione non si tratta di dimostrare il Creatore, bensì solo di mostrare che a partire dal Dio trinitario procede una visione plausibile dell'evoluzione con le sue strutture e problemi, come pure la sua coerenza con altri articoli di fede. La creazione mostra di essere coinvolta nella vita del Dio trino, per il fatto di poter produrre da sé il proprio essere. In tal senso il modello teoretico naturalistico

---

<sup>107</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 304-406.

<sup>108</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 306.

<sup>109</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *Mein Universum*, Freiburg-Olten 1965, 16 (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 307).

dell'evoluzione, come evento di auto superamento mediante auto-organizzazione, trova una sua buona ragione teologica<sup>110</sup>.

Nel contesto del dialogo tra scienza e teologia, abbiamo accettato già che la energia che sta a fondo della storia dell'universo è l'energia dell'amore. Dio è quell'intelligenza che aveva disegnato la storia, lui è la radice che unisce le particelle. Cristo è l'Omega o il *Medium* che unisce tutta la dinamica dell'universo<sup>111</sup>. L'evoluzione si comprende non solamente come un processo dalla semplicità alla complessità della natura, ma nel senso ontologico - teologico: Dio Padre come colui che crea, il Figlio come realizzazione perfetta della creazione nel tempo e spazio storico, e lo Spirito Santo come energia che dà la possibilità di nuova creazione. L'evoluzione è una teofania; Dio non soltanto come la causa della creazione, ma che sta dentro e nello stesso tempo è il futuro dell'evoluzione<sup>112</sup>.

### **3.2. Un Creatore umile**

Con questa modalità il nostro Greshake, richiamandosi all'opera di Karl Schmitz-Moormann, sostiene che la creazione si compie come se il Dio Creatore attendesse che le cose divengano, senza far sentire loro la propria onnipotenza. Questo Dio Creatore che attende la creazione si trova per di più in sintonia con il Dio trinitario, presentatoci della metafisica dell'unificazione, che è amore. Dio, che è amore, non crea dunque una macchina che funziona secondo leggi deterministiche, ma piuttosto dal nulla chiama a sé il mondo, affinché questo gli si possa fare incontro nell'amore. La chiamata di Dio, che invoca il mondo dal nulla, a sua volta non è dunque un richiamo che schiaccia. Dio non chiama nulla e nessuno a sé in maniera diretta, bensì solo tramite l'elemento prossimo. Dio è per così dire

---

<sup>110</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 309.

<sup>111</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 126.

<sup>112</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 128.

presente all'atomo come atomo, alla molecola come molecola, alla cellula come cellula, al vivente come vivente, all'uomo come l'uomo<sup>113</sup>.

Con questa concretizzazione trinitaria si è raggiunta anche una intelligenza trinitaria dell'evento evolutivo: il suo essere-dato e la sua capacità di auto-organizzarsi (il Padre), il suo superamento verso unità di crescente complessità (lo Spirito) in una sempre maggiore differenziazione (il Figlio), il tutto con un crescente collegamento. Questo insieme di momenti diversi si può intendere come immagine del Dio unitrino<sup>114</sup>. Prendendo questa analogia come base, in dialogo con la teologia trinitaria, Greshake afferma: "Ciò che Dio è, perfetta *communio* [...] ciò anche la creazione deve diventarlo. Essa, abilitata e sostenuta dal Dio trinitario, deve (co)produrre per sé ciò che essa è in maniera iniziale: immagine del Dio trinitario. In tal modo appare come intima sostanza ed ultimo fine della creazione la sua trinitarizzazione"<sup>115</sup>.

Abbiamo detto che l'universo è una realtà dinamica, c'è una dinamica della relazione coerente tra gli organismi viventi. Teologicamente si dice che Dio creò dall'amore perché lui è amore, e amore crea relazione liberamente. Non possiamo parlare della comunione tra persona senza una coscienza della libertà. E se Dio è amore significa che fin da principio volle la libertà. Infatti la creazione, il mondo e la storia incominciarono perché Dio fin da principio volle la libertà. Il dramma primo del mondo è anche il dramma della libertà nei rapporti tra Dio e quello che lui ama e dal quale vuole essere amato<sup>116</sup>. "Se Dio viene pensato secondo il modello di un soggetto operativo solitario, allora la sua presenza sul mondo e sulla storia può essere sempre e solo tirannide, perché comporta un controllo totale del mondo in cui gli avvenimenti si svolgono"<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> K. SCHMITZ-MOORMANN, *Die evolutive Welt: Gottes Schöpfung. Ein Versuch, das Buch der Schöpfung als Offenbarung zu lesen*, 138 (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 311).

<sup>114</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 311-312.

<sup>115</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 312.

<sup>116</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 316.

<sup>117</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 318.



Invece la fede trinitaria dischiude un'altra prospettiva: Dio non è onnipotenza 'compatta', che violenta, schiaccia, ricatta, ma piuttosto essa si attua nella differenza delle relazioni personali, nel complesso relazionale del ricevere e donare. Dio è all'opera nella sua creazione sin dall'inizio, ovvero nel Figlio e nello Spirito Santo. Nella dinamica trinitaria con Dio è coinvolto l'essere e il divenire creaturali. Già con questo rispetto di Dio per il sussistere della creazione, si ha da parte sua una certa 'kenosis'<sup>118</sup>. Dio ha posto in opera la creazione per rendere l'uomo partecipe della beatitudine della sua vita trinitaria. Il Dio Creatore è 'Dio degli uomini', un Dio che nell'amore comunica la sua stessa vita alle creature, affinché queste conseguano gioia di vivere e pienezza di vita, cioè la vita divina<sup>119</sup>.

## Conclusione

Il discorso sull'inizio del mondo porta una ricerca sul disegno intelligente dell'inizio del mondo: chi o che cosa è il primo principio di tutto? Con la teoria dell'evoluzione invece si provoca la domanda su come gli organismi viventi si originano da un processo e diventano forme più complesse. E in modo particolare, parlando sull'essere umano come soggetto della storia, si considera che lui stesso, a sua volta si fa la domanda sul senso della vita, grazie alla sua capacità di riflettere. In questa visione siamo riusciti a vedere l'universo da un punto di vista olistico, non frammentario: Dio, l'uomo, il mondo.

Da questa considerazione cosmica - antropologica, dopo avere parlato di alcuni fenomeni della realtà del mondo, abbiamo fatto un passo avanti sul tema del mistero di un Dio Creatore (umile) con la prospettiva della *communio*: dal punto di vista della teologia trinitaria abbiamo detto che la creazione è l'espressione della relazione amorosa di Dio. Creando l'universo, Dio si abbassa fino a livello umano, anzi fino alla morte: il Figlio di Dio sta nelle mani dell'uomo. La creazione si è realizzata in modo perfetto nel mistero dell'incarnazione. Cristo è il punto Omega

---

<sup>118</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 319.

<sup>119</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 322.

dell'universo: con e in lui la vita umana si trasforma fino alla pienezza della storia. Con un'espressione di Delio possiamo dire che Cristo è "il nuovo Big Bang in evoluzione, una esplosione di amore che accende un nuovo modo di pensare su chi è Dio, che cosa è la creazione, e come sarà il futuro dell'universo"<sup>120</sup>. Dio è amore, e amore è il cuore dell'evoluzione, e quindi Dio stesso è il cuore dell'evoluzione<sup>121</sup>. Dio ama il mondo così come lui è amore, la radice di tutto quello che esiste. L'amore è il cuore dell'energia dell'evoluzione, e l'amore cerca sempre la comunione. Come amore Dio crea l'universo liberamente per una scelta, non per una necessità. L'atto di creazione è l'atto di amore<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 128.

<sup>121</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 135.

<sup>122</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 71-72.

## Capitolo II

### Creazione, atto dell'amore: riflessione biblico - teologica

#### Introduzione

Nel primo capitolo abbiamo cercato di presentare la visione olistica sull'universo, approfondendo il fenomeno dell'armonia del cosmo, il modo di rapportarsi tra gli organismi viventi e la dimensione dell'uomo come colui che ha la coscienza del rapporto con Dio e con il mondo. A partire da questa visione abbiamo affermato che la dinamica dell'universo apre l'orizzonte verso chi è il Creatore. Il Creatore in sé è una comunione, pertanto l'atto della creazione è un atto di comunione, un *muoversi verso*, aprirsi, dialogare. Utilizzando una interpretazione teologica cosmologica, è emerso che la creazione è una teofania: Dio Trinità crea l'universo manifestando in essa, ma in modo perfetto nella persona di Cristo. Cristo è il punto Omega dell'evoluzione. Con una espressione biblica si può dire che Dio, sin dall'inizio, mostra il suo amore stabilendo una alleanza con il suo popolo.

Questa visione biblica verrà approfondita nel capitolo successivo. Ma prima di ciò, ci si soffermerà sul contenuto teologico nella formula *creatio ex nihilo*. Ma dato che tale concetto proviene dal linguaggio filosofico - antico, e quindi potrebbe essere interpretato in modo ambiguo nel campo teologico, bisogna valutarlo correttamente nel suo senso biblico. Tratteremo dunque il fondamento biblico della dottrina della creazione, in cui emerge la figura di Dio che, nell'esperienza d'Israele, si presenta come Creatore ma anche Liberatore e Salvatore. La figura del Dio d'Israele si realizza nel Nuovo Testamento nell'evento di Gesù, che è la pienezza della Parola Creatrice. Approfondiremo infine la prospettiva biblica con

una riflessione teologica, basandoci sul concetto della Trinità Creatrice di Bonaventura e sul tema del primato di Cristo di Scoto.

## 1. La prospettiva biblica

La Sacra Scrittura parla della creazione soprattutto in *Gen* 1,1-2,4a, allo scopo di rivelare l'immagine del Creatore e quali siano i rapporti fra Dio e l'uomo. Il messaggio che essa trasmette è teologico ed antropologico. Si tratta in prima istanza di riflettere su chi sia Dio e chi sia l'uomo. Nel ben noto versetto che inaugura la narrazione "In principio Dio creò il cielo e la terra (*Gn* 1,1), il termine "in principio" (greco: *archē*; ebraico: *bereshit*) esclude qualsiasi realtà preesistente al di fuori di Dio<sup>123</sup>. Nel presente paragrafo sottolineeremo come il Dio d'Israele che crea l'universo è una persona con il suo nome proprio che si presenta realmente nella storia dell'uomo. L'atto di creazione risulta quindi una relazione continua tra il Creatore e le creature.

### 1.1. *Creatio ex nihilo* nel senso biblico

La formula filosofica della *creatio ex nihilo* entra nella Scrittura per la prima volta solo alla fine del secondo secolo (175-135) a.C<sup>124</sup>, in *Mac* 2, 28: "Contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cosa preesistenti". Questo brano già pienamente sotto l'influsso ellenistico, tratta della speranza che la potenza di Dio risusciterà i morti. Era un periodo anti-ellenistico, verso il 169 a.C, in cui tanti ebrei furono uccisi sotto il dominio di re Antioco IV Epiphanes<sup>125</sup>. Nel libro dei Maccabei, la creazione 'dal nulla' non è ancora vista qui secondo astratte categorie ontologiche (nulla-essere), ma nella contrapposizione, tipica della Bibbia, fra morte/caos e vita/cosmo. Solo con alcuni apologeti cristiani del II secolo inizia una distinzione esplicita tra la fede cristiana nella creazione e la cosmologia greca, restando però ancora nel contesto della ontologia platonica che

---

<sup>123</sup> G. TANZELLA-NITTI, "Creazione", in *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, 303-304.

<sup>124</sup> Cfr. KEHL, "E Dio vide che era cosa buona", 128, 179.

<sup>125</sup> Cfr. SOSKICE, "Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations", in David B. et al (eds.), *Creation and the God of Abraham*, Cambridge Univ., Cambridge, 2011.

godeva di un generale riconoscimento. È da questo momento in poi che quella della *creatio ex nihilo* si diffonde come formula tipica e distintiva della teologia cristiana della creazione rispetto alla cosmologia greca<sup>126</sup>.

Secondo l'osservazione di Soskice, nell'età tardo-antica, troviamo già qualche descrizione teologica, per esempio in Filone di Alessandria: "Dio creò il mondo dal non essere. Dio crea formando la materia dall'informato al formato, Dio ha creato il tempo"<sup>127</sup>. In altre parole con Filone troviamo già un riferimento di ciò che si dice che nella creazione: c'era passaggio dal non essere all'essere. Filone rinnega il concetto ellenistico sulla necessità dell'universo perché sarebbe in contraddizione con il senso della provvidenza divina<sup>128</sup>. Soskice sostiene che il concetto di Dio, che nell'Esodo rivela il suo nome a Mosè dicendo 'Io sono colui che sono' (*Es.* 3: 14), è il punto ideale del collegamento tra il concetto metafisico greco e quello della dottrina del *creatio ex nihilo*.

"The name given to Moses seemed an ideal meeting place of scriptural revelation and Greek metaphysics, and came to be seen as implying an identification of God with Being. From here it is a short step so saying that only God is being itself (which is not at all the same thing as saying that God is 'the greatest being'), that only God is eternal, that all creatures are dependent on God, that even space and time are creatures – all adjunct theses of *creatio ex nihilo*."<sup>129</sup>

Evidentemente quell'eternità di Dio non si identifica con l'*arché* della filosofia greca. I filosofi greci, con l'*arché* cercano di capire la nozione del mondo, la causa principale di questa nozione e pure le conseguenze. L'*arché* può essere un principio divino, ma non è Dio come un principio eterno. Gli autori cristiani ed ebrei invece prendono la formula *creatio ex nihilo* per dire che esiste Dio, il Primo

---

<sup>126</sup> Cfr. KEHL, "E Dio vide che era cosa buona", 179

<sup>127</sup> SOSKICE, "Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations", 34.

<sup>128</sup> SOSKICE, "Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations", 34

<sup>129</sup> SOSKICE, "Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations", 26.

Principio, che creò l'universo; così si superano il concetto greco della originalità del cosmo difendendo la volontà divina nell'atto della creazione<sup>130</sup>.

Quando diciamo che qualcosa esiste, intendiamo l'esistenza di qualsiasi cosa nel tempo. Ma questo non vale per il discorso sull'esistenza di Dio, di ciò che è prima del tempo, prima della creazione. Perciò quando diciamo che Dio crea l'universo, vogliamo affermare che anche il tempo è creato da Dio. Non c'era tempo fra Dio e il suo atto di creazione; c'era invece lo spazio del miracolo, cioè il momento di dono: *Dio dice e fu*. Dio non ha bisogno dell'atto di creazione per diventare Dio. Dio è colui che è; colui che rivela il suo nome a Mosè dicendo: *io sono colui che sono*. Egli vuole liberamente fare relazione con le creature<sup>131</sup>.

In nessun caso Creatore e creature possono intendersi in rapporto di causa-effetto; infatti tra Creatore e creatura non c'è né un legame secondo una legge del pensiero, né secondo una legge della realtà, né di altro tipo. Fra Creatore e creatura c'è semplicemente *il nulla*. Infatti la libertà si realizza nel nulla e a partire dal nulla. Non è possibile indicare una qualsivoglia forma di necessità che possa indurre Dio o addirittura costringerlo alla creazione; non c'è semplicemente nulla che fondi la creazione. La creazione viene da questo nulla<sup>132</sup>.

In questo contesto, il termine 'nulla' non significa non-essere assoluto, non-essere relativo, ma significa che "Dio non ha affatto bisogno di un materiale preesistente"<sup>133</sup>. Dunque Dio non ha avuto bisogno di intermediari fra sé e la creazione e neppure il nulla è questo 'fra'; Dio afferma il nulla solo in quanto lo ha già superato. Il mondo sta nel nulla, cioè in principio, e questo non significa altro che il mondo sta completamente nella libertà di Dio. In principio, cioè nella libertà, cioè dal nulla Dio creò cielo e terra<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> Cfr. SOSKICE, "Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations", 30-31.

<sup>131</sup> Cfr. MOLTMANN, *Dio nella creazione*. 35-38.

<sup>132</sup> BONHOEFFER, *Creazione e Caduta*, 28.

<sup>133</sup> GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 202.

<sup>134</sup> BONHOEFFER, *Creazione e Caduta*, 30.

Diciamo chiaramente che non c'è alcun elemento di continuità che unifichi Dio con la sua opera se non la Parola. L'unica continuità fra Lui e la sua opera è la Parola. Questa Parola di Dio non è la sua natura né la sua essenza, ma è Dio stesso a creare in questa Parola come colui che vuole incontrare la creatura. L'azione creatrice di Dio è la sua volontà in cui egli si dà a noi nel mondo che vuole. Solo nella Parola della creazione conosciamo il Creatore, cioè il Principio<sup>135</sup>. In questo caso Parola significa parola detta, non simbolo, significato, idea, ma la stessa cosa nominata. Il fatto che Dio crei nel parlare, significa che pensiero, nome e opera della realtà creata coincidono in Dio. Dunque non si tratta del fatto che la Parola produce degli effetti, ma che la Parola di Dio è già opera. Non si può designare l'azione creativa di Dio come un *produrre effetti*, perché in questo modo non verrebbe espresso il carattere della libertà assoluta del creare né la libertà del Creatore dalla creatura<sup>136</sup>.

## 1.2. Dio dell'alleanza

In tal senso si rende conto che il termine ebraico 'creare' (*bārā*) di Gen 1,1-2,4a ha il significato generale per esprimere l'idea che la terra, il cielo, l'uomo ecc., devono la loro esistenza a Dio. Si tratta di un concetto specificatamente teologico, perchè il verbo creare ha soltanto Dio come soggetto, infatti si indica la creazione dell'uomo a immagine del Creatore<sup>137</sup>. La parola corrisponde all'espressione biblica che fa riferimento a un 'fare' ciò che nessun uomo è in grado di produrre, che può avere come soggetto solo Dio e che si realizza attraverso la Parola creatrice di Dio, come mostra il versetto di *Gen. 1*: 'Dio disse e fu'<sup>138</sup>. Ciò sottolinea l'onnipotenza, la libertà, la saggezza e la bontà di Dio, che non ha necessità d'associare a sé alcunché nell'atto di creare. Possiamo riassumere con le parole di Kehl:

---

<sup>135</sup> Cfr. BONHOEFFER, *Creazione e Caduta*, 34-35.

<sup>136</sup> Cfr. BONHOEFFER, *Creazione e Caduta*, 35-36.

<sup>137</sup> JAN. T. NELIS – A. SCHOORS, "Creazione", in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, R. Penna (a cura di), Borla/ CN., Roma, 1995, p. 372

<sup>138</sup> Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 201-202.

“L’atto del ‘creare’, che fin dal primo racconto della creazione nella Genesi (*Gen* 1,1-2, 4a) viene indicato col termine *bārā* e riferito *esclusivamente* a Dio significa: Dio chiama all’esistenza tutto ciò che esiste (cielo e terra); nello stesso tempo, egli dà, ad ogni cosa la sua forma, indicando ad essa il posto che le spetta nella totalità della realtà. Tutto ciò che esiste trova fondamento solo nella volontà e nella parola di Dio”<sup>139</sup>.

Creazione quindi significa pertanto che l’*origine* fondante di tutto ciò che esiste si trova solo in Dio e nella sua libera volontà nei confronti del mondo, volontà che si esprime nella sua Parola Creatrice. Alla famosa domanda filosofica: “Perché esiste qualcosa piuttosto di nulla?”, la fede nella creazione risponde: “Perché Dio lo chiama all’esistenza.” Senza questo atto di Dio non ci sarebbe nulla di tutto ciò c’è nel mondo.<sup>140</sup> All’inizio della Genesi, c’è solo Dio che crea liberamente con la sua Parola. Questa narrazione è il racconto dell’origine dell’uomo a partire dalla sua relazione con Dio, a partire dal dono e non dalla necessità<sup>141</sup>.

La creazione è quindi “la prima originaria alleanza: è chiamata all’essere, è instaurazione d’una relazione, è espressione di gratuità. [...] L’uomo è creato da Dio a sua immagine e somiglianza affinché possa egli stesso rispondere liberamente alla chiamata del suo Creatore e Signore, accogliendo la grazia della comunione con Lui”<sup>142</sup>. L’orizzonte biblico della creazione è quello storico salvifico e dialogico dell’alleanza tra JHWH e il suo popolo e, tramite questo, con tutta l’umanità e il creato. Dio liberamente e gratuitamente trae fuori i figli d’Israele dalla schiavitù d’Egitto e li costituisce suo popolo in una relazione di misericordia.

Nell’Antico Testamento Israele viene definito: vanto e gloria di Dio (*Es* 19,5), famiglia di Dio che appartiene a lui, Padre provvidente, figlio di Dio che non verrà mai abbandonato da lui, che è come una madre amorosa (*Is* 49,15), vigna di

---

<sup>139</sup> KEHL, “*E Dio vide che era cosa buona*”, 22.

<sup>140</sup> Cfr. KEHL, *Creazione*, 34.

<sup>141</sup> Cfr. MASPERO e O’CALLAGHAN, *Creatore Perché Padre*, 17,19.

<sup>142</sup> CODA, *Dalla Trinità*, 166.



Dio alla quale dedica tutte le sue energie, pupilla dell'occhio di Dio, la cosa più preziosa che si deve custodire (*Dt* 32, 10; *Sal* 17,6; *Zc* 2, 12). In quanto immagine di Dio e riflesso della gloria divina l'uomo è dunque l'amato partner che sta di fronte a Dio, del quale Dio è "innamorato" (cfr. *Is* 62, 5; 54, 6)<sup>143</sup>.

### 1.3. Incarnazione: la pienezza dell'alleanza

Ponte tra l'Antico e il Nuovo Testamento è la Parola di Dio, il Logos. Dio ha creato attraverso la sua Parola, ha chiamato il popolo all'alleanza, costituendolo e manifestando così la sua potenza e la sua efficacia assoluta. Il vero insegnamento sulla creazione nel Nuovo Testamento è proprio l'incarnazione del Verbo, nella quale il Creatore si è fatto creatura.

Nel prologo del Vangelo di Giovanni (*Gv* 1,1-18) si ha una radicale novità: si afferma che Dio e il Verbo (*Logos*, Parola) sono la stessa cosa. Il Verbo, ora assolutamente trascendente, è però presente nella creazione, perché tutto è stato fatto per mezzo di Lui (v.3) e perché in Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini (v.4). Questo *Logos* di cui si parla è Dio ed è una persona, una persona concreta che i discepoli hanno visto e toccato (1 *Gv* 1,1). E' come se l'incipit della Genesi venisse esplicitato, mostrando l'intimità di colui che è l'autore della creazione. La prima metà del prologo (vv.1-11) ha infatti una struttura discendente: si parte dall'immanenza divina e si afferma che la creazione è sgorgata da essa, in quanto il *Logos* è da sempre nel cuore di Dio<sup>144</sup>.

Questo è il tema centrale del vangelo di Giovanni: l'unità del Padre e del Figlio viene così fortemente ribadita, proprio perché ha come finalità ultima l'unità del Figlio con noi: "In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi" (*Gv* 14, 20)<sup>145</sup>. In questo ambito va considerato in modo più preciso lo spazio trinitario della creazione: dato che nella *communio* della vita divina il Figlio,

---

<sup>143</sup> Cfr. GRESHAKE, *Dio Unitrino*, 323.

<sup>144</sup> Cfr. MASPERO e O'CALLAGHAN, *Creatore Perché Padre*, 42-43.

<sup>145</sup> Cfr. GRESHAKE, *Dio Unitrino*, 323.

in quanto l'“altro” del Padre, è “accoglienza” che risponde al “dono” paterno; la creazione, in quanto il “totalmente altro” rispetto a Dio, può trovare il proprio “luogo” solo nel Figlio. Essa è in certa misura la ‘figura finita’ del divino esser-Figlio nella Trinità<sup>146</sup>. Nell’incarnazione dunque la volontà di Dio di avere *communio* con la sua creazione giunge al suo culmine insuperabile<sup>147</sup>.

In tal modo si sottolinea il legame tra creazione e incarnazione, come è stato affermato del primo capitolo. L’incarnazione del Figlio, cioè il suo intimo legame con la creazione che sin dalle origini gli appartiene, non deve essere concepita come conseguenza della caduta del peccato originale, ma è conseguenza intrinseca del fatto che la creazione è creata nel Figlio. Tutto il creato trova la sua intima realizzazione solo nella comunione del *Christus totus*, con lui e con tutte le creature a cui egli è unito<sup>148</sup>.

In tutto ciò non va dimenticato lo Spirito: la creazione è già per sé *missio* (invio) del Figlio e dello Spirito nel mondo. Se la creazione è sin dall’inizio coinvolta nella vita trinitaria, allora il Figlio e la dinamica unificante dello Spirito Santo non sono presenti ed operanti nella creazione solo a partire dall’incarnazione, entrambi appartengono al realizzarsi della creazione stessa. Non è dunque solo con la sua incarnazione che il Figlio viene nel mondo. Egli è già da sempre nel mondo e divenendo uomo entra in suo possesso (*Gv* 1, 11), come pure lo Spirito è già da sempre nel mondo (“Lo Spirito del Signore riempie l’universo”: *Sap* 1, 7), anche se naturalmente grazie a Cristo viene dato in un modo nuovo<sup>149</sup>.

Commentando i versetti del Salmo 36, 10: “Alla tua luce vediamo la luce”, Greshake sostiene che questa luce divina nell’uomo, nella quale la Parola di Dio può essere intesa come è, questo specchio in cui si riflette non distorta la Parola

---

<sup>146</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 255.

<sup>147</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 262.

<sup>148</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 266.

<sup>149</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 268.

Dio, nella tradizione biblica teologica, si chiama Spirito Santo. Questo fa sì che la Parola di Dio possa arrivare *come tale* nel mondo e nella storia e che l'uomo possa comprenderla come *Parola di Dio*. Così si legge in 1 Cor 2,10: “Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità 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 ha donato”<sup>150</sup>.

Lo Spirito è partecipe in maniera *sostanziale* all'incarnazione. Egli non ha solo una funzione secondaria che fa accogliere l'evento di Cristo risultandone quindi dipendente, ma ha un triplice compito autonomo e distinto. In quanto movimento dell' “al di là” (*über-hinaus*) divino, lo Spirito è la dinamica propria che urge all'incarnazione, così come dinamica divina per la posta in essere della creazione. Come lo Spirito nella vita intima di Dio è vincolo e garanzia di unità, così unisce il Figlio fatto uomo con il Padre. Lo Spirito, quindi è colui che realizza in maniera personale l'unità e la distinzione in Dio, abilita il distinto e limitato uomo Gesù ad una relazione illimitata con tutti gli uomini e dunque ad una *communio* di tutti in lui<sup>151</sup>.

## **2. La riflessione teologica: Bonaventura e Scoto**

Dopo questa riflessione biblica, passiamo ora alla riflessione teologica, basandoci sui pensieri dei due francescani Bonaventura e Scoto. Cercheremo a comprendere con essi i punti più rilevanti per lo studio, cioè la dimensione trinitaria della creazione, la libertà di Dio nell'atto Creatore, e l'amore come il motivo fondamentale dell'atto Creatore.

---

<sup>150</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 357-358.

<sup>151</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 363-364.

## 2.1. Bonaventura

Dio è l'oggetto principale di tutto il pensiero bonaventuriano. Il teologo, "che si colloca intenzionalmente sulla scia di sant'Agostino, fa riferimento al *De Trinitate*, come d'altronde tutti i suoi contemporanei della prima scolastica"<sup>152</sup>. Per il motivo di questo studio, prima di tutto, sottolineiamo il rapporto tra le tre persone divine, basandoci sul concetto di *circuminsessio*<sup>153</sup>. Il concetto esprime che per la comunione intratrinitaria, Padre, Figlio e Spirito Santo non solo sono in relazione l'uno con l'altro, ma formano un'unità perfetta rimanendo anche l'uno nell'altro.

Il teologo usava il concetto per indicare che l'unità della natura e la perfetta uguaglianza delle persone divine hanno come conseguenza il loro essere l'una nell'altra, senza che questo annulli la loro reciproca distinzione. Nelle *Collazioni sull'Eixaameron* si sottolinea che: "Il Padre è in sè e nel Figlio e nello Spirito Santo, e il Figlio è nel Padre e in sè e nello Spirito Santo, e lo Spirito Santo è nel Padre e nel Figlio e in sè secondo il principio della *circuminsessione*, la quale denota l'identità con la distinzione"<sup>154</sup>. Inoltre si trova elaborato lo stesso concetto nell'*Itinerarium*, sottolineando la somma consustanzialità delle Persone divine, il teologo diceva che "per le perfezioni predette è necessario che vi sia somma *circuminsessione*, e che uno operi con l'altro per la totale indivisibilità di sostanza, di potere e di operazione della beatissima Trinità"<sup>155</sup>.

E come osserva Luc Mathieu, quando Bonaventura parla della Trinità Creatrice prende l'espressione dal suo maestro Alessandro di Hales che citava Bernardo di Clairvaux: "la Trinità Creatrice è Padre e Figlio e Spirito Santo, e da

---

<sup>152</sup> Cfr. L. MATHIEU, "Trinitas", in *Dizionario Bonaventuriano (DizBon)*, E. Caroli ( a cura di), Editrici Francescane, Padova, 2008, p. 819.

<sup>153</sup> Cfr. M. MELONE, "Circuminsessio", in *DizBon*, 230-231.

<sup>154</sup> *Collazione sull'Eixaameron*, XXI, 2, 19 (Sermoni Teologici/1, p.381, 391).

<sup>155</sup> *Itinerario della mente in Dio*, VI, 2 (OT/1,559).

essa proviene la Trinità creata, che è memoria, ragione, volontà”<sup>156</sup>. Con questo concetto, possiamo comprendere che nel primo principio, ci sono tre proprietà, cioè: la potenza, la sapienza e la volontà.

“Queste tre sono necessarie al principio originante. La sapienza infatti si fonda in una qualche potenza. Se infatti non avesse potenza, non potrebbe produrre niente. Se avesse la potenza, ma non avesse la sapienza, non produrrebbe ma se non avesse la sapienza, non produrrebbe in modo sapiente, poiché la potenza senza sapienza è precipitosa. Inoltre, se avesse la potenza e la sapienza ma non volesse, allora o non produrrebbe niente o lo farebbe controvoglia, ma in questo caso sarebbe misero. [...] Queste tre proprietà si appropriano delle stesse Persone, non solo in quanto principio originante delle altre cose (fuori della Trinità), ma anche rispetto alla generazione delle Persone (trinitarie)”<sup>157</sup>.

Per Bonaventura, il termine ‘creatura’ in senso metafisico - teologico, non si può capire come passaggio dal non essere all’essere, “ma anche e principalmente del nulla del principio materiale o soggetto preesistente. [...] nella creazione si richiede la sola volontà onnipotente di Dio. [...]. Le creature tutte esistono in quanto ricevono l’essere da Dio: Egli è unico, cioè da sé solo ha l’essere, e tutte le cose lo hanno da lui”<sup>158</sup>.

Con Bonventura abbiamo la conferma di ciò che abbiamo affermato nel primo capitolo, vale a dire che noi possiamo parlare di Dio perché egli si è rivelato attraverso la realtà dell’universo. Secondo il teologo quando contempliamo Dio, lo contempliamo non soltanto nelle realtà esterne a noi e in noi, ma anche nelle realtà superiori a noi per mezzo di quella luce che è impressa nella nostra anima, che è la luce della Verità eterna. Possiamo esprimere il nome di Dio in due modi: nell’Antico Testamento Dio stesso rivela il suo nome a Mosè: “Io sono colui che

---

<sup>156</sup> MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, 18. (MATHIEU citava L.B. CORENT, *Pondus, numerus, mensura, in Bonaventuriana*, Mélanges Guy Buogerol, I, 302-303, Roma, 1988).

<sup>157</sup> *Collazione sull’Exaameron.*, XX, 5 (Sermoni Teologici/1,383).

<sup>158</sup> Cfr. L. IAMMARRONE, “Creatura”, in *DizBon*, 285.

sono” (*Es* 3, 14). Dio è l’Essere stesso, colui che è. Nel Nuovo Testamento, Gesù dice a quel giovane che aveva osservato la Legge, che solo Dio è buono: “Nessuno” dice “è buono se non Dio solo” (*Lc* 18, 19). Dio è il bene in se stesso<sup>159</sup>.

Nal capitolo sei dell’ *Itinerario*, il teologo conferma che il bene ha la proprietà di comunicarsi, perchè la bontà divina è la bontà eterna: “Il sommo bene è talmente perfetto [...] infatti il bene è ciò che è diffusivo in sè; dunque il sommo bene è sommamente diffusivo di sè”<sup>160</sup>. Questa affermazione implica già l’idea di una sinergia creatrice, di una autoattivazione concreatrice del creatore del mondo. Ancora più chiare sono le seguenti considerazioni dell’*Itinerario*:

“Se, dunque, nel sommo Bene, non ci fosse la produzione attuale e consostanziale, e l’ipostasi di uguale eccellenza, proprio come il principio che effonde per un processo di generazione e di spirazione, [...], così che sia insieme amato e riamato, generato e spirato, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo, questo Principio non sarebbe mai, poiché non si comunicherebbe in sommo grado”<sup>161</sup>.

Se Dio Creatore è l’essere in sè, quando parliamo dell’essere del mondo, si deve far riferimento alla relazione con Dio. Bonaventura conferma chiaramente che Dio è ‘alfa e omega’, cioè il primo principio e fine ultimo di tutte le cose: “Infatti poichè è primo, ha creato ogni cosa, avendo se stesso come fine, pertanto, è necessario che sia il fine ultimo, inizio e compimento, *alfa e omega*”<sup>162</sup>. Da quel primo principio derivano tutte le cose; in sei giorni egli creò tutta la realtà. In modo particolare Dio plasmò l’uomo a sua immagine e somiglianza.

Nel primo libro di *Breviloquium*, quello che riguarda la Trinità, il teologo dice chiaramente che il primo principio è Dio trino e uno: le persone del Padre, Figlio, Spirito Santo, “delle quali la prima è dal nulla; la seconda solo dalla prima

---

<sup>159</sup> Cfr. *Itinerario della mente in Dio*, cap. V,1-2 (*Opuscoli Teologici [OT] /1*, Jacques G. Bougerol, Cornelio Del Zotto e Leonardo Sileo (a cura di), CN., Roma, 1996, p. 547).

<sup>160</sup> *Itinerario della mente in Dio*, VI, 2 (OT/1,557).

<sup>161</sup> *Itinerario della mente in Dio*, VI, 2 (OT/1, 557).

<sup>162</sup> *Itinerario della mente in Dio*,V, 7 (OT/1, 553).

per generazione; la terza, dalla prima e dalla seconda per spirazione o processione”<sup>163</sup>. La volontà di Dio è la prima causa di tutte le forme e i movimenti. “E poiché la creazione è dal nulla, per questo fu in principio, prima di ogni giorno, quale fondamento di tutte le cose e di tutti i tempi”<sup>164</sup>.

Bonaventura intitola la seconda parte del *Breviloquium*: ‘de creatura mundi’, dopo aver trattato nella prima parte la trinità creatrice. Con questo grande autore, possiamo trovare un grande sostegno alla teologia della creazione dal nulla: “cioè che la macchina dell’universo fu posta in essere nel tempo e dal nulla da un principio immenso, dispose tuttavia tutte le cose secondo un certo peso, numero e misura”<sup>165</sup>. Con questa affermazione il teologo dimostra chiaramente il significato della *creatio ex nihilo* nel senso biblico mostrando quell’errore della filosofia greca:

“Infatti, dicendo ‘nel tempo’, si respinge l’errore di coloro che affermano che il mondo è eterno. Dicendo ‘dal nulla’ si respinge l’errore di coloro che affermano l’eternità del principio materiale. Dicendo ‘da un unico principio’ si respinge l’errore dei Manichei, che affermano la pluralità dei principi. Dicendo ‘unico sommo’, si respinge l’errore di coloro che affermano che Dio abbia prodotto le creature inferiori con la mediazione di intelligenza”<sup>166</sup>.

Inoltre, sempre con Bonaventura, troviamo la caratteristica del primo principio, cioè Dio creatore. Come il sommo buono, “il principio non può essere se non uno solo, se produce il mondo non potendo dedurlo da se stesso, è necessario che lo produca dal nulla”<sup>167</sup>. Il santo ci mostra anche il rapporto particolare tra il principio e le creature:

“E poiché la creazione dal nulla, per quanto riguarda ciò che è creato, pone l’essere dopo il non essere, in merito al principio, implica l’immensità nella virtù creante, e

---

<sup>163</sup> Cfr. *Breviloquio*, I, 1-2 (OT/2, pp. 55-57).

<sup>164</sup> *Breviloquio*, I, 8-9 (OT/2, 81, 91).

<sup>165</sup> *Breviloquio*, II, 1-2 (OT/2, 87).

<sup>166</sup> *Breviloquio*, II, 1-2 (OT/2, 87).

<sup>167</sup> *Breviloquio*, II, 1-2 (OT/2, 87).

ciò è proprio e solamente di Dio. In altre parole è necessario che la creatura sia prodotta nel tempo da questo stesso illimitato potere, che agisce per sè e senza intermediari”<sup>168</sup>.

Cristo è il centro dell'atto della creazione, è colui per il quale sono tutte le cose, è quello intorno a cui orbitano tutte le cose. In quanto *verbum increatum*, Cristo è modello di tutte le cose e persone. Tutto è stato creato per mezzo di Cristo e in Cristo come Verbo sempiterno. Il Verbo creò il mondo e divenne fonte e origine di tutta la creazione. Assieme al Padre è Creatore e Signore di tutte le cose. Il Verbo increato è principio di tutto ciò che esiste e principio universale di esistenza. Il Verbo increato non soltanto crea, ma anche mantiene in vita tutto il creato<sup>169</sup>.

Le creature sono la ‘teofania’, la manifestazione, la rivelazione, l’espressione, la figura, la forma del Verbo e la prova splendida della somma della potenza, sapienza e benevolenza del Creatore. Dato che Cristo in quanto Verbo incarnato è immagine (*exemplar*) di tutte le cose, quando si conosce il Verbo, si conosce tutto quanto si può conoscere. La nostra conoscenza dipende dal Verbo, come la vista dipende dalla luce. Se senza il concorso della luce non siamo in grado di vedere alcune cose, così senza l’aiuto della Parola, non possiamo comprendere niente<sup>170</sup>. Perchè la nostra conoscenza umana è limitata, “soltanto ciò che è eterno non può assolutamente nè mutare nè essere circoscritto o delimitato; ma tutto ciò che è eterno è Dio o è in Dio”<sup>171</sup>.

Quando affermiamo che Dio è amore basandoci soprattutto sul concetto della Trinità Creatrice di Bonaventura, possiamo dire chiaramente che “l’atto della creazione non può essere ascritto a una singola persona”<sup>172</sup>. Creazione è un processo dove la dinamica dell’energia dell’amore trinitario si manifesta nelle creature; Delio

---

<sup>168</sup> *Breviloquio*, II, 1-2 (OT/2, 87-89).

<sup>169</sup> Cfr. *Collazione sull’Exaameron*, III,4 (Sermoni Teologici/1,p.95) .

<sup>170</sup> Cfr. *Collazione sull’Exaameron*., I, 10 (Sermoni Teologici/1, 53).

<sup>171</sup> *Itinerario della mente Dio*. II, 9 (OT/1, 521).

<sup>172</sup> GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 109.



sintetizza con l'espressione "*the trinitization of creation*". Tutto il cosmo è una teofania della gloria di Dio trinitario, dal momento in cui l'universo diventa una realtà dinamica<sup>173</sup>. In tal orizzonte, considerando l'aspetto interdisciplinare dello studio presente, vogliamo esporre una tesi interessante di Hayes quando interpretava la caratteristica relazionale della sistema del mondo richiamandosi alla modalità trinitaria bonaventuriana:

"With that in mind, we can recall that the core insight of the traditional Trinitarian concept of God; namely, that the divine reality is intrinsically relational in character. It may well be, [...] as did Bonaventura in his own time and place, as grounded in and as reflecting the relational character of the trinity. Similarly, if the trinity is thought of, as it is in the tradition, as unity of many, it may be thought of as reflected in the cosmic system of system; a union of many and not simply a universe of individual things only extrinsically related to each other"<sup>174</sup>.

La comunicabilità dell'essenza divina fa sì che Dio sia l'unitrino secondo questa equazione: somma semplicità = somma comunicazione = somma unità plurale = tripersonalità. Questa struttura opera in maniera strutturalmente determinante anche 'verso l'esterno', così che ogni esistenza naturale biologica e antropologica deve conformarsi a questo modello originario<sup>175</sup>. Se Dio in sé è comunione relazionale, allora la sua bontà si condivide in modo illimitato. Creazione quindi, non soltanto un atto esterno di Dio, oppure solamente un atto secondario della forza divina, ma è vita che "nasce dal grembo dell'amore di Dio Trinità"<sup>176</sup>. Rivelazione di Dio come amore (Gv 4, 13) significa che Dio è colui che è più dinamico, più relazionante e più unito. Padre è la radice della pienezza dell'amore, Figlio (Parola) è espressione dell'amore di Padre, Spirito Santo è il legame dell'amore tra di loro, è colui che spira tra di loro. L'evoluzione

---

<sup>173</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 51.

<sup>174</sup> Z. HAYES, "The Cosmos, a Symbol of the Divine", in Down M. Nothwehr (ed), *Franciscan Theology of the Environment*, Franciscan Press, Quinci, 2002, 263.

<sup>175</sup> Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 100.

<sup>176</sup> DELIO, *Simply Bonaventure*, New City Press, NY., 2001, 54.

dell'universo dunque è un processo in cui la Trinità diventa cosmo; essa si abbraccia con tutto l'universo nello spazio e nel tempo. Tutto il cosmo viene illuminato da Cristo (*christified*). Dio è l'energia dell'amore che esplose nella realtà creata, manifestandosi nella persona di Gesù Cristo. Gesù è il cuore del modo<sup>177</sup>.

Dal punto di vista cristologico viene affermato che la creazione è il libro di Dio. Egli lo ha scritto cosicché l'uomo leggendolo vede le vestigia dell'Autore. A causa del peccato l'uomo non riesce a leggerlo più, ma grazie all'incarnazione torna ad essere comprensibile, perché si esprime in modo concreto nell'evento di Gesù Cristo. In altre parole e secondo Delio, il libro di Dio si legge attraverso le scoperte dell'evoluzione e della fisica *quantum*. Grazie ad esse possiamo vedere il libro della creazione non in modo statico ma dinamico; da loro possiamo leggere il mondo come realtà aperta, una realtà che muove e cambia in modo creativo<sup>178</sup>.

Ciò che è stato affermato poco sopra conferma che l'amore divino si realizza in modo estremamente umile. Vedere Cristo crocifisso significa vedere un Dio che non dimostra la forza del suo potere, ma l'abbondanza del suo amore. Il mistero della croce mostra un Dio che comunica al mondo in modo estremo, trasformandolo con la forza che si rinnova, che unisce, e che fa riconciliare. La croce di Cristo diventa uno specchio che riflette l'esistenza umana: chi vede la croce vede la sua salvezza. Cristo è morto e risorto ed è diventato così l'unico modello della nuova creazione; in questo modo l'uomo vede la sua divinità. La croce di Cristo è l'*axis mundi*, è il Medium che trasforma la vita umana<sup>179</sup>. Cristo è pleroma, il punto Omega della storia umana. In Gesù le creature verranno unite a Dio, il punto convergente della evoluzione. L'atto della creazione quindi non è soltanto un inizio ma un processo di accompagnamento divino fino al fine dei tempi<sup>180</sup>.

---

<sup>177</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 71.

<sup>178</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 13-14.

<sup>179</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 85-57

<sup>180</sup> Cfr. DELIO, *The Emergent Christ*, 48-49.

## 2.2. Duns Scoto

Scoto, nell'elaborazione della sua teologia naturale, parte da due principi biblici: "Io sono colui che sono" (*Es* 3, 14) e "Dio è amore" (*1Gv* 4, 16) per giungere a colui che è verità infinita e bontà infinita<sup>181</sup>. Come osserva Freyer citando l'*Ordinatio*: "Queste due citazioni bibliche formano i punti di partenza fondamentali della sua riflessione. Dio è se stesso nel suo essere. È l'essere in sé e come tale nel suo essere-Dio l'unico in assoluto"<sup>182</sup>. All'inizio del *Primo Principio*, Scoto prende come punto di partenza la rivelazione giudaico-cristiana sull'essere di Dio come *Io sono colui che sono* meditando il dialogo tra Dio e Mosè nel libro di Esodo: "Signore Dio nostro, al Tuo servitore Mosè che cercava di conoscere Te [...], hai risposto rivelando il Tuo nome benedetto: Io sono colui che sono. Tu sei l'essere vero, Tu sei tutto l'essere"<sup>183</sup>. Tale rivelazione fondamentale che Dio fa di sé, del suo essere e della sua sostanza viene completata da Scoto con l'affermazione giovannea 'Dio è l'amore'. Il Dio della rivelazione cristiana, è essenzialmente il Dio dell'amore. Dio è infinito e perfetto amore. Dio e amore sono identici<sup>184</sup>

L'orizzonte di Scoto è quello della creazione che osserva ed interpreta il mondo il quale partendo dal *nulla* che pretende di essere, il Creatore lo fa passare dal non-essere all'essere, dalla pura possibilità ad una realtà concreta<sup>185</sup>. Emerge quindi che per Scoto (ma anche per Bonaventura), Dio creò il mondo per libero atto della sua volontà, e ciò vuol dire che creazione dal nulla significa creazione dall'amore. Nel pensiero di Scoto, volontà ed amore divino sono due facoltà inseparabili: "La volontà corrisponde all'essere amore di Dio. Tutto ciò che Dio vuole è ordinato in forza del suo essere-amore. Il suo proprio essere-amore è il

---

<sup>181</sup> Cfr. FREYER, *Homo viator*, 68; Cfr. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, 273.

<sup>182</sup> FREYER, *Homo viator*, 68.

<sup>183</sup> DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, P. Porro ( a cura di), Bompiani, Milano, 2008, p. 55.

<sup>184</sup> Cfr. FREYER, *Homo viator*, 69-70.

<sup>185</sup> Cfr. MERINO, *Storia della Filosofia Francescana*, 254-255.

parametro ordinatore della volontà. Il primato della volontà è l'espressione visibile del primato dell'amore di Dio"<sup>186</sup>.

Punto di partenza della creazione è l'amore libero di Dio. Il Creatore divino crea liberamente e senza essere costretto, attingendo alla sovrabbondanza della sua pienezza essenziale e del suo amore. "La creazione dal nulla (*ex nihilo*) ci riporta alla causalità efficiente di Dio, che si estende immediatamente a ogni effetto possibile o esistente, non indigente del contributo causale di altri agenti"<sup>187</sup>. Dio è la causa, colui che crea il mondo liberamente dalla sua volontà; si nega quindi il concetto del regresso infinito<sup>188</sup>. Il mondo dunque è contingente nel senso che quanto è stato creato poteva non esserlo. Le creature sono contingenti nel senso che il loro essere si dà ma potrebbe non darsi, e dunque è causato in modo contingente. Le creature sono ma possono non essere o essere diversamente<sup>189</sup>.

Diciamo che Dio crea il mondo liberamente dalla sua volontà perché, secondo Scoto, nel suo atto, volontà e libertà sono coestensivi. Essenzialmente libera, la volontà è padrona di se stessa indifferente al volere e a non volere, nel senso che nulla è più immediatamente a disposizione della volontà che la volontà stessa, e nulla le appartiene tanto intimamente quanto la sua stessa volizione. Secondo Scoto, "*Sola voluntas libera est*"<sup>190</sup>, al punto che la sua essenza è identificabile con la libertà e dunque con la contingenza operativa. Allora, perché Dio ha creato il mondo? La causa della creazione "è questo stesso volere di Dio per cui egli vuole quest'effetto e lo produce in tale momento"<sup>191</sup>. Che questa suprema volontà allude a un disegno di amore termine della nostra adorazione e non della nostra esplorazione, emerge dal fatto che Scoto riunisce in un solo motivo la ragione della creazione del Verbo.

---

<sup>186</sup> FREYER, *Homo viator*, 72.

<sup>187</sup> O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, p. 19, 46.

<sup>188</sup> TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 34.

<sup>189</sup> Metaph. IX, q. 15, n. 12 (TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 17, 37).

<sup>190</sup> TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 23.

<sup>191</sup> Ord. I, d. 10, q. u., n. 48 (TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 57-58).

Secondo Scoto, il Verbo è concepito nell'amore. Il principio di generazione è un atto sì di conoscenza ma in una volizione di amore. Certo, nonostante che in Dio volontà, amore, libertà siano tutt'uno, il Verbo appartiene all'ordine della conoscenza perché formalmente frutto dell'attività dell'intelligenza. Questo però ha luogo nell'ambito generale dell'amore come atto di libertà<sup>192</sup>. In Dio c'è la volontà nella sua natura propria; c'è per ragione di libera produzione d'amore, e ciò naturalmente e senza nessuna imperfezione. In Dio vi è perciò il principio di pura produzione d'amore e secondo la proporzione della sua perfezione. La volontà di Dio è principio di produzione di amore proporzionato al suo oggetto infinito, quindi è principio di produzione di un amore infinito<sup>193</sup>. Seguendo la linea scotista, possiamo allora affermare che il motivo della creazione è l'amore. Come riassume Freyer, "Dio vuole la creazione per una libera decisione con finalità di amore. La creazione è creata per l'unico motivo dell'amore. [...]. La creazione ha la forza dell'amore"<sup>194</sup>. Dio è amore perché egli è perfettamente libero, e l'amore di Dio è assolutamente eminente. Il motivo della creazione dunque non è l'abilità di Dio, ma la rivelazione della gloria del suo amore<sup>195</sup>. Cristo è la prima intenzione dell'amore eterno; è il primato dell'amore eterno. Con lui l'uomo vede il termine della sua umanità. Creazione e incarnazione sono due dimensioni dell'amore. L'amore non significa solamente quello che Dio fa, ma quello che egli è. Nel mistero dell'incarnazione si realizza la *kenosis* di Dio perché egli si inchina alle creature, diventando un amore "cosmo-teandrico" (*cosmotheandric*)<sup>196</sup>.

La Cristologia scotista apre un orizzonte più ampio sul motivo dell'incarnazione: il punto di partenza è l'amore sovrabbondante di Dio, non il peccato dell'uomo. Il Verbo si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato. L'Incarnazione è solamente un dono gratuito di Dio al mondo. Ne

---

<sup>192</sup> TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 54.

<sup>193</sup> TODISCO, *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, 55.

<sup>194</sup> FREYER, *Homo viator*, 75.

<sup>195</sup> D. M. NOTHWEHR, "Blessed John Duns Scotus: Cosmic Mutuality" in Nothwehr (id), 286.

<sup>196</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 78-79.

consegue che la creazione è l'atto dell'amore. Nell'amore di Dio, la creazione e l'incarnazione di Cristo si uniscono intrinsecamente perché tutte le creature sono state fatte per mezzo della Parola (Gv 1, 3). Lui è "il primogenito di tutte le creature" (Col 1, 15) è "al di sopra di tutte le creature" (1, 17), è il *summum opus Dei*. Cristo è la prima intenzione e priorità assoluta della creazione e quindi il primato della carità e dell'amore. Cristo è il centro perfetto della comunione tra Dio, l'uomo e il mondo. Con e in Cristo si realizzerà la gloria di Dio nella comunione dell'amore<sup>197</sup>. Su questa linea Greshake ha sottolineato una modalità della creazione in via di compimento nella prospettiva *scotista*:

"la creazione si trova di fatto sin dall'inizio in un grande movimento storico-salvifico-trinitario, ragion per cui è orientata all'incarnazione di Dio. [...]. Seguiamo in tale direzione la tradizione cosiddetta scotista, secondo la quale la creazione, che è stata posta in essere in Cristo, per mezzo di lui e in vista di lui, fin dalla sua origine era orientata al farsi uomo di Dio"<sup>198</sup>.

## Conclusioni

Riassumendo la prospettiva biblico teologica che abbiamo trattato in questo capitolo, possiamo dire chiaramente che Dio non crea il mondo perché non potrebbe fare altrimenti e neanche perché ha bisogno di un partner del suo amore. Dio crea il mondo del tutto liberamente, per pura e sovrabbondante bontà, dell'inesauribile amore fra Padre e Figlio nello Spirito Santo. 'Dio è amore' (1Gv 4, 14), l'amore che vuole mettersi in relazione con l'altro da sé; un amore umile. Solo così e solo per questo motivo Dio crea il mondo e lo conduce alla salvezza. Il motivo della creazione è amore, *creatio ex amore*<sup>199</sup>.

Dio non diviene Dio trinitario solo nella creazione e nella storia della salvezza perché "egli è da sempre comunione trinitaria di amore. La creazione e la

---

<sup>197</sup> Cfr. DELIO, *The Unbearable Wholeness of Being*, 120-121.

<sup>198</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 361.

<sup>199</sup> Cfr. KEHL, "E Dio vide che era cosa buona", 26-27.

storia della salvezza sono frutto del più limpido amore divino, che si dona nella più perfetta libertà.”<sup>200</sup> Per dirlo brevemente con Ganoczy, “soltanto il Dio unitrino crea eternamente, cioè per puro amore disinteressato”<sup>201</sup>. Perciò professare che Dio è amore significa che la sua essenza più intima è amore, indipendentemente da qualsiasi relazione con la creazione finita. Dio non crea il mondo per poterlo amare, ma perchè egli è già da sempre amore e perchè vuol rendere partecipe il mondo della gioia traboccante di questo amore<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 257.

<sup>201</sup> GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 240.

<sup>202</sup> Cfr. KEHL, “*E Dio vide che era cosa buona*”, 282.

## Capitolo III

### La comunione paradigma dell'esistenza umana, della chiesa e della vita sociale

#### Introduzione

Alla luce dei capitoli precedenti possiamo esplicitare ora che la creazione è il 'sì' di Dio al mondo, il 'sì' che Dio ha pronunciato sulla base del suo amore, l'amore perfetto che già si realizza nella vita intratrinitaria. Questo amore perfetto "non è un *perfectum* statico ma un movimento (*actus purus*), che nell'*eks-tasis* dello Spirito sempre più va al di là di sé"<sup>203</sup>. Secondo questo punto di vista, "solo una comprensione trinitaria di Dio rende trasparente e comprensibile che Dio possa entrare nella storia come egli è, comunicarsi all'uomo e condurlo a compimento nella comunione con sé." Invece "un monoteismo non trinitario lascia Dio nella sua trascendenza 'al di là' del mondo e non riesce a concepire il suo reale ingresso nel mondo e nella storia"<sup>204</sup>.

Come abbiamo segnalato nel primo capitolo, siamo in una prospettiva in cui non intendiamo identificare Dio e la natura come concezioni cosmico - naturalistiche. Quello che ci interessa invece è l'affermazione della libertà della creazione e della trascendenza di Dio affermando la contingenza delle creature da Dio. La distinzione radicale tra Dio e la creatura evita il pericolo della mitizzazione, desacralizza il cosmo ma, nello stesso tempo lo considera tutto legato a Dio.<sup>205</sup> In questo modo si ha sia relazione che distinzione tra Dio Creatore e creatura: "La fede

---

<sup>203</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 258.

<sup>204</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 353.

<sup>205</sup> Cfr. L. F. LADARIA, *Antropologia Teologia*, Gregoriana, Roma, 1998, pp. 79, 81.



cristiana in Dio Creatore ritiene che si parli veramente di Dio solo se si pensano insieme tutte e due le cose, distinzione e relazione”<sup>206</sup>.

In tale orizzonte tratteremo in questo terzo capitolo la così detta, *analogia trinitaria*, basandoci soprattutto sul concetto della ‘comunione’ di Greshake. Con l’analogia vogliamo esprimere due esigenze: rispettare la trascendenza di Dio come assoluto, e riservare una pertinenza intellegibile e minimale a ciò che concerne la fede. L’analogia stabilisce la differenza tra la conoscenza che l’uomo ha di Dio e Dio stesso<sup>207</sup>. La grandezza e la bellezza delle creature fanno contemplare, per analogia, il loro Autore. Così come dice il salmista al Signore: “È in te sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce” (*Sal* 36, 10).

Nel contesto della teologia trinitaria, Greshake sostiene che se Dio significa l’essere supremo e perfetto (*actus purus*), suprema identità e differenza, ovvero essere in-sè ed essere-relazione, allora Dio è anche la più intensa e vitale relazione con tutto, anche con l’essere creaturale; così anche la relazionalità dell’essere creaturale è pura perfezione<sup>208</sup>. In modo particolare, Greshake sosteneva che l’*analogia trinitatis* è la più intima base di comprensione della struttura dell’essere di natura e cultura e l’ultima ‘chiave ermeneutica’ di tutti i problemi di struttura. Seguendo la linea della metafisica classica in cui si sosteneva che ogni realtà creata ha una struttura costruita dall’essere e dall’essenza, facendo la distinzione tra di esse (mentre l’essenza differenzia, l’essere unisce), Greshake vuole interpretarle come il punto di partenza per una fondamentale rappresentabilità trinitaria di tutte le realtà create: “Questa interpretazione e conoscenza di identità e differenza nell’ente finito può venir intesa come analogia del Dio trinitario. Infatti la vita della divinità realizza l’*actus purus* dell’essere che il più puro atto di comunicazione”<sup>209</sup>. Così si può dire che in tutte le dimensioni della realtà si può trovare una *folla* di strutture

---

<sup>206</sup> KEHL, *Creazione*, 30.

<sup>207</sup> Cfr. O. BOULNOIS, “analogia”, in *Diz. critico di teologia*, P. Coda (a cura di), CN., Roma, p. 84.

<sup>208</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 250.

<sup>209</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 277.

triadico-trinitarie, che come tali richiedono una spiegazione sufficiente che la fede trinitaria può fornire<sup>210</sup>.

Il capitolo sarà concentrato sull'analogia trinitaria dell'essere umano. Seguiremo l'opera di Greshake, *Il Dio Unitrino*, che offre varie interpretazioni soprattutto sul tema dell'appartenenza della comunione umana al concetto della comunione trinitaria. Per questa ragione approfondiremo il concetto di 'comunione' prima nel senso generico del termine, poi nel contesto della Trinità divina. Successivamente mostreremo una traccia trinitaria nell'essere umano come essere relazionale. Presenteremo poi la Chiesa come un'icona della comunione trinitaria con alcune applicazioni nella vita ecclesiale. Infine faremo un'osservazione sulla realtà sociale, sempre alla luce della comunione trinitaria.

Cercheremo in altri termini di mostrare un'antropologia della relazionalità nell'orizzonte della comunità trinitaria. Dalla Trinità, dove le divine persone sono in *relazione d'amore che si auto-trascendono*, discende una concezione in cui la persona umana è esaltata nella sua dimensione individuale - comunitaria. L'antropologia della relazionalità trova la sua ragione d'essere dalla forza plasmatrice dell'agape trinitario che è l'esaltazione della gratuità nella reciprocità e dell'accoglienza dell'altro<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 280.

<sup>211</sup> Cfr. N. CIOLA, "Trinità e antropologia" in *In Cristo Nuova Creatura*, N. Rieli e G. R. Alberti (a cura di), PUL/Mursia, Roma, 2001, pp.22-23.

## 1. La Trinità divina nella prospettiva della comunione

Nell'opera sopra citata, Greshake, dopo avere esplorato una teologia comunionale della Trinità, la applica come chiave ermeneutica della relazione umana, nella vita ecclesiale, nei nodi problematici della realtà sociale e pluralità della religione<sup>212</sup>.

### 1.1. Il concetto della persona

Nel concetto di comunione si suppone l'esistenza di persone. Possiamo parlare di una comunione quando ci sono persone che si uniscono. Nel prospettiva di Greshake, la persona si definisce in modo equilibrato toccando sia la caratteristica di autonomia che quella relazionale. Così si supera la definizione boeziana della persona: la persona è la sostanza individuale di natura razionale (*persona est naturae rationalis individua substantia*)<sup>213</sup>. Per Boezio persona è l'elemento individuale in quanto il fattore che costituisce propriamente la persona, è la sostanza razionale individualizzata in quanto tale a costituire l'essenza della persona e non uno specifico atto proprio dell'essere; la relazionalità quindi rimane al di fuori della sua essenza definita<sup>214</sup>.

Il nostro autore cerca poi di aiutare a comprendere il concetto di persona utilizzando le parole chiave di Riccardo di San Vittore. Di particolare importanza è il concetto di *existentia* il quale conferma la persona come essere in se stesso a partire da un altro. Dal punto di vista linguistico esso si compone di 'ex' e 'sistere'. 'Sistere' indica il modo di essere; 'ex' denomina il rapporto originante, l'essere-dal-dove del modo di essere. Per tale ragione egli ha criticato la definizione boeziana di

---

<sup>212</sup> Parlando dell'analogia rimane sempre la consapevolezza che l'autonomia e la relazionalità nell'ambito creaturale sono sempre da distinguersi, dato che non si mediano completamente a vicenda. E proprio ciò è diverso nella pericorese della vita trinitaria in cui vale l'assoluta autonomia della propria persona in e mediante una radicale relazionalità, e viceversa. (Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 201).

<sup>213</sup> Cfr. A. MILANO, *Persona in Teologia*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1996, p. 335.

<sup>214</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 107-108.

persona come inadatta per la Trinità. L'essere persona-trinitario deve costituire un qualcosa che supera l'individualità della *substantia rationalis naturae*. Una Persona divina è l'incomunicabile esistenza della natura divina, "*Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*"<sup>215</sup>.

Questo concetto di persona è intimamente legato alla perfezione ontologica dell'amore. L'amore deve tendere verso l'altro per potere essere definito *caritas*. Se Dio è amore supremo, egli ha bisogno come destinatario di un altro, di un amato, che deve corrispondere a tale amore. Altrimenti Dio resterebbe solo. Il destinatario dell'amore però, se si vuole che questo corrisponda alla perfezione di Dio, deve essere a sua volta una Persona divina. Ma neppure l'amore tra due può essere la realizzazione suprema dell'amore. In aggiunta, dunque, questo proprio amare e venir amato, deve ancora una volta aprirsi ad un terzo<sup>216</sup>.

"In tal modo dunque la comunione di amore (*communio amoris*) non può essere realizzata in meno di tre persone [...] Dove due nel reciproco slancio d'amore si abbracciano in sommo desiderio e ciascuno trova sommo godimento nell'amore reciproco, il culmina della felicità dell'uno si trova proprio nell'amore profondo dell'altro, e viceversa: il culmina della gioia dell'altro, nell'amore del primo [...]. Finché non hanno altri da amare insieme, il meglio della felicità di ciascuno non può essere messo in comune. Affinché entrambi possano comunicare nella loro felicità, necessitano di un amato comune<sup>217</sup>.

E come conclude Greshake, soltanto in questo terzo, nel '*condilectus*', nel con-amante e con-amato, si mostra il vero disinteresse e la grandezza dell'amore, che esige di trasmettere ad un terzo la propria *comune felicità* e solo in questo modo così giunge al proprio pieno compimento. Lo Spirito Santo, come terza Persona, riceve l'amore del Padre e del Figlio, è al contempo, anzi in maniera primaria l'attivo, dato che rende possibile la perfetta unione d'amore tra Padre e Figlio. Nel

---

<sup>215</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, IV, 22 (B.140), trad.it., CN., 1990, 175.

<sup>216</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 111

<sup>217</sup> *De Trinitate*, III, 11, 14, 15 [trad.it.cit., 137, 140s).

pensiero di Riccardo, le Persone in Dio si mostrano come realtà triplicemente relazionali, come *diligens, dilectus e condilectus*. Si evidenzia così che nella vera divinità non può mancare una pluralità di Persone, ed anzi che la perfezione di una Persona richiede la comunione di un'altra Persona, e ancora di più la trinità delle Persone. Così, l'idea della pluralità divina non viene aggiunta come qualcosa di esterno all'idea di unità; procede piuttosto dalla più profonda comprensione dell'unità<sup>218</sup>.

Riassumendo il concetto della persona di Riccardo, Greshake sottolinea due punti: da una parte, la persona viene tolta dall'ambito del solo-essenziale, diventando un particolare modo di essere ed atto di essere. Dall'altra, la persona si costituisce in maniera essenziale grazie alla relazionalità. La persona è rapporto di amore, non solo tra due, ma aperto per il terzo che viene con-amato. Il significato di persona si mette nel contesto della *communio*, e così diventa un archetipo di ogni comunità di comunicazione umana<sup>219</sup>.

Nel pensiero di Riccardo, come osserva Luis F. Ladaria<sup>220</sup>, si presuppone in Dio, sommo bene, la pienezza della perfezione, ciò significa che il suo bene è egli stesso. Dove c'è la somma bontà non può mancare la carità perfetta, poiché non c'è nulla di meglio né di più perfetto della carità. D'altra parte l'amore deve tendere verso l'altro affinché possa esserci carità; di nessuno si dice che ha carità se ama se stesso. Ma per questo occorre che colui a cui la carità è rivolta sia degno di essa, sia "condegno". Nel caso di Dio, soltanto un'altra Persona divina sarà veramente degna di questo amore. La logica chiede pertanto l'esistenza di una pluralità di persone in Dio. Già con questi presupposti la vita divina appare come una comunicazione d'amore, che non si può avere senza l'esistenza della pluralità e della distinzione.

---

<sup>218</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 112-113.

<sup>219</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 117.

<sup>220</sup> Cfr. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 115.

Gresake dopo aver analizzato il concetto di persona in Riccardo affronta il pensiero di Tommaso: per il maestro aquinate la persona è un modo di essere del tutto singolare di suprema dignità: è un essere-di-per-sé del tutto unico-originale, “*aliquid distinctum*” e “*per se existens*” (Cfr *STh* I, 29, 3-4). Possesso di sé, autocoscienza e libertà sono i tratti caratteristici della persona, in quanto essa è soggetto padrone di sé e non soltanto un oggetto dell’agire. L’individualità della persona si fonda proprio nella padronanza di sé. Nei principi tomistici si sottolinea l’autonomia incomunicabile della persona. Proprio per tale ragione, secondo Tommaso, come osserva Greshake: “la natura umana individuale di Cristo non può essere essa stessa persona, perché viene accolta ed accettata dal Logos”<sup>221</sup>.

Ma non vogliamo qui approfondire questa argomentazione cristologica; intendiamo solo ribadire che, proprio all’interno della cristologia, Tommaso sottolinea con chiarezza l’autonomia individuale della persona. Quel che più rilevante per il nostro argomento è la differente accezione del concetto di persona tra Riccardo e quello di Tommaso, da cui Greshake costruisce il suo concetto. Dopo avere fatto un’osservazione su di essi, egli conclude che “mentre Riccardo [...] riflette sull’essere-persona nel contesto della realtà comunione, ovvero nel supremo amore reciproco, Tommaso rimane in balia della comprensione occidentale della Trinità, quella che accentua piuttosto il momento unitario”<sup>222</sup>.

Andando avanti sul medesimo concetto, Greshake realizza, basandosi sull’opera di KL. OBENAUER<sup>223</sup>, un’interessante excursus sull’unità di Dio nel pensiero di Bonaventura, la quale si realizza nell’ “*esse in pluribus*” (*De Myst. Trin.*, q.2,a.2,f.6). Dio è oltremodo semplice, è in gran parte comunicabile, ovvero un essere, che tende a ‘differenziarsi’. Questa differenziazione è dunque qualcosa di oltremodo perfetto, perché non si discosta dall’unità ma è la forma suprema

---

<sup>221</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 119-121.

<sup>222</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 132-133.

<sup>223</sup> Cfr. KL. OBENAUER, *Summa Actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreienigkeitslehre des hl. Bonaventura*, Frankfurt 1996.

dell'unità: "La perfezione suprema si realizza quale identità nella differenza, ovvero come differenza nell'identità."<sup>224</sup> Non solo l'essere-Figlio del Padre dipende dal Padre, bensì anche l'essere-Padre del Padre dipende dall'essere-Figlio del Padre.

In tal modo Obenauer cerca di spiegare tale *primitas* bonaventuriana in un 'senso interpersonale': il Padre è quell'origine, che si possiede solo come fluire verso gli altri. A partire da lui la *unitas* si diffonde in *pluralitas*: In tal modo il Padre, in quanto luogo originario e portatore di questa unità, può esistere solo in un uscire-da-sé verso altro, verso il co-detentore consustanziale di quest'unica unità essenziale. L'*unitas* vuole attuarsi nel *aequalitas*, nella *convenientia* dei diversi nell'uno. L'unico essere divino non è altro che il pluriforme specchio della mutua, dinamica reciprocità. Osservando la stessa opera di Obenauer, anche il nostro Ganoczy, sostiene che la proposizione bonaventuriana implica già la rinuncia a un monoteismo monadico, a un'immagine radicalmente unipersonale di Dio. "La struttura di Dio proposta dalla fede cristiana non segue, secondo Bonaventura, il principio *unum in uno*, bensì il principio *unum in pluribus*"<sup>225</sup>. Proseguendo su questa direzione, in modo analogico si conclude che nel campo divino l'io, il tu, l'egli/lei, il noi non si articolano né come primo, secondo, terzo, né come la somma di tutti e tre, bensì come una unità in tutto e per tutto, unità che culmina in un essere uno nell'altro, nella *circumincessio*<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> KL. OBENAUER, *Summa Actualitas*, 53 (*Il Dio Unitrino*, 129).

<sup>225</sup> KL. OBENAUER, *Summa Actualitas*, 40 (GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 99).

<sup>226</sup> Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 100. Come abbiamo mostrato già nel secondo capitolo, nel pensiero di Bonaventura, si può intendere la *circumincessio* come perfetta unità di essenza nella distinzione delle persone. Nel contesto della dinamismo trinitaria, la terminologia intesa come una forma di assoluta donazione del Padre, del Padre e dello Spirito, in virtù della quale si realizza il loro muto compenetrarsi (Cfr. M. MELONE, "Circumincessio", in *DizBon.*, 230-231). Ad esempio in *Itinerarium* si dice che "per le perfezioni predette è necessario che vi sia somma cointimità, per cui uno è necessariamente nell'altro per la soma *circumincessione*, e che uno operi nell'altro (*Itinerario della mente in Dio*, VI, 2 (OT/1,559). Ne troviamo in maniera simile nel *Commento delle Sentese*: "In Dio c'è una suprema e perfetta *circumincessione*. Ciò significa che una persona è nell'altra, e reciprocamente. Ora ciò è perfettamente proprio di Dio soltanto, in quanto la *circumincessione* suppone al contempo l'unità e la distinzione: in Dio solo c'è contemporaneamente suprema unità e distinzione al mondo che la distinzione è inconfusa e l'unità indistinta" (*I Sent.*, d. 19,1,a.1,q.4; Q1, 349a) [Cfr. L. MATHIEU, "Trinitas", in *DizBon.*, 825].

La comunicabilità dell'essenza divina fa sì che Dio sia l'unitrino. Tale comunicabilità è la somma semplicità = somma unità plurale = somma comunicazione. Di qui Bonaventura non segue soltanto il principio *communicatio*, ma anche, con tale principio, il principio di *caritas*. E come interpreta Ganoczy, questa *caritas* non spiega semplicemente come l'uno stia in relazione con il plurale, bensì anche come i distinti pervengono a se stessi attraverso un determinato modo dell'unificazione e della reciproca relazione. Padre, Figlio e Spirito si distinguono l'uno all'altro in quanto si pongono come persone in relazione l'uno con l'altro (Cfr. *Brev. I, 4; Q V, 213 b*)<sup>227</sup>.

Sintetizzate queste idee, seguendo il pensiero medievale sulla concezione di persona, possiamo sottolineare, con Greshake, due parole chiave. Persona è: 1) *subsistentia*, atto d'essere unico, essere-in-sé, essere-per-sé, disporre-di-sé; ma nello stesso tempo 2) *ex-sistentia*, cioè ricezione dell'essere *dall'*altro e donazione dell'essere *all'*altro, *relatio*, ovvero relazione unica con altre persone, una relazione che, è vero, distingue ma distingue appunto per collegare in unità, per costituire *communio*. L'autonomia incomunicabile e la relazionalità in comunicazione sono dunque ciò che determina l'essenza della persona. Le due dimensioni stanno l'una accanto all'altra; la persona potremmo dire, è autonomia in relazione con altri ovvero autonomia mediata da relazionalità o, viceversa, relazionalità mediata da un'originale autonomia<sup>228</sup>.

Continuando il suo percorso, l'autore ci presenta una serie di approcci sul medesimo concetto in vari pensatori dell'età moderna. Nell'ambiente filosofico, presenta i filosofi tedeschi Hegel e Kant, mentre nel mondo teologico sceglie alcuni teologi come Rahner, Barth, e Moltmann, coloro che sviluppano in vari modi il concetto della persona, dialogando con filosofia hegeliana. Si può dire che presentando le varie interpretazioni sul concetto di persona Greshake, come

---

<sup>227</sup> Cfr. GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 101.

<sup>228</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 135.



abbiamo segnalato sopra, osserva che lungo la storia del pensiero, fino al tempo odierno, il problema della tensione tra unità e pluralità è un tema oggetto di attenzione e varie interpretazioni. Egli cerca in qualche modo di creare un approccio che possa stabilire un equilibrio in quella tensione.

Per questo motivo, il nostro autore sostiene che essere una persona nel senso comprensibile significa avere una consapevolezza che *io sono grazie all'altro*, cioè quel 'tu' che mi viene incontro non solo come condizione di me stesso e rimane 'oggetto occasionale' ma è un punto di partenza in maniera sostanziale alla realizzazione del proprio 'io'; così come dice Buber: "È nel tu che la persona diviene un io"<sup>229</sup>. Alla luce di questa acquisizione, Greshake costruisce il suo concetto della persona appartiene dalla parola 'noi':

"[...] la parola che mi appella ad essere-persona è il luogo originario del divenire-noi (*Wir-Werdung*). [...] Il noi non è dunque una addizione di persona già costituite, e nemmeno un'unità che le supera, nel senso di un'unità sostanziale o collettiva che le livella, bensì è proprio un'unità interpersonale, è *communio*". [...] Solo con tale premessa l'io e il tu possono rapportarsi in libertà con se stessi e con l'altro, in quanto con la parola interpellante l'uno riconosce l'altro e nella parole com-uni-cante l'uno si dà letteralmente all'altro, così come appartiene all'altro"<sup>230</sup>.

In questa prospettiva si deve dire che: "io sono in senso pieno, in quanto sono riconosciuto, accettato ed amato da te e tu sei tu in senso pieno perché sei da me riconosciuto, accettato e amato". In tal modo costituiamo entrambi un 'noi' comune, quella *communio* aprioristica dell'essere insieme. La comunione non si limita ad un io isolato e ad un tu isolato, il noi si manifesta come una grandezza complessiva, alla quale in definitiva partecipa ogni io. In poche parole: il divenire-

---

<sup>229</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, San Paolo, Roma, 1997<sup>3</sup>, 57ss.

<sup>230</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 169.

persona è infatti un dono, che necessita, naturalmente, di un'accettazione e di una risposta<sup>231</sup>.

Inoltre, nell'interpretazione di Greshake, va aggiunto qualcosa di essenziale: Tra l'*io* e il *tu* spira un "tra" particolare, transcendendoli entrambi, il rimando l'uno all'altro. Che cosa sia questo *tra*?<sup>232</sup> Questa domanda fondamentale di un 'terzo' fattore nella relazione tra persona, ne esploreremo in modo più dettaglio nel prossimo capitolo, dove – nella prospettiva della creazione continua – si tratterà l'aspetto dell'iniziativa di Dio a comunicarsi agli uomini e come l'unico che garantisce lo scopo finale del comunione umana. Per il momento concentriamoci al discorso sulla persona.

Con tutte queste analisi si sostiene che da una parte la persona è sostanziale auto-nomia (*Selbst-stand*), ma nello stesso tempo è una grandezza relazionale, caratterizzata da una costituzione tripolare reciproca con e tramite altre persone in un nuovo Noi: il mio io e il tuo tu, si uniscono nel Noi. L'autonomia viene piuttosto acquisita per il fatto che i singoli che si correlano sono riferiti in maniera inconfondibile l'uno a partire dall'altro, anzi sono mediati l'uno dall'altro, formando un'unità pericoretica. Nel posto di quel Noi, nella prospettiva teologica, si considera la presenza di Dio che garantisce la mia relazione con gli altri. Con la *sostanziale auto-nomia* allora non si intende dire persona come un 'nucleo' intimo staticamente nascosto che rimane uguale a se stesso. La persona è una mediazione viva e accadente tra essere se stessi ed alterità, senza che uno di tali poli possa venir isolato dall'altro, nemmeno a livello concettuale. La persona si realizza dunque in una specifica compenetrazione di identità e differenza, di unità e pluralità. La tensione che giunge ad espressione con tali determinazioni si può comprendere concettualmente nell'idea della *communio*<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 170-171.

<sup>232</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 171.

<sup>233</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 193-195.

## 1.2. Il concetto della comunione

Dopo aver fatto questa presentazione sul concetto di persona sviluppando la ricchezza del termine, Greshake mostra la sua proposta sulla comunione:

“La comunione è [...] proprio il processo vitale di una reciproca mediazione della pluralità della persona autonome verso una unità relazionale oppure [...] il processo vitale di un’unità che si realizza in una pluralità relazionale di persone distinte e autonome. Per dirla in breve, la *communio* è quella grandezza, nella quale l’ ‘insieme’ e le sue ‘parti’ sono dati in maniera *di uguale origine*, in quanto l’insieme (l’unità) si trova nelle singole parti differenziate e strettamente riferite l’una all’altra e le parti (le differenze) si compongono in un insieme”<sup>234</sup>.

La consideriamo adesso in modo più dettaglio seguendo il significato etimologico: La *communio* è una parola latina (in greco *koinonìa*) che si traduce in italiano anzitutto con *comunione* e nel termine tedesco *Gemeinschaft*. (*Com-*)*munio* rimanda in primo luogo alla radice *-mun*, che si trova nel termine *moenia*, cioè barriera, vallo. Le persone che stanno in *communio* si trovano insieme dietro ad una barriera comune, sono tenute insieme da un comune ambito vitale delimitato, vincolate in una vita comune, in cui una è rimandata all’altra. (*Com*)*munio* rimanda però in secondo luogo anche a quella radice *-mun* che si trova nel termine latino *munus* = compito, servizio, ma anche grazia, dono, regalo. Chi si trova in *communio* è tenuto ad un mutuo servizio, il quale deve essere preceduto da quel dono previo che riceve per trasmetterlo gli uni agli altri. In tal modo nel concetto di *communio* è implicato quello di dedizione. Solo nel ricevere e trasmettere oltre, ovvero a partire dall’altro e in vista dell’altro, ciascuno realizza la propria essenza, *si fa* il singolo come pure l’insieme della *communio*<sup>235</sup>.

Nella comunione i molti partecipano nell’unità, ma rimangono diversi. In essa l’unità si realizza per il fatto che i molti partecipano dell’unica e medesima

---

<sup>234</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 195.

<sup>235</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 195-196.

realtà, sia che questa li preceda (ad esempio, il comune ambito di vita delle ‘moenia’), sia che venga da essi stessi prodotta (il *bonum commune*). *Communio* significa comunque sempre mediazione di identità e differenza. Qui l’identità (unità dei molti) non è qualcosa di supplementare, ma è piuttosto altrettanto originaria quanto la differenza. Coloro che si trovano in *communio*, sono sempre già rimandati aprioristicamente l’uno l’altro non soltanto per vivere in comune armonia, ma anche per adempire ad un compito comune<sup>236</sup>.

Il teologo tedesco osserva che *communio* non è un concetto statico, come potrebbe suggerire la traduzione tedesca “*Gemeinschaft*”, nemmeno del concetto ontologico di ‘partecipazione’ (*Teilhebe*). Egli preferisce il termine tedesco *Kommunion*, in cui si tratta di una forma affatto intensiva di relazione, di amore, di comunione. Il termine tedesco presenta una stretta comunanza, unità di vita, compenetrazione reciproca. Così si sostiene che *communio* è una realtà dinamica: essa è sempre al contempo comunicazione, *communio* nel processo della propria attuazione, vita<sup>237</sup>.

### 1.3. Relazione comunale tra persone divine

L’essere di Dio è essere relazionale: senza l’idea della *communio* non sarebbe stato possibile parlare dell’essere di Dio. Il Dio uno è in origine Trinità, essere relazionale, *communio*. Il Dio uno non è una monade che riposa in sé o che ruota intorno a se stesso, ma è in se stesso pluralità: vita, amore, *communio*. Il Padre invia il Figlio a lui consustanziale e lo Spirito a lui consustanziale nella storia,

---

<sup>236</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 196.

<sup>237</sup> In questo senso la parola *communio* (in greco: *koinōnía*) viene formulata per la prima volta nel Nuovo Testamento da Paolo. Paolo collega questo vocabolo con l’immagine del ‘corpo di Cristo’: Cristo non si presenta ai credenti come un ‘individuo’ delimitato, bensì si offre a tutti gli uomini come ‘corpo’ ovvero come mezzo di relazione e di comunicazione. Tutti sono invitati ad essere uno con lui che è il capo, così la comunione dei credenti consiste nella loro partecipazione all’unico Signore. La divisione tra di loro significa una ‘lacerazione’ dello stesso Cristo (*I Cor* 1, 13), mentre invece l’unanimità (*At* 2, 42) equivale all’accettazione dello stesso Signore del Suo Spirito. Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 196-198.

affinché qui possano incontrare Dio stesso ed avere parte alla vita divina. Dio è uno nella sostanza, trino nelle Persone (ipostasi)<sup>238</sup>.

“Dire che Dio è unitrino significa affermare che Dio è quella *communio* nella quelle le tre Persone divine realizzano, in un mutuo gioco trialogico di amore, l’unica vita divina quale vicendevole auto-comunicazione. Dal punto di vista logico (!) non occorre ricorrere ad una unità sostanziale ‘prima’ di mutuo gioco comunione delle tre Persone, né ad un’unità realizzata nel Padre e da lui comunicata alle due altre Persone: la *communio*, in quanto mediazione in processo di unità e molteplicità, è piuttosto la realtà originaria ed indivisibile dell’unica vita divina [...] che porta in sé i diversi momenti di attuazione di questo unico evento mutuo di comunicazione e dunque porta in sé sia l’unità che la molteplicità. Se la realtà della *communio* come ci è presente a partire dall’esperienza viene riferita a Dio, va comunque rispettata l’analogia del parlare, delle immagini e della comprensione”<sup>239</sup>.

In modo sintetica possiamo dire: “l’unico Dio cristiano è *communio* e realizza il proprio essere nel dialogo di amore di tre persone”<sup>240</sup>. L’unità di Dio piuttosto una unità relazionale di amore, originaria e superiore a qualsiasi comprensione, in cui le tre Persone si comunicano reciprocamente l’unica vita divina e, in tale scambio, si distinguono e nello stesso tempo si manifestano come un’unica cosa nel più alto di grado possibile<sup>241</sup>. Questo concetto porta ad una conseguenza fondamentale per la fede cristiana: se ciò che si intende con Trinità viene formalizzato e concentrato nel suo nucleo, si può anche dire che la *communio* – così come è divenuta manifesta nell’essere e nell’agire di Dio – è il cuore della fede cristiana: unità nella diversità, diversità nell’unità, essere in relazione e come relazione, essere amore<sup>242</sup>. “Non possiamo capire l’essere dell’uomo [...] senza tener in considerazione il fondamento trinitario: soltanto in quanto figli nel Figlio,

---

<sup>238</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 49-50, 54-56.

<sup>239</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 198.

<sup>240</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 203.

<sup>241</sup> Cfr. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario Una chiave per comprendere*, Queriniana, Brescia, 1999, p. 29.

<sup>242</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 505.

per opera dello Spirito Santo, possiamo partecipare alla vita divina [...]”<sup>243</sup>. L’essenza divina, come abbiamo già accennato con Riccardo ma anche Bonaventura, è la realizzazione della comunità pericoretica delle persone; ecco dunque la *communio*.

In tal modo *l’essentia* divina, l’unica sostanza divina è *communio* ed esiste solo nello scambio del Padre, del Figlio e dello Spirito. Ciascuna delle divine Persone risulta estatica nei confronti delle altre, e ciò in senso correlativo, ovvero dando e ricevendo al tempo stesso. Il Padre realizza l’essere che gli è proprio donandosi totalmente all’altro del Figlio e possedendo in tal modo la propria divinità ‘come donata’; il Figlio lo realizza ricevendosi tutto dal Padre e dando a lui ‘gloria’; lo Spirito lo realizza nella misura in cui riceve se stesso all’interno della relazione tra Padre e Figlio come ‘il Terzo’ e glorificando al tempo stesso entrambi. Così le tre Persone in Dio non hanno alcuna auto-nomia l’una contro le altre, bensì solo l’una dalle altre, con le altre e in vista delle altre<sup>244</sup>.

La prospettiva che a Greshake interessa molto è che Dio è la vita nella comunione delle persone e con essa va a sostenere la differenza (tra la persona divina) come avente *la medesima origine*. L’unità di Dio non è ciò che si può mantenere nonostante le differenze, ma queste sono *un momento integrale* della realizzazione dell’unità<sup>245</sup>. La persona ha il suo essere soltanto a partire dall’altro e verso l’altro. Riassumendo si può dire che:

“La persona [...] ha la propria identità specifica proprio non *contro* ciò che è altro [...], bensì a partire dall’altro e in vista dell’altro. [...], la sua unità non si afferma in un chiuso stare in sé, in una centralità autoreferenziale, bensì in una eccentricità estatica; l’identità specifica della persona [...] si dà dunque solo in un contesto relazionale con altre persone, dunque *communio*. [...] la sua unità la riceve solo

---

<sup>243</sup> LADARIA, “L’uomo in Cristo alla luce della Trinità”, *Lateranum* (09/LXXV/1), p.168.

<sup>244</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 206-207.

<sup>245</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 211.

nella e con la pluralità (di altre persone); si tratta di un'identità che necessariamente afferma la differenza come avente la medesima origine<sup>246</sup>.

Sostenendo il concetto della *comunione* della Trinità, neghiamo il così detto modalismo trinitario, secondo il quale il Dio che si vive al proprio interno in maniera trinitaria e come tale si sottrae alla creatura, si mostra ad essa in tre modi<sup>247</sup>. Neghiamo inoltre l'eresia trinitaria del subordinazionismo<sup>248</sup> che vuole risolvere il problema dell'unità e della molteplicità derivando il molteplice dall'uno per via di subordinazione, ovvero in concreto, mediante un ulteriore determinarsi dell'Uno. Se nel modalismo incontriamo forme di unità totalitaria, nel triteismo ci troviamo di fronte ad un'ulteriore forma di unità: il triteismo considera Dio come l'unità derivante dalla somma di tre Persone. Ed anche in ciò è implicita una concezione erronea e in sé contraddittoria non solo di Dio ma altrettanto del mondo: un'unità che risulta dalla somma del molteplice porta sempre in sé quale contrappunto dialettico una visione totalitaria dell'unità<sup>249</sup>.

## 2. Essere - uomo come Immagine del Dio Unitrino

Dopo aver presentato il concetto della Trinità divina con una visione comunionale, Greshake lo applica nella prospettiva della relazione dell'essere uomo, una realtà che secondo lui mostra in maniera particolarmente chiara il *vestigium trinitatis*, rispetto al mondo materiale. Egli ne tratta in quattro punti: a)

---

<sup>246</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 213-214.

<sup>247</sup> "Modalismo" è un termine coniato a partire dalla nozione di 'modo', di modalità, e si riuniscono sotto questa nozione diverse trinitarie e cristologiche, tentarono di comprendere la relazione del Padre e del Figlio in un modo che finisce coll'apparire eterodosso: il Padre e il Figlio sono solo modi in cui si manifesta l'unico Dio. A partire dalle confessioni di fede di Nicea e del I Concilio di Costantinopoli (381), è considerata come l'eresia modalista. Vedi CODA, *Dizionario critico di Teologia*, "Modalismo", 867-868. Cfr. DÜNZL, *Breve Storia del dogma trinitario nella chiesa antica*, 85.

<sup>248</sup> Secondo questa eresia, Dio Padre e Figlio appartengono a due diversi piani dell'essere; nonostante la sua posizione particolare come mediatore della creazione il *Logós* sta ontologicamente più vicino alle (altre) creature che non al Padre; egli è così radicalmente subordinato al Padre che, non è neppure in grado di conoscere l'essenza del Padre. È una eresia che originalmente viene dal pensiero di Ario (260-336); fu condannata nel concilio di Nicea (325). DÜNZL, *Breve Storia del dogma trinitario nella chiesa antica*, 58ss.

<sup>249</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 525-526.

questioni di fondo dell'uomo; *b*) la trinità delle attuazioni spirituali; *c*) delle attuazioni fondamentali 'pronominali'; *d*) e quella dei costituenti essenziali. Tratteremo alcuni punti più rilevanti per lo studio presente.

## 2.1. Perché l'uomo?

Come abbiamo segnalato in precedenza possiamo trovare il cosiddetto *vestigium trinitatis* sia nella realtà umana sia nella realtà materiale. Ma come osserva Greshake, più di ogni altra cosa al mondo è l'uomo ad essere immagine del Dio unitrino; lo è immagine del Dio *unitrino* non solo in quanto nella sua essenza si possono determinare struttura ternarie e triadiche, bensì nel fatto che realizza il proprio essere in una *relazione comunionale retificata* e proprio in ciò è simile a Dio. Per il fatto che il mondo materiale non è così chiaramente strutturato in senso trinitario, è più opportuno evidenziare quale più chiaro *vestigium trinitatis* la costitutiva relazionalità e comunionalità dell'intera realtà, che si mostra in maniera particolarmente chiara nell'uomo<sup>250</sup>.

Quando parliamo della traccia trinitaria nell'uomo, facciamo riferimento all'intuizione epocale elaborata per la prima volta da Sant'Agostino, che individuava tra le facoltà spirituali fondamentali dell'uomo, le quali rientrano nello spirito, la conoscenza e l'amore (*mens, notitia, amor*), ovvero la memoria, l'intelletto e la volontà (*memoria, intelligentia, voluntas*)<sup>251</sup>. Certamente in queste facoltà traspare il ritmo triadico di tutta la realtà. Ma il nostro autore non lo preferisce come modello ideale per l'analogia trinitaria<sup>252</sup>; a lui interessa di più il

---

<sup>250</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 281.

<sup>251</sup> Vedi AGOSTINO, *La Trinità*, p. 511ss. Sono le pagine che si dedicano per il tema della trinità interiore dell'amore di sé: *mens, amor, notitia*.

<sup>252</sup> Così dice GRESHAKE: È "un'immagine debole! Infatti le tre attuazioni dell'anima non sono l'anima stessa; sono le tre attuazioni dell'unica e medesima persona, mentre in Dio vi sono tre Persone, che determinano l'unica natura divina. Per tale ragione la tre attuazioni spirituali dell'uomo rivelano solo una analogia oltremodo indiretta rispetto allo spirito trinitario - divino". (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 289).



modo in cui l'uomo si attua nel complesso relazionale della realtà interpersonale mediante le parole fondamentali *Io, Tu, Noi*.<sup>253</sup>

In oltre nella prospettiva di Greshake, il ritmo trinitario non appartiene puramente alla relazione umana, perché il mondo delle cose può essere inteso come condizione per la mediazione di relazioni interpersonali. Noi uomini non siamo solo collegati l'uno con l'altro mediante il nostro corpo e per via del *megacorpo mondo*, ma siamo in comunicazione reciproca, se ci esprimiamo di fronte all'altro in modo verbale o non verbale – la creazione subumana ci permette anche di manifestarci mutuamente amore, di lavorare gli uni per gli altri, di donare agli altri qualcosa del nostro ambito vitale, fino al dono della vita contribuendo così alla socializzazione dell'umanità. Per realizzare una comunione l'uomo ha bisogno delle cose materiale, poiché donando agli altri delle cose e plasmando il mondo materiale al servizio della comunità possiamo renderci possibile la vita e aumentarla o, al contrario, bloccare la vita, sottrarla<sup>254</sup>.

## **2.2. L'essere – persona si dà solo nel mutuo gioco comunionale**

Una tendenza molto forte nell'età moderna dal punto di vista della comprensione del soggetto è che il soggetto stesso si pone come *uno* e centro e punto di unità della realtà, ovvero come pura autodeterminazione e autorealizzazione. Secondo questo atteggiamento “l'altro o l'altra cosa rimane pur sempre l'altro o l'altra cosa che intende affermarsi *contro di me*.” Questa comprensione del soggetto si rivela aporetica, anzi, ancora più, contraddittoria<sup>255</sup>. Con questa tendenza l'uomo moderno crea, secondo Greshake, *il mondo secondario*. Un mondo costituito in base alla volontà di possesso del soggetto, e in tal modo divenuto da lungo tempo un nuovo principio totalizzante di unità, che costringe la pluralità dei soggetti nel suo campo di esilio e di potere. In modo più concreto Greshake illustra la contraddittorietà dell'uomo: il soggetto moderno era

---

<sup>253</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 288-289.

<sup>254</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 284-285.

<sup>255</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 512-513.

uscito per impossessarsi del mondo e renderselo soggetto; è accaduto però il contrario:

“le costrizioni irrazionali della nostra civiltà con i suoi vari determinismi, meccanismi ed automatismi che manipolano la libertà; l'impenetrabile tessuto di forze anonime, apparati amministrativi e postulati di pianificazione; il potere dei *media*; [...] la funzionalizzazione dell'uomo ed elemento adatto nell'apparato produttivo; l'eliminazione o la sottovalutazione di tutti quei valori umani, che non trovano posto nel pensiero produttivo. La tecnica e l'industria, i *media* e la politica, l'economia e la scienza si compenetrano e determinano a vicenda e rendono perciò lo stesso soggetto che si pone come punto di unità un oggetto, che come tale deve piegarsi all'unità totalizzante del mondo fatto in proprio”<sup>256</sup>.

Mostrato questo fenomeno odierno, Greshake sottolinea la sua visione sulla categoria della persona: l'uomo come 'immagine' del Dio trinitario nella sua autonomia, nella sua libertà e nella sua dignità di persona, ma anche nella sua irrinunciabile unione con gli altri<sup>257</sup>. L'uomo non è né semplice soggettività individuale, riferimento all' Io, autonomia isolata, né un momento ed una particella all'interno di un processo di socializzazione che omogeneizza. Egli è piuttosto autonomia unica, che si acquisisce dal ricevere da parte di altri e dall'uscire-da-sé verso gli altri. In tal modo l'essere persona dell'uomo si dà solo nel mutuo gioco comunionale.

Citando l'opera di J. MACMURRAY, Greshake sottolinea che una tale *communio* “non significa un miscuglio dei diversi sé, né un'unità funzionale tra diversi, né un'unità organica o meccanica: essa è un'unità di persona. Ciascuno rimane un ente singolo distinto; l'altro rimane veramente l'altro. Ciascuno però si realizza nell'altro e termite l'altro”<sup>258</sup>. Lo stare-in-sé e l'essere-verso-altri

---

<sup>256</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 514.

<sup>257</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 285.

<sup>258</sup> J. MACMURRAY, *Persons in Relations*, NY., 1961, 158 (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 287).

condiziona la radicalità dell'essere-in-sé, e viceversa. Entro tale tensione l'essere persona dell'uomo si mostra come immagine dell'essere-persona di Dio. In tal modo l'uomo ha al contempo di fronte il Dio trinitario anche quale indicatore di cammino e quale norma<sup>259</sup>.

Come abbiamo segnalato invece di trattare il concetto della Trinità delle attuazioni spirituali agostiniana, Greshake si interessa di più alla Trinità delle attuazioni fondamentali 'pronominali'. Nell'auto-attuazione di ogni persona umana esiste il polo dell'*Io* che riconduce tutto il resto a questa unicità ed autoriferimento, cercando di comprendere, spiegare ed integrare tutto il resto a partire da ciò. Accanto esiste il polo del *Tu*: l'esperienza dell'essere-dell'altro, del ricevere-si e dell'essere dono come pure dell'essere-verso-l'altro, del servizio, della dedicazione, della spoliatura di sé. Vi è infine il polo dell'essere *Noi*, il polo cioè dell'essere inseriti ed accolti in un essere onnicomprensivo. Se si guarda al Dio trinitario i tre poli devono stare necessariamente insieme; in lui essi sono intimamente uniti gli uni agli altri in senso pericoretico<sup>260</sup>.

Nell'attuazione di vita di ciascuna delle Persone divine esiste la dimensione dell'*Io* nel suo relazionarsi al *Tu*, che a sua volta si restituisce come *Io* che riceve il *Tu* donante, come pure vi è la comunanza dello Spirito che costituisce il *Noi*. Queste attuazioni della vita trinitaria racchiuse a mo' di sigla nelle parole chiave *Io*, *Tu* e *Noi* sono talmente contessute in senso pericoretico e a tal punto reciprocamente sostituibili, da venire rappresentate e realizzate, seppur con diversa 'priorità', ma pure in linea di principio senza eccezioni, da ciascuna delle tre Persone divine<sup>261</sup>.

L'immagine trinitario-cristiana dell'uomo insiste sull'unità delle tre attuazioni è certamente contro il moderno punto di partenza del così detto l' *Io-penso*. In modo più pratico il nostro autore illustra che a partire della visione del Dio

---

<sup>259</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 220s, 287.

<sup>260</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 290.

<sup>261</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 290.

trinitario si deve ampliare l'*Io* mediante l'*Egli* e il *Tu* per divenire un *Noi*. Ciò può avvenire se la formula originaria non suona 'Io penso', ma "Io credo all'amore". In questa formula è infatti implicito: 1) *Egli* (Dio) mi ama; 2) *Tu* sei tanto importante per me, quanto io per *me* stesso, perché in Te incontro il Signore; 3) *Noi* vogliamo amarci a vicenda, come lui ci ha amati – noi siamo una cosa sola ed egli e in mezzo a noi. Vivere così, significa vivere in maniera trinitaria<sup>262</sup>.

Anche solo dal punto di vista fenomenologico, l'uomo guadagna se stesso, la sua propria dignità, solo se si comprende e approva a partire dall'altro e in vista dell'altro. Posso essere veramente un *Io* solo quando sono un *Tu* per un altro *Io*. In tal modo la relazione si manifesta come una modalità originaria del reale, che ha pari valore rispetto all'autonomia. L'autonomia (l'essere a sé stanti) del soggetto non contraddice la sua relazionalità, bensì e proprio da questa che viene creata e resa possibile. Pluralità, differenza, diversità non sono da mettere a fuoco o da ridurre in vista dell'unità sostanziale, bensì si trovano con questa in un mutuo gioco di reciproca costituzione<sup>263</sup>. L'uomo, parlando dal prospettiva della sinergia, come dice Ganoczy, è una "struttura" dove "senza il 'con' nessun 'sé'!"<sup>264</sup>

### **2.3. Trinità nei costituenti essenziali**<sup>265</sup>

Ancora nell'ambiente antropologico, un'altra categoria di analogia trinitaria di Greshake è la trinità dei costituenti essenziali dell'uomo: L'uomo è anzitutto *anima (lo spirito)*. Ciò significa che egli possiede sussistenza, è dato a se stesso, è

---

<sup>262</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 291.

<sup>263</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 528.

<sup>264</sup> GANOCZY, *Il Creatore Trinitario*, 177.

<sup>265</sup> Questa parte si trova anche in una buona osservazione di J. WHOLMUTH che cita l'opera di GRESHAKE e J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung* (1986). Vedi J. WHOLMUTH, *Mistero della Trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia, 2013, pp. 242-252. L'osservazione ci fa capire che Greshake stesso aveva anticipato l'argomento sulla resurrezione del corpo e dell'anima, di ciò che sarà utile anche per l'ultimo capitolo dello studio presente.

perspicuo a se stesso ed è aperto all'insieme della realtà; in quanto immagine di Dio egli è destinatario della sua Parola, controparte del suo amore e a lui rimandato<sup>266</sup>.

L'uomo è al contempo *corpo*. Il corpo costituisce l'essere umano sia come esistenza-nel-mondo creativa sia come appartenenza ad una comunità d'interazione, nella quale egli realizza in modo concreto e reale la relazione, a lui essenziale, dello stare-davanti-a-Dio. *Da una parte*, il corpo sta di fronte a me, ma nello stesso tempo io sono il mio corpo, mi esprimo attivamente nel mio corpo. *Dall'altra parte*, il corpo diventa *medium* fra me e l'altro. Io mi esprimo corporalmente nell'altro in modo tale da essere legato all'altro in identità e differenza; viceversa, l'altro si imprime in me in modo tale che, in un processo di crescente unità, la differenza non vada perduta. Con il suo corpo l'uomo ha un doppio movimento: dall'io all'altro; dall'altro all'io. Nel corpo l'uomo sperimenta il suo legame costitutivo con la comunità degli altri uomini. Si realizza un'umanizzazione dell'uomo attraverso un'appropriazione e un'umanizzazione del mondo<sup>267</sup>.

L'uomo è nel suo insieme (per la via dell'anima e del corpo) sostanzialmente *nel mondo*. In forza della propria anima egli è in linea di principio aperto per l'intera realtà; grazie al proprio corpo, che rappresenta una "parte" del "megacorpo mondo", egli è sostanzialmente posto nel mondo unito con tutte le altre creature. In tal senso egli è relazione con il tutto, inserito in quella rete e trama di tutto il reale che chiamiamo mondo. L'essere nel mondo, in quanto essere interrelati a tutta la realtà, trova la sua corrispondenza nello Spirito Santo, che unisce il Padre e il Figlio nell'unità-communio<sup>268</sup>.

“Essere-anima, essere-corpo e [...] essere-nel-mondo, sono certamente le analogie trinitarie fondamentali nell'uomo. L'anima corrisponde all'essere-dono-da-se-stesso e all'essere-luce-da-se-stesso del Padre, il corpo corrisponde all'auto

---

<sup>266</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 292-293.

<sup>267</sup> Cfr. GRESHAKE e J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, 260-262 (citazione di WHOLMUTH, *Mistero della Trasformazione*, 247-249).

<sup>268</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 292-293.

espressione del Padre nel Figlio, nel quale e per il quale Padre e il Figlio sono costituiti nella *communio*-unità: e come in Dio i *constituentia* trinitari sono identici con l'essenza di Dio e non subordinati ad essa, così anche il poli costitutivi dell'essere umano, in tensione tra loro, sono identici con l'essenza umana e non ne sono 'parti', se possibile subordinate"<sup>269</sup>.

### 3. La Chiesa come *communio*: contesto ecclesiologicalo

Ciò che abbiamo fin qui esposto nell'ambito della relazione interpersonale e relazione tra l'uomo e il mondo, trova anche la sua concretizzazione e culmina nella Chiesa: la Chiesa è la più chiara "icona della Trinità"<sup>270</sup>. Perciò, dal concetto antropologico in genere, passiamo adesso al contesto ecclesiologicalo. Verrà trattata l'idea che la Chiesa manifesta quel che essa è: il sacramento della *koinōia* Trinità. In essa comincia a realizzarsi quanto intendeva l'annuncio e la promessa fatta da Gesù circa il Regno di Dio: la *communio* universale<sup>271</sup>.

#### 3.1. Chiesa come icona della Trinità

Prospettiva determinante della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* è infatti l'*Ecclesia de Trinitate* (Cfr. LG 2-4); la Chiesa è vista come "un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (LG 4). Citando un detto di Tertulliano, Greshake ha sottolineato che la Chiesa è l'ambito operativo e il farsi corpo della Trinità: "Dove vi sono tre, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, lì c'è anche la Chiesa"<sup>272</sup>.

Per quanto riguarda la dimensione trinitaria, LG 8 in un certo senso raccoglie e sintetizza la dottrina contenuta nei numeri precedenti, i numeri 2.3.4.: "La *Ecclesia ex Trinitate* non è un stratta ipostatizzazione [...], è nel vero senso *ek-*

---

<sup>269</sup> GRESHAKE e J. KREMER, *Resurrectio mortuorum*, 263 (citazione di WHOLMUTH, *Mistero della Trasformazione*, 249; vedi anche GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 293).

<sup>270</sup> H. D. LUBAC, *Cattolismo*, in *Opera Omnia* 7, Jaca Book, Milano, 1978 (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 430).

<sup>271</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 430.

<sup>272</sup> TERTULLIANO, *De baptismo* VI, 2 [CC 1, 282] (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 431).

*klesia*, cioè chiamata da fuori, dal Padre, in una compagine che è al tempo stesso e misteriosamente divina e umana, dove la reciprocità con Cristo, luce delle genti, è resa possibile dallo Spirito<sup>273</sup>.

Gesù Cristo, che in quanto Figlio di Dio e *Logos* è ‘di fronte’ al Padre, è sua controparte, viene inviato nella sua piena potenza e autorità nella ‘controparte’ agli uomini, per portare loro l’amore e la vicinanza, l’imperativo e la promessa di Dio. A partire da lui la Chiesa riceve perciò fondamento e figura, orientamento e norme e viene raccolta in unità nella *forma Christi*<sup>274</sup>. Vi è senz’altro, nell’ordine della conoscenza rivelata e di riflesso nel rapporto della Trinità con la Chiesa, una precedenza del mistero cristologico rispetto a quello trinitario. L’orizzonte misterico conduce ad una visione ‘incarnazionale’ della Chiesa che, proprio per questo, riconosce la sua radice trinitaria e al contempo la sua natura cristologica<sup>275</sup>.

Come realtà mistero, la Chiesa è il luogo dell’incontro interpersonale con Cristo dove lo Spirito Santo non è solo elemento funzionale-ornamentale, bensì assume un ruolo personale e storico in rapporto al Figlio e attraverso lui al Padre. Il rapporto di reciprocità Cristo-Chiesa, è vivificato dallo Spirito, Egli è quella presenza personale e di compenetrazione dell’uno nell’altro per nell’autonomia e distinzione. Lo Spirito Santo introduce al rapporto con Cristo, la reciprocità Cristo-Chiesa si costruisce come Suo Dono e cresce nelle vicende alterne e drammatiche della storia attraverso la prassi dei cristiani<sup>276</sup>.

L’opera dello Spirito Santo è caratterizzata dalle parole-chiave: ‘unificazione’, ‘essere-in’, ‘al di là’. A partire da lui, l’elemento caratteristico della missione di Cristo viene ‘assunto’ in unità maggiore. La parola e l’opera di Cristo vengono a tal punto interiorizzati grazie allo Spirito, che la parola di Cristo e la

---

<sup>273</sup> N. CIOLA, “Della Trinità mistero di comunione alla chiesa. Discussioni e sviluppi del tema 40 anni dal Vaticano II”, in *Lateranum* 07/LXXIII/3 2007, p. 720.

<sup>274</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 431

<sup>275</sup> CIOLA, “Della Trinità mistero di comunione alla chiesa, 717.

<sup>276</sup> CIOLA, “Della Trinità mistero di comunione alla chiesa, 718-719.

risposta di fede dell'uomo, l'opera salvifica di Cristo e l'essere santificati che la accoglie, l'imperativo ordinatore di Cristo e la docilità volontarie e spontanea dell'uomo, si compongono in piena unità, così che il credente può dire: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Gal 2, 20*) e la Chiesa diviene "la pienezza di colui che si realizza interamente in tutte le cose" (*Ef 1, 23*)<sup>277</sup>.

La Chiesa allora è "tempio dello Spirito Santo" e "corpo di Cristo", che può portare in sé la presenza del Figlio e dello Spirito. Nella prospettiva *crisologica*, la Chiesa è 'sposa di Cristo', che si lascia imprimere la sua figura; dal punto di vista *pneumatologico*, in riferimento all'azione unificante dello Spirito, essa è corpo di Cristo che fa splendere quasi dall'interno la sua gloria e rappresenta Cristo nella sua piena figura (*Ef 4, 13; 2 Cor 2, 18*). Nella misura in cui lo Spirito unisce e differenzia, egli è al contempo il principio dei vari doni delle diverse membra dell'unico corpo, di cui garantisce il rapporto personale immediato con Dio. Lo Spirito spinge la Chiesa a rinnovarsi e a cercare nuove vie e nuove forme<sup>278</sup>.

Entrambi sono aspetti inscindibili, che non si contraddicono: lo Spirito, come si spiega in LG 7, costituisce il corpo mistico di Cristo in quanto introduce i credenti in quella *pericorese* inter-personale con il Cristo pasquale che è il mistero della comunione nostra con Lui e attraverso di Lui con il Padre. Il ruolo dello Spirito presenta la qualità della Chiesa: La Chiesa è quella realtà in cui lo Spirito si esprime e concretizza nel diverso da sé, specificamente è quell' *Spiritui Christi inservuit* (LG 8). La configurazione dello Spirito come Colui che nella *koinōnía* della Chiesa manifesta il suo essere relazione.<sup>279</sup> Il principio dell'adunarsi della Chiesa non è dunque né l'unità sostanziale del genere umano, né la volontà morale di unirsi da parte dei molti bensì il Dio trinitario, che concede parte alla propria attuazione di vita nell'unità e nella molteplicità<sup>280</sup>.

---

<sup>277</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 430-432.

<sup>278</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 432-433.

<sup>279</sup> Cfr. CIOLA, "Della Trinità mistero di comunione alla chiesa", 720-722.

<sup>280</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 434.



La Chiesa è ‘icona della Trinità’ soprattutto nel fatto di essere l’unico corpo di Cristo dalle molte diverse membra: non il corpo senza le membra né le membra senza l’inserimento vitale nel corpo. Proprio in questa mediazione di unità e molteplicità essa raffigura il mistero trinitario di Dio. Nella misura in cui i singoli, nella fede a loro previa e nella libertà donata loro da Dio, si riconoscono a vicenda, si aprono gli uni agli altri, servono gli uni gli altri e si trovano insieme di fronte a Dio, sorge quella *communio* che costituisce il riflesso creaturale del Dio trino<sup>281</sup>.

La Chiesa consiste nell’interagire delle persone. Tra di esse, per quanto diversi siano i loro doni di grazia e i loro uffici, per quanto diseguali i loro ‘meriti’, non esiste una gradazione secondo gradi dell’essere, bensì secondo l’immagine della Trinità, un’unità di *circumincessio*. Questa raffigurazione giunge al punto che la comunione della Chiesa mostra in modo analogica la comunione trinitaria. Se questa affermazione viene riferita alla Chiesa, viene a significare: “la *communio* ecclesiale è di genere tale che non esiste solo come unica nella pluralità dei suoi membri; questa rete *comunione* è anche presente e tangibile ‘reale’ in ogni singolo, perché ogni singolo membro della Chiesa possiede la sua realtà più profonda nel ricevere dal e nel donarsi all’insieme della rete pluriforme”<sup>282</sup>.

Infine possiamo dire che il Dio trino è immagine originaria della Chiesa anche nel fatto che questa, quale sua immagine, tende a lui non solo nel senso del fine ‘ultimo’ (escatologico), bensì anche nel senso che la Chiesa orienta alla lode del Dio trinitario quanto ha ricevuto, cioè la partecipazione alla vita trinitaria e la promessa di una partecipazione ancor più grande. Di conseguenza: tutto ciò che è in essa, le sue strutture ed istituzioni, i suoi processi vitali di scambio, devono portare a raffigurare e realizzare il contenuto di senso della *communio* in forma di attuazione comunicativa. Solo mediante una simile prassi comunicativa viene

---

<sup>281</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 437.

<sup>282</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 437.

accolta e ‘realizzata’ quella che è la premessa della Chiesa, cioè di essere immagine della Trinità<sup>283</sup>.

Il testo di *At* 2,44s (cfr. *At* 4,32s) presenta una vita comunione ideale: “Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; [...]. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la stima di tutto il popolo”. Emerge l’autocoscienza della cristianità delle origini, per la quale la costituzione della comunità è il terreno più autentico della fede cristiana, e che proprio in ciò vede l’incarico e la meta del proprio esistere. Per tale ragione i cristiani si impegnavano a realizzare un modello di nuova convivenza umana. La *communio* ecclesiale, che proprio in questo modo è immagine della Trinità, si realizza nella reciproca condivisione e va tradotto in atti pratici<sup>284</sup>.

### **3.2. Alcune applicazioni della natura dell’ “extra se esse” della chiesa**

La comprensione della Chiesa corrisponde alla raffigurazione dell’*ekklēsia*, termine greco che viene dall’ebraico *qāhāl* oppure *ēdā*, che significa gregge, assemblea, comunità. Il libro dei Numeri, che è il libro per eccellenza della *ēdā*, presenta l’espressione dell’assemblea di Dio che non ha un senso neutro ma fa riferimento ad un’assemblea solenne di carattere sacro (cfr. *Nm* 1-4). La *ēdā* che appare per la prima volta in *Es* 12, cioè il rito della Pasqua, è l’assemblea che sperimenta la liberazione da parte di Dio, un’assemblea liturgica che dà senso alla storia altrimenti profana<sup>285</sup>.

Nel Nuovo Testamento il termine si trova nella scena della confessione di Simone nel vangelo di Matteo (cfr. *Mt* 16, 18 e 18, 17), il Vangelo “ecclesiologico”. Il testo presenta la Chiesa come realtà teologica–escatologica. La confessione di

---

<sup>283</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 436, 438.

<sup>284</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 438-439.

<sup>285</sup> Cfr. M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica Traiettorie storico-culturali*, EDB, Bologna, 1996. pp. 49, 52, 59, 61.

Simone non è frutto della caducità della natura umana, ma di una rivelazione da parte di Dio: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”, disse Gesù. “Ed io ti dico che tu sei Pietro e che su questa pietra edificherò la mia *Chiesa*” (16, 18). Quel ‘Io ti dico’ è l’espressione solenne con cui Gesù apre la sua dichiarazione, si situa anch’essa in maniera originale in un contesto profetico<sup>286</sup>.

Quel testo biblico ci insegna che il fondamento originale della comunità della Chiesa viene dalla rivelazione divina. Essa non è sorta dal desiderio e dalla volontà umana di raccogliersi, bensì dall’opera divina; dunque ha il suo motivo iniziale al di fuori di sé, in modo che rimane perennemente fondata in questo ‘*extra*’. La Chiesa rimane essenzialmente la *ek-klēsia*, ovvero la comunità che viene chiamata fuori, radunata e tenuta in esistenza da Gesù Cristo, mediante la sua parola e l’opera unificante dello Spirito<sup>287</sup>. Circoscriveremo ora l’attenzione su tre aspetti della vita ecclesiale: La Parola di Dio e il Sacramento, il ministero della Chiesa, e il rapporto tra la Chiesa universale e le Chiese locali.

Il segno più eminente di tale *extra se esse* sono la Parola della Sacra Scrittura e i Sacramenti, dei quali vive la Chiesa. Entrambi si fondano nell’agire storico-salvifico del Dio trino; entrambi, a partire da esso, vengono dati alla Chiesa, affinché essa sempre e costantemente possa attuarsi come *communio* e *communicatio*, richiamandosi in tal modo alla propria origine anzi, rinnovando in sé la stessa origine. Nella Parola e nel Sacramento è anzitutto il Dio trino ad entrare in rapporto con la Chiesa, che riceve sempre nuova vita divina e viene coinvolta nella vita trinitaria. La Parola e il Sacramento realizzano anche una nuova relazione tra i membri della Chiesa. Nel comune ascolto e nella comune risposta alla Parola di Dio e nella celebrazione comune, corporalmente visibile, dei Sacramenti, la multiforme *communio* nella Chiesa trova il suo centro e la sua coesione<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> Cfr. M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica*, 22-23; 25-33.

<sup>287</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 449.

<sup>288</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 450.

A sua volta il ministero e la costituzione della Chiesa deve essere il ministero della comunione nella luce della Trinità: Ciò che nella Chiesa deve divenire visibile attraverso l'insieme dei rapporti ministeriali è l'accoglienza dei doni dello *Spirito*, l'apertura nei confronti della signoria di *Cristo* e l'adorazione filiale del *Padre*.

Insieme agli altri cristiani esso è chiamato ad essere popolo di *Dio Padre*, ad annunciare come tale le grandi opere di Dio, a rendergli grazie ed adorarlo. In riferimento a Gesù Cristo il ministro è inviato a proseguire la missione di Cristo di istituire la Chiesa, rappresentandola *in persona Christi*. Il compito della Chiesa è di testimoniare il primato del Cristo nella sua Chiesa e di farlo valere nello svolgimento della vita ecclesiale. Cristo stesso è il Signore e la guida della Chiesa. Il ministero ecclesiale dunque è ministero di Gesù Cristo e fa riferimento alla dimensione cristologica della Chiesa<sup>289</sup>.

In prospettiva *pneumatologica*, il ministero rappresenta la Chiesa. Esso si situa nel complesso vitale della Chiesa come il suo organo ministeriale; per esempio nelle azioni liturgiche, in cui la comunità celebra la ricezione dei doni di Dio e rende presente l'unità della chiesa che è opera dello Spirito Santo – l'unità di tutti con Cristo e dei membri tra di loro. Come simbolico compendio ed organo operativo della comunità, il ministero è dunque vincolato al riconoscimento della comunità congregata dallo Spirito ed in esso riunita<sup>290</sup>.

“[...] la Chiesa è l'opera invisibile del Dio unitrino, viene costituita dal Padre come in popolo che è, sì, uno (nello Spirito Santo) eppure nella sua figura è strutturato in modo tale che in questa unità giunga a manifestarsi in maniera tangibile-sacramentale nel mistero nel primato di Cristo [...] il ministero dunque, non si deve considerare né da Cristo solo, né solamente dalla comunità carismatica in quanto opera dello Spirito Santo, bensì dal Padre, che invia Cristo e lo Spirito Santo in un'unità inscindibile, per crearsi il proprio popolo”<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 470-471.

<sup>290</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 471.

<sup>291</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 474.

La luce trinitaria, che abbiamo appena sottolineato, ci aiuta anche a vedere il rapporto tra la Chiesa universale e quella locale: La natura della Chiesa, cioè il suo essere *communio* e in ciò immagine della Trinità, deve letteralmente esprimersi e prendere corpo nella sua struttura. Il modello ideale della Chiesa cattolica non è centralismo ma ‘*corpus ecclesiarum*’ (LG. 23), una *comunione ecclesiarum*. In virtù della comunione, “la singola Chiesa locale non può chiudersi in se stessa, ma trovarsi in *communio* con le altre Chiese di Dio, nelle quali e verso le quali Dio convoca ovunque il suo popolo”<sup>292</sup>.

“[...] da un lato c’è Dio che ‘vive’ in tre Persone, dall’altro l’unica Chiesa, che si compone di molte Chiese locali. Se ciò non deve però condurre né ad un modalismo ecclesiologico (l’unica Chiesa universale si manifesta e diviene concreta nelle Chiese locali), né ad un subordinazionismo ecclesiologico (la chiesa locale sta sotto la Chiesa universale), né ad un ‘triismo’ ecclesiologico (le Chiese locali si sommano per divenire Chiesa universale). Dovrebbe essere chiaro che la Chiesa universale trova la propria essenza proprio nella pericorese delle Chiese locali”<sup>293</sup>.

A questo punto sorgono alcuni interrogativi: ci si può realizzare nella vita ecclesiale? Fino a che punto possiamo costruire la comunità? Chi può garantire che si realizzi il nostro desiderio ideale? Davanti a queste domande il nostro autore continua la sua opera riflettendo sempre sul piano antropologico e riproponendo il quesito emerso già nel primo capitolo: Qual è il valore ultimo di tutte le realtà? Tutto ciò ci porta nel discorso sulla Trinità Creatrice continua, cioè la *communio* dell’uomo come un cammino verso il compimento, di cui ci tratteremo in seguito.

#### **4. Società e Trinità**

Il contributo teologico di Greshake che vede la teologia della Trinità nella prospettiva della comunione offre una delle prospettive più significative della

---

<sup>292</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 481.

<sup>293</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 488.

teologia del XX Secolo, di ciò che è rilevante non soltanto per la vita ecclesiale, ma anche per la realtà sociale.

#### **4.1. Un nuovo approccio teologico: Trinità come ispirazione**

Nel dibattito teologico contemporaneo viene affermato che “la dottrina della Trinità è, fondamentalmente, una dottrina pratica delle conseguenze radicali per la vita cristiana”<sup>294</sup>. Diversi autori hanno sottolineato una corrispondenza tra comunione trinitaria e vita sociale. La Rivelazione trinitaria illumina il fondamento di ogni progettare politico: il soggetto politico, a qualsiasi livello, è chiamato ad attuarsi come io per l’altro’, secondo la “legge trinitaria” del farsi prossimo. Per questa via la comunione trinitaria può ispirare operativamente la costruzione terrena di una solidarietà umana oltre i limiti di ideologie e razze, culture ed etnie, religioni e popoli, in un orizzonte universale: una solidarietà umana cosmica di cui le chiese cristiane portano la responsabilità educativa<sup>295</sup>.

La confessione di un Dio uno ed unico produrrebbe un’ideologia arrogante e forte, tale da negare il valore dell’alterità e la ricchezza del diverso/plurale, supportando monolitismi sociali e politici. Così, il tema dell’unità/unicità di Dio guadagna campo nell’attenzione teologica, consentendo il recupero adeguato e una più puntuale esplicazione del cuore della dottrina trinitaria: la specificità cristiana dell’unità del Dio-agape”<sup>296</sup>.

In tale prospettiva il nostro autore fa la sua osservazione sulla pratica del monoteismo politico, in cui si interpretava il concetto di teologia del monoteismo per legittimare la teocrazia, vale a dire un solo regno e un solo dittatore, secondo cui all’unico Dio corrisponde la *mon-arché*, l’unico potere del Signore. Ciò fu realizzato nella teologia politica tradizionale dove la fede in un *solo* Dio veniva impiegata per fondare la signoria della monarchia cesaropapista-dittatoriale e per

---

<sup>294</sup> Cfr. *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive della teologia del XX Secolo*, 159.

<sup>295</sup> Cfr. *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive della teologia del XX Secolo*, 161.

<sup>296</sup> Cfr. *La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive della teologia del XX Secolo*, 164.

dare fondamento all'idea romana dell'impero, secondo il motto: *un solo* Dio (supremo), un solo regnante supremo come immagine di Dio, *un solo* regno<sup>297</sup>.

Nel corso del XX Secolo i teologi della politica, come Johann B. Metz<sup>298</sup>, Jürgen Moltmann<sup>299</sup>, Leonardo Boff<sup>300</sup> ed altri, traggono dal dogma trinitario conseguenze dirette per l'impostazione della vita comune. Se nella teologia politica dell'antichità era il concetto *unitario* di Dio l'istanza che legittimava in maniera positiva il potere, ora invece la fede trinitaria rappresenta l'istanza che legittima una critica negativa alle grandezze sopra dette, un modello positivo fondamentale per una società senza classi<sup>301</sup>. Inoltre ogni forma di oppressione, di pretesa autarchica di possesso, di esercizio esclusivo del potere, si pone contro il modello trinitario che fonda la socialità, perché

“Al Dio Uno e Trino non corrisponde la monarchia di un servo, bensì una comunione fra uomini nella quale non si riconoscono privilegi e sottomissioni. Le tre Persone divine hanno tutto in comune, eccetto le loro personali qualità. Corrisponde quindi alla Trinità una comunione nella quale le persone vengono definite per le loro reciproche relazioni e i loro intrinseci significati, non in base al potere ed al possesso”<sup>302</sup>.

Con questa visione il nostro autore evidenzia un'analogia trinitaria nella realtà politico-sociale, esprimendosi nell'affermazione “trinità come ispirazione”<sup>303</sup>. Le corrispondenze sostenibili si possono riassumere in due sentenze:

“1) la fede trinitaria ispira e stimola – a differenza di un'idea di Dio articolata in senso monarchiano – a considerare in modo positivo le differenze, la ricchezza di

---

<sup>297</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 535-537.

<sup>298</sup> Vedi J. B. METZ, “La teologia politica” in discussione, in AA.VV., *Dibattito sulla “teologia politica”*, Queriniana, Brescia, 1971.

<sup>299</sup> Vedi J. MOLTSMANN – W. OLEMÜLLER, *Critica teologica della religione politica*, in *Una nuova teologia politica*, Cittadella, Assisi, 1971.

<sup>300</sup> Vedi L. BOFF, *Trinità e società*, Cittadella, Assisi, 1987.

<sup>301</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 538.

<sup>302</sup> MOLTSMANN, *Trinità e Regno di Dio*, 212.

<sup>303</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 541.

variazioni e l'alterità; 2) essa conferisce il primato alla dimensione della relazione e della comunione, dell'uguaglianza e della partecipazione come pure della reciproca connessione e completamento, rispetto alla concentrazione su di un'unità chiusa in sé, all'autosufficienza, alla centralizzazione”<sup>304</sup>.

Partendo da queste due sentenze, Greshake cerca di capire come si possa realizzare questa ispirazione nella realtà sociale. Le domande a cui cerca di rispondere sono le seguenti: in quale modo sorgono lo Stato e la società? Nella loro costituzione fondamentale compaiono forse anche problemi ed aporie sui quali la fede trinitaria può gettare luce?

#### **4.2. Tensione tra individualità e socialità nella realtà sociale**

È certo che senza Stato o società l'uomo ricadrebbe al livello dell'animale oppure diverrebbe un eremita sovraumano. Tale pensiero è presente fin dalla filosofia antica, soprattutto a partire da Aristotele, secondo il quale lo stato si pone unicamente al servizio dell'individuo che, di per sé, sarebbe autosufficiente. In questa linea, già nel tardo Medioevo si sosteneva la convinzione che lo stato trova la propria origine in un contratto sociale tra individui liberi<sup>305</sup>.

Questa teoria venne descritta e riflettuta soprattutto da Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704). Con loro tale teoria diviene come una critica allo “stato naturale”. Dato che nello “stato naturale” di libertà, ciascuno è minacciato dall'altro nella sua esistenza e nella sua proprietà, si giunge al contratto sociale in virtù del quale ciascuno rinuncia ad un uso illimitato della libertà e la delega ad un signore, il quale deve provvedere per il bene, la libertà, la giustizia e la pacifica organizzazione della proprietà<sup>306</sup>.

---

<sup>304</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 543.

<sup>305</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 545.

<sup>306</sup> Per quanto riguarda la teoria del contratto sociale, Greshake cita l'opera di J.W. GOUGH, *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Il mulino, Bologna, 1986. (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 545).



Secondo questa concezione l'intento primario non è quello della delega della libertà al signore, bensì quello di unirsi in un ordine sociale sotto la guida della ragione e nel proprio interesse. Il rischio della privatizzazione, come osserva più avanti il nostro autore, è l'isolamento: ogni uomo rischia di vivere in una privatizzazione monadica. Altro rischio è l'antagonismo tra una dimensione pubblica estranea ed una propria dimensione privata. Interpretando tale teoria Greshake ha sottolineato che,

“Questo pensiero di fondo fa carriera ancora oggi [...] il cui valore supremo è la libertà personale, la maggior autorealizzazione privata possibile e il bene proprio [...] lo stato è una sommatoria di ‘atomi’, di singoli cittadini. La conseguenza paradossale, e che oggi chiaramente si rivela, di tale idea di società non è però proprio la libertà e la felicità integrali, bensì la privatizzazione. Cerchiamo sempre più *privacy* e ci troviamo sempre più alienati e abbandonati, quando la raggiungiamo”<sup>307</sup>.

Anche in un altro autore, Jean-Jacques Rousseau (1721-1728), troviamo pensieri simili a quelli di Hobbes e di Locke, anche se in lui il pensiero è articolato su un altro polo. In virtù della sua libertà, l'uomo esce dello stato naturale di autosufficienza ed isolamento, incentrato solo sull'appagamento dei propri bisogni essenziali, per entrare in rapporto con altri; così egli penetra l'ambito dell'essere sociale. La vera libertà non consiste nell'indipendenza autosufficiente dell'*homme sauvage*, bensì nella relazione con la libertà degli altri. Solo se si presuppone un mutuo riconoscimento, può verificarsi un valore comune, la *volonté générale*, orientato al bene comune ed alla libertà per tutti. Secondo il Rousseau si deve dunque compiere una ‘rinuncia’ alla libertà personale, per valorizzare la libertà per tutti<sup>308</sup>. Osservando la teoria il nostro autore scrive:

---

<sup>307</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 546.

<sup>308</sup> In questo caso Greshake stava parlando sull'opera di ROUSSEAU, osservando alcuni interpretazione su di essa: J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in J. J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, UTET, Trino, 1970. (Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 546-547). Ci presentiamo in modo sintetico seguendo l'osservazione di Greshake.

“Questo pensiero di Rousseau, che l’uomo è vincolato in maniera essenziale in un organismo sociale, al punto da essere piuttosto parte subordinata di un insieme che non è fine ultimo in sé [...] è segnata da una concezione organica di unità che fagocita i singoli. Tutto deve essere comune, se possibile anche l’individualità corporea, che di per sé rappresenta comunque l’ultima ed insopprimibile differenza tra il singolo e la collettività”<sup>309</sup>.

Questa visione ci mostra che è sempre esistita nella realtà sociale la tensione tra individualità e socialità, tra il momento individuale e quello di sociale, tra la concezione *atomistica* e quella *organologica* della società. Nelle ultime due citate, si confrontano posizioni contrarie; entrambe non possono esser viste come derivanti da una *medesima origine*. E se non hanno una medesima origine nell’ambito individuale, quello sociale corre il rischio di decadere nelle parti atomistiche da cui è costituito. Il momento individuale invece senza tale medesima origine rimane rispetto al sociale in quel permanente stato di ‘bisogno’, a causa del quale si è siglato il contratto sociale<sup>310</sup>.

#### **4.3. Medesima origine dell’individualità e della socialità**

Dopo avere parlato sulla realtà sociale il nostro autore mostra la sua proposta, la cosiddetta *medesima origine* dell’individualità e della socialità, derivante da una riflessione sulla comunione trinitaria divina. Questo modo di relazione si può comprendere alla luce della relazione trinitaria: L’unità del Dio trinitario è un evento di perfetta comunicazione dell’uno e del molteplice, dato che il Dio uno esiste solo nella Trinità delle Persone e la Trinità delle Persone solo nell’attuarci pericoretico dell’unica essenza divina. Di conseguenza, anche l’unità della persona creata, l’immagine più intensa di Dio, non si dà in base ad autoreferenzialità, ma mediante la realizzazione della comunione con altri<sup>311</sup>.

---

<sup>309</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 548.

<sup>310</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 549.

<sup>311</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 524-525.

“Nella vita del Dio trino l’autonomia ‘individuale’ e la comunanza ‘sociale’ non sono elementi contrastanti oppure realtà che sarebbero l’una subordinata all’altra; piuttosto, l’essere-persona in Dio è di tal genere, che nella relazione con gli altri (e concretamente, nel massimo amore personale possibile ed unico per le altre Persone) trova sia la propria autonomia come pure – e *di medesima origine* – costituisce il con-essere con gli altri. L’amore in quanto supremo essere-con è dunque anche la suprema realizzazione dell’autonomia”<sup>312</sup>.

Nella visione trinitaria si sostiene che la socialità dell’uomo non è solo una conseguenza della sua povertà, del suo bisogno di aiuto spirituale e fisico, bensì un’espressione creaturale della pienezza d’essere trinitario, che si crea una propria immagine nella socialità. Il modello fondato nella Trinità coglie dunque la dialettica dell’uomo: che esso è da una parte persona, ovvero un individuo dotato di libertà, e dall’altra, in quanto membro della comunità umana esso è in molti modi legato ad altri e solo insieme ad essi è in grado di vivere. Lo stare-in-sé e l’essere-verso-gli-altri si condizionano a vicenda, al punto che la radicalità dell’essere-verso-gli-altri determina la radicalità dell’essere-in-sé, e viceversa<sup>313</sup>.

### **Conclusione: Anticipazione della *communio* trinitaria**

Dopo avere compreso che nella struttura sociale sorge sempre il dilemma tra la libertà di ciascuno e il processo di socializzazione sono ipotizzabili due possibilità. La prima è rispettare la libertà dell’uomo nella sua autodeterminazione, ma questo potrebbe impedire che sorga una realtà sociale complessiva (e se anche si costituisse risulterebbe precaria). La seconda possibilità potrebbe essere quella di non rispettare la libertà all’autodeterminazione, ma in questo modo il mondo comune diviene un sistema costrittivo, che contraddice la sua stessa essenza. Ci

---

<sup>312</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 550.

<sup>313</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 551.

domandiamo: può il mondo sociale garantire solo a partire da se stesso anche il farsi soggetto del singolo? Secondo Greshake “evidentemente no!”<sup>314</sup>.

L'uomo ha infatti bisogno di un'attenzione e di un riconoscimento da parte dell'altro, che nell'ordine finito rimane insoddisfatto; egli ha nostalgia e tende ad un amore che gli esprime un sì incondizionato ed incrollabile e che possa garantire tale assenso a tutte le condizioni. Per dirla con altre parole: se amare qualcuno, come osserva Gabriel Marcel, significa dirgli: ‘Tu non morirai’<sup>315</sup>, quale uomo o quale comunità di uomini può garantire ciò? E ancora: dov'è l'amore che è in grado di esprimere un sì efficace nei confronti della colpa e del fallimento, della sofferenza e della morte, di quanti sono vissuti *prima di me* e di quanti vivranno in futuro? Se l'uomo può divenire soggetto solo nella *communio* che, quale comunione di uomini costituiti nel tempo abbraccia tutte e tre le dimensioni temporali, allora il sì incondizionato dell'amore deve riguardare anche il passato e il futuro. Di un simile amore incondizionato però nessuno è capace né il singolo né la comunità nel suo insieme; restiamo debitori vicendevolmente di ciò che è decisivo e di cui abbiamo nostalgia.

Abbiamo cercato di comprendere in modo analogico la prospettiva teologica della *communio*: consapevoli che l'analogia trinitaria non si può applicare perfettamente nella realtà umana. “Nessun uomo è in grado di costituire una tale comunione, e nessuna comunità umana può, qualora venga costituita e realizzata, mediare e garantire l'integrità del singolo”<sup>316</sup>. Anzi, “solo Dio possiede di per sé il proprio essere comunione, perché egli è *communio*; l'essere creato, invece, [...] deve divenire *communio*”<sup>317</sup>. Nel cammino della comunità umana si realizza la comunione di un Dio “che non è un ‘Dio solitario’, supremo legislatore [...], bensì un Dio che è a sua volta comunità di comunicazione che come tale fonda la

---

<sup>314</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 553.

<sup>315</sup> G. MARCEL, *Il mistero dell'essere*, 131; (citazione di GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 553).

<sup>316</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 554.

<sup>317</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 492.

comunicazione umana nella sua anticipazione, promettendone anche il compimento”<sup>318</sup>. Solo la comunione divina, che è la comunione dell’amore incondizionato può garantire il desiderio umano sull’amore.

---

<sup>318</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 562.

## Capitolo IV

### La prospettiva della comunione Trinitaria come fondo ontologico per la speranza cristiana

#### Introduzione

Come è emerso nei capitoli precedenti il discorso sulla creazione si può inserire nell'orizzonte della rivelazione che vede l'uomo e il mondo nella dinamica storia-salvifica. In tale dinamica s'inserisce il concetto di natura e viene evocato il seguente assioma: *la grazia suppone la natura e la porta al suo compimento*<sup>319</sup>. In questo senso, alla fine del terzo capitolo ci siamo interrogati sul senso della vita; ciò che, come dice Greshake, "è la più urgente delle domande: Per quale scopo siamo sulla terra"<sup>320</sup>. Nel contesto della creazione continua, il nostro autore ha sottolineato che la creazione corrisponde al Dio trinitario, tutto ciò che vi è in essa rimanda per origine e per destinazione al Dio trinitario; solo questi è in grado di condurre a compimento la sua frammentarietà<sup>321</sup>.

In altre parole, l'idea principale che si svilupperà in questo capitolo continuando a riflettere sulla Trinità Creatrice, è la seguente: "Dio [...] è somma comunione, *communio*; l'uomo è creato ad immagine di questo 'Dio comunionale', per partecipare un giorno e per sempre alla sua vita"<sup>322</sup>. Ciò che Dio è, *communio*, possiamo e dobbiamo diventarlo anche noi, affinché la nostra vita giunga al vero compimento<sup>323</sup>.

---

<sup>319</sup> Cfr. W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 2011<sup>9</sup>, pp. 108.

<sup>320</sup> GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 19.

<sup>321</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 634-635.

<sup>322</sup> GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 30.

<sup>323</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 141-144.

Nel capitolo si tratterà della fenomenologia della relazione umana, per sottolineare l'esistenza umana come una esistenza aperta. Ci baseremo su alcuni spunti dati dal contributo di MARTIN BUBER, che si è interessato del discorso sul dialogo e sulla relazione interpersonale. Nella sua interiorità l'uomo vive con la capacità di apertura, cioè di ascoltare e rispondere agli altri. Ma ancora di più: l'uomo è stato chiamato ad uscire da sé andando ad incontrarsi con il trascendente. Vedendo il desiderio umano nel fenomeno della relazione, ci si rende conto che una relazione profonda chiede un atto di fiducia, non soltanto nel senso superficiale, ma anche esistenziale; non soltanto per qualcosa di materiale, ma anche di trascendentale. È proprio quest'ultimo che nel linguaggio teologico si considera come l'atto di fiducia nei confronti di quel mistero insondabile che è Dio.

Partendo dal fenomeno della relazione umana, ci lasceremo guidare dai nostri autori GRESHAKE e KEHL, secondo i quali l'uomo, nella prospettiva teologica, è stato chiamato a rispondere della Parola di Dio; o meglio ancora, la Parola di Dio è un dono per l'uomo, anzi è la presenza di Dio stesso. Fin dall'inizio Dio creò l'uomo con la sua Parola, che è la parola vivente e salvifica; è lui che garantisce il senso della storia umana.

Il mistero dell'incarnazione, soprattutto nell'evento della Pasqua, mostra la solidarietà totale di Dio verso gli uomini: Gesù Cristo morendo sulla croce offre il suo Spirito, che è l'amore, al Padre. Tale evento di salvezza può essere considerato sia nella prospettiva cristologica che pneumatologia. Ci baseremo, a tale fine, sul grande contributo di M. BORDONI. Dal punto di vista antropologico potremo dire che quell'amore pericoretico trinitario diventa non soltanto un paradigma della vita umana di comunione, ma è di più: il punto di arrivo che *garantisce* il desiderio umano dell'amore relazionale. Approfondiremo con altri autori contemporanei come N. CIOLA, LUIS F. LADARIA e N. MADONIA, la riflessione sull'aspetto della creazione continua che si concentra nella relazione trinitaria. Possiamo comunque anticipare che nella prospettiva della creazione continua "questa unità del Dio uno e

trino non è chiuso nella sua autosufficienza, ma è una unità aperta, invitante, proprio come sostiene Gv 17, 21: “Perché siano anch’ essi in noi”. È lo stesso modo in cui questa vitalità eterna del Dio uno e trino, [...] si comunica al mondo intero”<sup>324</sup>. Il Creatore trova spazio nella comunità delle creature e queste lo trovano in Lui. Creazione significa quindi: noi siamo in Dio e Dio è in noi. “In lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo” (At 17, 28)<sup>325</sup>.

## **1. L’uomo è relazione**

Coma abbiamo accettato e segnalato nel capitolo precedente, la pienezza dell’esistenza umana si realizza nella comunione con gli altri. Lo vogliamo sottolineare di nuovo per comprendere meglio che nella sua relazione l’uomo ha bisogno non soltanto di un’altra cosa come il non-io, ma di un *Tu* che dona fiducia, capace di libertà, di aiuto, di bontà.

### **1.1. L’essente è in quanto si esprime.**

Una relazione interpersonale si realizza concretamente quando c’è contatto fisico tra l’uno e gli altri. Attraverso il suo corpo l’uomo esprime il suo contatto con l’ambiente, in mancanza di questo, quello che chiamiamo ‘relazione’ rimane un’idea astratta. Il corpo è il luogo in cui l’essere umano si esprime in modo chiaro: attraverso il nostro corpo possiamo incontrarci ed entrare reciprocamente in relazione. Sulla base di questo fenomeno abbiamo già una intuizione molto chiara per comprendere la seguente espressione: “l’essente è in quanto si esprime”<sup>326</sup>.

Anche il nostro “io” è solo in quanto è nella misura in cui esso si esprime. Infatti, solo uscendo dal mio spazio interiore psichico e spirituale e esprimendomi all’esterno del mio corpo e mediante il mio corpo, posso diventare un membro riconosciuto della società comunicativa di liberi soggetti, ed entrare in comunione con loro. E solo così divento anche pienamente consapevole di me stesso e presente

---

<sup>324</sup> Cfr. MOLTMANN, *Nella Storia del Dio Trinitario*, 204.

<sup>325</sup> Cfr. MOLTMANN, *Nella Storia del Dio Trinitario*, 206.

<sup>326</sup> GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 157.



a me stesso e trovo il mio vero essere presso me stesso. Questo conferma che il simbolo originario del mio essere più intimo, cioè della mia libera soggettività, è il mio corpo unitamente ai suoi atti corporei e sensibili. Ci riferiamo al corpo come simbolo non nella accezione materialistica, ma nel senso ontologico, come simbolo che esprime l'essere umano nella sua interiorità<sup>327</sup>.

Questa espressione, che fa necessariamente parte dell'attuazione della libertà umana, presenta una singolare struttura dialettica: il corpo, in cui io mi esprimo, non corrisponde completamente al mio essere più intimo. Io non sono semplicemente il mio corpo. Posso infatti prendere le distanze da esso, pormi in un determinato rapporto con esso. E tuttavia il corpo è espressione di me stesso, io sono in esso e sono attraverso esso presente ad altri e a me. Il corpo, espressione del mio io più profondo, della mia libertà, è mezzo della mia auto rivelazione e del dono di me stesso. Questa mia auto-espressione simbolica richiede però necessariamente delle corrispondenze, da parte dell'altro che mi percepisce<sup>328</sup>.

L'espressione del corpo come simbolo dell'essere umano ci dice due cose importanti sulla libertà umana. La prima è che la libertà non può essere conosciuta dall'altro semplicemente come se fosse un oggetto, ma va riconosciuta. Solo un atto di libero riconoscimento permette di scorgere la libertà, attraverso l'espressione del corpo: questo è un presupposto per ogni incontro personale. Se un individuo rifiuta il riconoscimento, non si può attuare la comunicazione fra soggetti liberi. Se la libertà si esprime simbolicamente, ne consegue che non posso e non devo imporre all'altro l'idea che ho di lui; se lo facessi, farei violenza alla sua libertà<sup>329</sup>. Vi è poi un secondo aspetto da considerare: dove la libertà è riconosciuta come tale, io riconosco *eo ipso* di incontrare, nell'espressione di questa libertà, direttamente lei stessa. Per esempio, quando porgo la mano a un altro, non è il corpo a porgergliela, ma sono io stesso. E nessuno marito dirà che, nell'unione coniugale, ha solo a che

---

<sup>327</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 157-158.

<sup>328</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 158.

<sup>329</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 158-159.

fare con il corpo della moglie, ma di aver a che fare con lei. Se la libertà non è riconosciuta come tale, nella sua espressione corporea simbolica si incontra solo il corpo venale, come è per esempio il corpo di una prostituta. In altre parole, dove e solo dove l'altro è riconosciuto nella sua espressione simbolica, come soggetto libero, lì è possibile incontrare nell'espressione direttamente lui stesso<sup>330</sup>.

L'essere umano dunque non è un'*isola*. In quanto immagine del Dio unitrino che ama e in quanto destinato all'amore, mediante il suo corpo e il suo *essere-posto-nel mondo* è fin dal principio collegato in una rete con tutto il resto e con tutti gli altri. Perciò nel mondo la libertà umana interiore e soggettiva, necessariamente si oggettiva, si incarna in un materiale preciso e in maniera concreta, così che le decisioni della libertà non rimangono nell'interiorità, riguardando soltanto il soggetto, ma inevitabilmente si estendono al mondo e lo influenzano in modo profondo<sup>331</sup>.

## **1.2. Tra l'io e il tu: che cosa sia questo 'tra'?**

Nel pensiero di Buber emerge chiaramente la dimensione dell'uomo come essere relazionale: nel senso più ampio della comunicazione si dice che l'uomo può entrare in relazione solo con un esistente distanziato, o meglio ancora con uno che è diventato autonomo per stargli di fronte. La grandezza dell'essere umano è che il suo processo del "divenire un singolo" è nello stesso tempo "l'ingresso in una relazione"<sup>332</sup>. Nella relazione, la distinzione tra persone si propone in una dinamica del servizio del compimento. E proprio in questa dinamica si realizza il desiderio di ogni uomo, di essere confermato per ciò che è e per ciò che diventerà<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 158-160.

<sup>331</sup> In tal prospettiva, parlando del problema della sofferenza umana, Greshake considera questa conseguenza: [...] "poiché l'essere umano, per la sua determinazione originaria, è predisposto alla comunicazione con Dio e con gli altri uomini, ogni scelta sbagliata di libertà si ripercuote sul singolo soggetto e sul mondo, ma si propaga in maniera aggressiva agli altri e al tutto."(Cfr. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 45).

<sup>332</sup> Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di ANDREA P., San Paolo, Roma, 1997<sup>3</sup>, p. 231, 241.

<sup>333</sup> Cfr. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, 288.

In questa linea, Buber sottolinea la differenza tra comunità e collettività. La comunità consiste nel non essere più semplicemente uno vicino all'altro, ma nell'essere uno presso l'altro di una molteplicità di persone che, anche se si muovono insieme verso un fine comune, ovunque fanno esperienza di una reciprocità, di un dinamico essere di fronte ad un flusso dall'io al tu. La collettività si fonda su una dimensione organizzata della persona; gli uomini del collettivismo abbassano lo sguardo con atteggiamento superiore sul sentimento. La comunità invece pone le sue basi sulla valorizzazione e la conferma della personalità nella reciprocità<sup>334</sup>. La caratteristica di relazione che desideriamo sottolineare è quella di comunità, dove la libertà di ogni individuo trova il suo compimento nella solidarietà, nel dialogo reciproco. In altre parole, "l'uomo, antropologicamente parlando, non è un essere esistente nell'isolamento, ma nella pienezza della relazione tra l'uno e l'altro. Solo l'azione reciproca rende possibile la comprensione adeguata dell'umanità"<sup>335</sup>.

Applicando questa linea buberiana, Greshake, come già abbiamo notato nel capitolo precedente, interpreta il significato del rapporto tra l'*io* e il *tu* che li costituiscono come *noi*: "Il noi non è dunque una addizione di persone già costituite e nemmeno un'unità che le supera, [...] bensì è propria un'unità interpersonale, è *communio*"<sup>336</sup>. Inoltre, nell'interpretazione di Greshake va aggiunto che tra l'*io* e il *tu* esiste un "tra" particolare, che li trascende entrambi e li rimanda l'uno all'altro. Che cosa è questo *tra*? Perché "l'io e il tu, nel loro reciproco essere rimandati l'uno all'altro, non possono sussistere senza questo *tra*, senza questo *terzo fattore* nel quale entrambi si uniscono in un noi"<sup>337</sup>? Il nostro autore cerca di rispondere a questa domanda. La forma più evidente di tale 'terzo rapporto' è il rapporto con il mondo o con le cose, che sta 'tra' l'io e il tu. Per dirla concretamente, noi siamo qui

---

<sup>334</sup> Cfr. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, 218. Tali sottolineature si possono trovare anche in BUBER, *Sul Dialogo parole che attraversano*, San Paolo, Milano, 2013, pp. 71-72.

<sup>335</sup> BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, 309.

<sup>336</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 169.

<sup>337</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 171.

insieme, nella misura in cui ci rapportiamo insieme verso qualcosa d'altro. Ciò significa che l'auto-comunicazione è sempre legata alla manifestazione di *stati di fatto*. Il dialogo personale è in certa misura un colloquio su *qualcosa di terzo*: io parlo con qualcuno di qualcosa, lavoro con qualcuno a qualcosa, mi rivolgo a qualcuno per qualcosa. Dove non si ha più nulla da dirsi, finisce ogni incontro<sup>338</sup>.

Alla base di questo *terzo elemento*, che costituisce l'*io* e il *tu*, si trova però qualcosa di più profondo: il nuovo comune 'legame' *personale* che *sorge* tra l'*io* e il *tu* quando entrambi si ritrovano insieme. Nell'amore non amo solo il *tu* (e me stesso), bensì la *comunanza* del *tu* e dell'*io*. Appartiene perciò al concetto dell'amore – come sostiene Wolfgang Siebel – che si possa anche amare una *quasi persona* e che anzi si debba amarla, se si vuol amare una persona. Così il coniuge deve amare anche il suo matrimonio, se vuol amare nel modo giusto il proprio *partner*<sup>339</sup>. Il suo culmine quel legame *terzo* lo raggiunge quando esso stesso è persona, quando sia il terzo concreto del mondo, ad esempio un figlio in un matrimonio, oppure – su un piano trascendente – Dio, come l'istanza che sostiene il 'terzo' e che nel 'terzo' si manifesta. In questo terzo personale si manifesta che la Trinità è la forma fondamentale dell'amore<sup>340</sup>. Dal punto di vista teologico si dovrebbe parlare a questo riguardo di Dio. "Senza Dio non si può spiegare né il sostanziale essere-dati-da-sempre dei diversi soggetti, né l'apriori trascendentale del mutuo riferimento di io, tu, e 'terzo', né la realizzazione fattuale, tesa al compimento infinito, di quella *communio* che qui è data solo in maniera potenziale e si realizza solo in maniera frammentaria"<sup>341</sup>.

---

<sup>338</sup> Cfr. K.O. APEL, *Transformation der Philosophie* 2,114 ss (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 171).

<sup>339</sup> Cfr. W. SIEBEL, *Der Heilige Geist als Relation*, 55 (GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 173).

<sup>340</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 173.

<sup>341</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 177.

## 2. La vocazione dell'uomo

Nel discorso teologico l'aspetto relazionale si trova nell'atto di iniziativa di Dio: Egli si rivela come eterno auto-espressione ed auto-comunicazione. La rivelazione trinitaria è un evento dell'amore condizionato: "Il Dio unico è [...] *communio*; è l'unico gioco d'amore che ha luogo tra le tre persone: amare, essere amati, amare insieme"<sup>342</sup>. La rivelazione trinitaria come atto fondatore di comunicazione. Se la teologia può "dire" Dio, è perché Dio ha detto di sé. In questa prospettiva, possiamo dire che l'uomo è destinatario e costituito dal *DirSi* di Dio<sup>343</sup>.

### 2.1. Dio che Parla

Il Dio che parla è il Dio Creatore e Salvatore; la Parola divina è Creatrice; l'uomo è posto originariamente come colui che è chiamato, che ascolta. Il mondo è dunque originariamente chiamato, pro-vocato da Dio; camminare dinanzi a Dio: ecco la creazione, non è solo mediante la Parola, ma nella Parola; infatti siamo stati creati in Cristo (*Col.* 1, 18). La storia della salvezza è dialogica: Dio parla e non può non parlare, il dire è l'essere stesso di Dio: assolutamente libero dire, libertà dicente: "Potrò non dire ad Abramo quello che sto per fare?" (*Gen* 18, 17)<sup>344</sup>. L'uomo è l'essere che, posto da questo libero dire di Dio, raggiunge la sua realizzazione come risposta a quel dire, e dunque come quello che nella libertà ascolta, accoglie, cor-risponde. Corrispondere alla Parola originaria e creatrice di Dio nella libertà significa venire creato come essere-per-ascolto, responsivo e responsabile<sup>345</sup>.

---

<sup>342</sup> GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 142.

<sup>343</sup> Cfr. M. A. KOPIEC, "Il linguaggio teologico e i suoi aspetti principale" in *Antonianum* 27 (2012), p. 63-68. L'articolo offre un'indagine interessante sulla rivelazione divina come atto di comunicarsi.

<sup>344</sup> Cfr. G. BOF, "Dire Dio", pensare e dire Dio oggi", in R. Gerardi (a cura di), *Pensare e dire Dio oggi*, Studium, Roma, 1988, p.131-132.

<sup>345</sup> Cfr. BOF, "Dire Dio", 132.

Nel racconto della creazione all'inizio della sacra Scrittura, ci viene detto che tutto è stato chiamato all'esistenza da Dio; tutto il creato deve la propria esistenza alla Parola divina che chiama dal nulla all'essere. L'uomo è però abilitato a rispondere liberamente a tale Parola. Questo fatto viene descritto e illustrato nel cosiddetto racconto del paradiso terrestre: Dio si rivolge ad Adamo e lo chiama: "Dove sei?" (*Gen 3, 8*). Adamo è chiamato davanti al volto di Dio, a comparire direttamente davanti a lui, e gli si chiede di rispondere. L'uomo diventa tale rispondendo, nel dialogo con Dio. Attraverso questa icona biblica abbiamo conferma che

"l'uomo è fin dal suo inizio relazionale, cioè un essere aperto alla relazione, un 'evento' la cui costituzione è data dalla Parola di Dio e dalla risposta di rimando. Il mio io è in quanto chiamato da Dio come un tu – 'Tu, mia creatura!' – e l'atto fondamentale dell'uomo consiste nel fatto che l'io si ripiega sul tu – 'Tu, mio Dio!' [...]. Il nostro essere è così fatto da essere fondato al di fuori di noi [...], la nostra essenza più profonda e vera è ec-centrica. Non troviamo la vera vita, identità e felicità rimanendo nel centro di noi stessi, ma uscendo da noi e stabilendo relazioni, anzi vivendo come relazione, come risposta data alla Parola di Dio che ci determina"<sup>346</sup>.

Questa dinamica del rapporto tra Dio Creatore e l'uomo è molto ben espressa nel racconto della vocazione di Abramo. Dio gli dice: "Esci, vattene dal mondo dove sei nato, dalla tua casa dove sei completamente presso te stesso" (cfr. *Gen 12, 1s.*). Abramo durante il suo esodo stabilisce continue nuove relazioni con Dio e con gli uomini. La chiamata di Dio, la vocazione di Abramo, non è qualcosa che si esaurisce in una sola risposta; egli deve tendere l'orecchio ogni giorno a tale chiamata. Abramo non sa infatti dove il suo cammino lo porterà, egli "partì senza sapere dove andava" (*Eb 11, 8*) e dove quotidianamente domandare "Dio e adesso dove vado?", e ascoltare la sua voce<sup>347</sup>.

---

<sup>346</sup> GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 66-67.

<sup>347</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 67.

La chiamata di Dio, come interpreta Greshake, è anzitutto una chiamata alla vita con Dio; solo in secondo luogo è vocazione ad impegnarsi a favore dell'unità, della *comunione*, per la salvezza degli altri: "Possa tu essere una benedizione" (*Gen* 12, 2), leggiamo nella chiamata di Dio ad Abramo. Essere chiamati da Dio significa sempre anche essere chiamati per gli altri. Chi dice a Dio: "Eccomi", si mette anche in moto per andare con lui verso il mondo ed esistere per esso. Perciò quando cerchiamo di stabilire la comunione, di spendere le nostre capacità per il bene della comunità, rispondiamo anche alla chiamata di Dio<sup>348</sup>.

Nel Nuovo Testamento un tema ricorrente è quello della chiamata di uomini alla sequela di Gesù, alla sequela di quell'uomo la cui essenza più profonda fu l'impegno in favore della comunione di Dio con gli uomini e degli uomini fra di loro. Il testo *Mc* 3, 12ss narra della vocazione dei dodici apostoli, che furono chiamati a una sequela particolare. Nella Chiesa si sono però sempre concepite queste vocazioni particolari come modello di ogni forma di chiamata da parte di Gesù. Da questo testo emerge che la prima tappa della vocazione e dell'invio in missione consiste nel fatto che i chiamati 'stanno con Cristo', quindi nel fatto che il compito loro assegnato scaturisce dalla particolare vicinanza e amicizia con lui. Qui sentiamo perciò già risuonare quel che il successivo vangelo di Giovanni (21, 5ss) chiarisce, quando parla della vocazione di Pietro che riceve la specifica missione di 'pascere le pecore' del Signore solo dopo aver confessato tre volte di volergli bene. L'amore per Dio è il fondamento da cui risulta l'incarico particolare affidato a ognuno<sup>349</sup>.

Sempre in *Mc* 3, 12 leggiamo che i chiamati dal Signore sono inviati ad agire come agisce lui: essi devono trasmettere il messaggio del regno di Dio (cioè della grande comunione di Dio con gli uomini e degli uomini fra di loro) e cacciare demoni, cioè le forze che distruggono l'unità e la pace. Chi è chiamato si schiera

---

<sup>348</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 67-69.

<sup>349</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 70.

quindi dalla parte del Signore, agisca come lui e continui la sua opera. Il testo evangelico sopra citato mostra che Gesù invia i discepoli insieme, non ognuno singolarmente. Questo particolare è ulteriormente sottolineato dai racconti evangelici dell'invio di settanta o, rispettivamente, settantadue discepoli, a proposito dei quali viene espressamente detto che il Signore li invia 'due a due'. Infatti, per quanto la vocazione sia sempre personale, la missione, il compito va sempre svolto comunitariamente. A questo scopo Dio concede anche a ognuno in modo diverso carismi, doni e capacità particolari, che vanno messi a disposizione del servizio reciproco: "Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta al servizio dagli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio" (*I Pt 4, 10*). Ogni persona umana non soltanto ha una chiamata e una missione, ma è una chiamata di Dio, una parola unica e irripetibile di Dio, una missione di Dio nel mondo<sup>350</sup>.

## **2.2. L'uomo ascolta la Parola**

Il termine vocazione è strettamente collegato a quello di professione. Anche l'attività professionale e la collocazione sociale ad essa collegata si concepisce come una chiamata divina. Ognuno è chiamato da Dio non solo alla fede, a camminare nella Chiesa, ma anche a svolgere un servizio profano concreto. La professione, nel senso cristiano, è qualcosa di più di una semplice possibilità di guadagnarsi il pane, qualcosa di più anche del profilo secondo cui uno realizza il proprio io. Nel contesto della vita in comune la professione si può collocare nel contesto della responsabilità, come un modo di rispondere alla chiamata di Dio, in cui ognuno partecipa al servizio della comunità, cercando di stabilire una buona collaborazione e solidarietà. Per il cristiano la professione non è soltanto qualcosa di profano, è la forma del suo "servizio a Dio nella vita quotidiana", di cui parla il cap. 12 della *lettera ai Romani*<sup>351</sup>.

---

<sup>350</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 71-72.

<sup>351</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 73-77.



L'uomo è il vivente la cui vita si realizza nell'essere chiamato davanti a Dio per una risposta: è vocazione alla responsabilità. Rispondendo alla chiamata di Dio l'uomo entra in comunione con lui. La prima risposta dell'uomo è l'accoglienza della Parola: l'uomo accoglie la Parola nell'attuazione del suo essere come ascolto. Ma ascoltare la Parola significa anche assumerla come indirizzo; nell'ascolto si intrecciano indissolubilmente i momenti della recettività e dell'attività. In questo contesto va intesa l'opera creatrice di Dio, che creando l'uomo, lo pone in essere come ascoltante, dicente, rispondente e dunque colloquante con lui. Tutta la tradizione biblica si esprime come colloquio o dialogo di Dio con l'uomo. Il lungo dialogo svolto grazie alla mediazione dei profeti raggiunge il suo compimento in Cristo, Parola di Dio, che raccoglie in sé l'illimitato dispiegarsi della Parola, dal momento della creazione sino alla fine dei tempi, l'alfa e l'omega (cfr *Ap* 1, 8; *Col* 1, 15ss)<sup>352</sup>.

E solo se sono sempre pronto a rispondere alla sua chiamata, sono in comunione con lui. La chiamata di Dio è chiamata a 'essere se stessi'. Io non ho solo una chiamata personale da parte di Dio, ma sono nel senso più profondo una chiamata. Questa è la situazione e la realtà originaria del mio essere, così come mi è concesso da Dio. In altre parole: la chiamata di Dio è iscritta nel mio cuore, se per cuore intendiamo il centro unitario della persona. La chiamata di Dio è iscritta nella mia essenza ed esistenza più intima. Dio chiama precisamente attraverso il mio io e attraverso il mondo e ci parla attraverso gli eventi piccoli e grandi, che si succedono nel mondo e nella storia. E non ultimo mi parla attraverso il mio io, attraverso le sue inclinazioni, capacità, intelligenza, immaginazione e fantasia. Dio mi chiama e mi parla attraverso la totalità delle mie disposizioni<sup>353</sup>. Ne consegue che la chiamata cristiana è la chiamata a uscire da sé stessi, ad andare verso l'altro, l'estraneo e lo sconcertante. È la chiamata a lasciare precisamente alle proprie spalle se stessi e a seguire Gesù crocifisso. La chiamata di Dio ti conduce, come leggiamo nel vangelo

---

<sup>352</sup> Cfr. GIAMPIRO, "Dire Dio", 132-133.

<sup>353</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 82-83, 85.

di Giovanni, “dove tu non vai” (Gv 21, 18) cioè la croce. Ma paradossalmente, l’uomo trova il proprio autentico compimento proprio nella rinuncia a se stesso e nella sottomissione radicale alla sovrana volontà di Dio<sup>354</sup>.

Per la Bibbia una vocazione particolare chiama a prendere le distanze da quello che vale per tutti; contrasta con ciò che è universalmente valido, normalmente e quotidianamente: “Vattene dalla tua terra, dalla casa di tua padre”. “Vendi quello che hai e dallo ai poveri!”. “Chi non rinuncia a tutto, non può essere mio discepolo”. Queste e altre simili parole di vocazione non sono rivolte a tutti, ma solo a colui a cui sono specificamente indirizzate. La chiamata particolare nel senso della Scrittura è la sovrana chiamata a uscire da sé e ad andare verso l’altro<sup>355</sup>.

La chiamata di Dio è una chiamata efficace; essa dà ciò che invita a perseguire. Non è il giudizio a proposito delle mie capacità e dei miei limiti ad avere l’ultima parola, ma lo sguardo dato alle possibilità che solo la chiamata di Dio mi dona. Da essa stessa scaturisce la capacità di poterla seguire<sup>356</sup>. In altre parole abbiamo una duplice risposta alla questione della riconoscibilità della chiamata. La prima riguarda la totalità delle qualità di colui che ascolta, cioè di ognuno con le sue capacità e i suoi limiti, con il suo inserimento in una determinata situazione storica. La seconda fa riferimento alla decisione di accogliere tale chiamata. L’ascolto della chiamata presuppone che ci interroghiamo e riflettiamo di continuo su ciò che Dio ha da dirci. La chiamata ci chiede ad arrenderci totalmente di fronte alla persona di Cristo, in modo particolare nella preghiera<sup>357</sup>. Nella preghiera l’uomo presta ascolto alla chiamata di Dio; si accorge di essere da lui destinato a vivere in un determinato posto nel mondo e nella società, attua il compito della sua vita, diventa capace di vivere in comunione<sup>358</sup>.

---

<sup>354</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 86, 88-89.

<sup>355</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 91-92.

<sup>356</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 90.

<sup>357</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 93-94.

<sup>358</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 104.

### 3. L'intimità della comunione trinitaria alla luce della Pasqua

Greshake, dopo avere fatto una riflessione sul significato della chiamata e su come la vita quotidiana diventa il luogo dove l'uomo realizza la sua risposta, presenta la vita quotidiana vissuta da Gesù a Nazareth. Lì si realizza la *kénōsis* radicale (*abbassamento*) di colui che era “nella condizione di Dio” (*Fil 2, 6ss*). Attraverso la quotidianità di Nazareth, il Figlio di Dio realizza la comunione tra Dio e gli uomini<sup>359</sup>. Dio in se stesso è comunione, egli diventa paradigma della comunione umana: “Nucleo centrale dell'attività di Cristo è il suo impegno per la comunione di Dio con gli uomini e degli uomini fra di loro. Egli è stato inviato dal Padre ed è morto ‘per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi’ (*Gv 11, 52*)”<sup>360</sup>. In tal senso Ganoczy afferma “Il termine comunione può sostanzialmente indicare tutto ciò che fu il fine dell'azione di Gesù. [...] la salvezza da lui predicata e realizzata fu completamente sotto il segno dell'unità”<sup>361</sup>.

#### 3.1. La Parola Creatrice diventa carne

L'immagine poetica della parola divina con la quale Dio crea tutte le cose (“Dio disse, e fu”) che troviamo nel libro della *Genesi* e nel ‘prologo’ del Vangelo di Giovanni, viene riferita a Gesù Cristo. La Parola, attraverso cui Dio ha parlato all'inizio della creazione, è una realtà personale che vive in comunione con Dio prima di tutti i tempi (‘in principio’) e appartiene a Dio, senza essere semplicemente identica a lui<sup>362</sup>. L'inno del prologo del vangelo di Giovanni presenta una creazione che è fin dall'inizio luogo della rivelazione di Dio. Poiché la creazione ha iniziato a esistere “per mezzo della Parola”, l'essere umano può comprenderla come espressione e dono di Dio. Nella luce della sua Parola, Dio può essere riconosciuto e adorato nel mondo in via di principio, come origine e salvezza di ogni vita. L'inno del vangelo di Giovanni identifica questa mediazione della creazione con Gesù

---

<sup>359</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 107-111.

<sup>360</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 42.

<sup>361</sup> GANOCZY, “Communio – ein Grundzug des göttlichen Heilswillens”, in *Unsere Seelsorge* (Münster) 22 (1972) 2, come ha citato GRESHAKE in *Vivere nel mondo*, 42-43.

<sup>362</sup> Cfr. KEHL, *Creazione*, 87.

Cristo: “E la Parola si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi” (Gv 1,14). Il passo nuovo e definitivo nella storia della Parola divina con la sua creazione è l’incarnazione del mediatore della creazione in Cristo Gesù<sup>363</sup>.

In questo modo Dio non ha comunicato agli uomini qualcosa di sé, ma letteralmente *se stesso*. Nel Figlio come sua immagine Dio esprime in modo perfetto se stesso: in Gesù Cristo Dio entra personalmente nel mondo; il nostro mondo è adesso anche il suo mondo. Egli si immerge nei suoi abissi più profondi e diventa completamente solidale con noi, perché prende su di sé nella vita e nella morte il nostro destino. Così egli fonda per sempre una comunione intimissima di vita tra sé e l’umanità. Nell’evento di Cristo Dio mette se stesso in gioco. Chi ha a che fare con Gesù, con la sua Parola, con il suo comportamento e con la sua passione, chi sperimenta il suo Spirito all’opera in sé e attorno a sé, ha a che fare personalmente con Dio<sup>364</sup>.

### **3.2. Caratteristica pneumatico-cristologico nella vita terrena di Gesù**

Gli evangelii sinottici descrivono la singolare esperienza di Dio da parte di Gesù, attraverso l’evento del battesimo (Mc 1, 10), nel quale egli vide i cieli aperti ed udì la voce del Padre che lo proclamava suo Figlio prediletto (Mc 1,11), evento di visione e di ascolto che non si compie se non in sintonia con la discesa su di lui dello Spirito Santo come una colomba. Questo dato comune a tutta la tradizione sinottica (Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22), afferma la straordinaria presenza dello Spirito Santo in Gesù e allo stesso tempo indica Gesù stesso come il più grande carismatico della storia salvifica<sup>365</sup>. Nella prospettiva pneumatologica si potrebbe affermare che “nella esperienza carismatica di Gesù lo Spirito è il principio personale nel quale la comunione del Padre e del Figlio si compie ed espande verso orizzonti di pienezza

---

<sup>363</sup> Cfr. KEHL, *Creazione*, 88-89.

<sup>364</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 31.

<sup>365</sup> Cfr. M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1995, p. 47-49.

sempre nuovi ed illimitati”<sup>366</sup>. Fin dal racconto dell’annunciazione di Luca, l’angelo Gabriele dice a Maria: “lo Spirito Santo scenderà su di te” (*Lc* 1, 35): La presenza dello Spirito non si rivela solo come manifestazione di potenza divina Creatrice, ma come quell’opera creativa che consiste nell’auto-comunicazione definitiva di Dio all’uomo, compiuta nella incarnazione-umanizzazione del Verbo, nella quale lo Spirito opera come persona<sup>367</sup>.

In questo racconto, la manifestazione dello Spirito Santo si riferisce alla persona di Maria; ma il risultato di questa venuta non è solo manifestazione di un singolare intervento di Dio (1, 31), è partecipazione alla stessa filiazione divina (1, 35) per via di incarnazione: l’eterna ed unica filiazione del Verbo, si rivela attraverso Maria, nel tempo storico<sup>368</sup>. In altre parole “Già a partire dal momento dell’incarnazione la condizione di Figlio di Dio e la discesa dello Spirito su Maria vergine sono poste in relazione: ‘Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell’Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio’ (*Lc* 1, 35)”<sup>369</sup>.

Nel battesimo del Giordano (*Lc* 3, 18-23) Gesù è proclamato Figlio di Dio perché su di lui si posa lo Spirito. Gesù stava in preghiera, il cielo si aprì e discese sopra di lui lo Spirito Santo come una colomba e venne una voce dal cielo: “Tu sei il Figlio mio, l’amato: in te ho posto il mio compiacimento” (*Lc* 3, 22). Nel brano si sottolinea il momento dell’epifania. Gesù stava in preghiera, espressione del momento della comunione intima con il Padre; si aprono i cieli, cioè una possibilità nuova da parte di Dio per comunicare agli uomini; e scende lo Spirito Santo. Il battesimo di Gesù è il luogo fondamentale in cui emerge un particolare legame tra la pneumatologia e la cristologia<sup>370</sup>.

---

<sup>366</sup> BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 51.

<sup>367</sup> Cfr. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 209.

<sup>368</sup> Cfr. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 209.

<sup>369</sup> LADARIA, “L’uomo in Cristo alla luce della Trinità”, *Lateranum* (09/LXXV/1), p. 154.

<sup>370</sup> BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 231.

Entrambi sono due dimensioni inseparabili nella storia della salvezza: “Con la potenza dello Spirito [...] sul Figlio di Dio, prende avvio la sua attività pubblica, con la predicazione e i miracoli egli passa ‘beneficando e risanando tutti coloro che erano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui (*At 10, 38*)”<sup>371</sup>.

Dal punto di vista cristologico si conferma l'identità messianica di Gesù: “Tu sei il Figlio mio, l'amato”. La singolarità del rapporto tra Gesù e il Padre è un rapporto unico, che nessuno ha mai avuto. “Essa infatti si definisce anzitutto nel quadro della parola (del Padre) che proclama l'identità di Gesù come Figlio prediletto (*agapētōs*: *Mc 1, 11*; *Mt 3, 17*; *Lc 3, 22*). La comprensione del termine *agapētōs* [...] mostra quella straordinaria relazione con il Padre che rivela un rapporto unico che trascende le stesse relazioni antiche”<sup>372</sup>.

La prospettiva biblica si presenta anche nella dimensione soteriologica della missione di Gesù. Gesù è nato dallo Spirito Santo, ma con il battesimo del Giordano si conferma che lo Spirito Santo lo accompagna e lo guida nella sua missione salvifica, affinché prosegua secondo la volontà di Dio Padre. La presenza dello Spirito Santo nel battesimo di Gesù può considerarsi la ragione formale della sua rappresentanza universale sotto la guida dello Spirito Santo. La tradizione sinottica mostra, dopo il battesimo di Gesù, come la sua esistenza terrena si sia realizzata umanamente sotto il segno dello Spirito Santo. Ciò si evidenzia, come osserva Bordoni sia nel racconto delle tentazioni, ove lo Spirito spinge Gesù nel deserto (*Mc 1, 12*), sia all'inizio della sua missione in Galilea (*Lc 4, 14*)<sup>373</sup>.

Nei sinottici possiamo trovare diversi brani che descrivono la presenza straordinaria dello Spirito nella missione terrena di Gesù. Per esempio il racconto riguardante la bestemmia contro lo Spirito Santo (*Mc 3, 28-29*; *Mt 12, 31-32*; *Lc 12, 10*); la presenza dello Spirito di Dio nella cacciata dei demoni (*Mt 12, 28*; *Lc 11,*

---

<sup>371</sup> F. LADARIA, “L'uomo in Cristo alla luce della Trinità”, 55.

<sup>372</sup> BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 231.

<sup>373</sup> Cfr. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 232.

20); l'assistenza dello Spirito ai testimoni di Cristo della persecuzione (*Mc* 13,11; *Mt* 10, 19.20; *Lc* 12,11.12; 21, 14.15). “Questi luoghi evangelici ci mostrano con chiarezza come lo Spirito Santo fu sempre presente nella vita di Gesù, diventando l'unzione ed il compagno inseparabile, per cui tutta la vita di Cristo si svolse in presenza dello Spirito Santo”<sup>374</sup>.

Il testo di *Lc* 2: 40-52 è un racconto dei trent'anni della vita di Gesù a Nazareth. “Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini” (*Lc* 2, 52). Lo Spirito accompagna Gesù nella sua crescita. Quale sapienza? Sapienza come il frutto della grazia, e con questa grazia Gesù cresceva con la consapevolezza del rapporto intimo con il Padre, la consapevolezza della sua identità come Figlio Messianico<sup>375</sup>. Potremmo affermare che la vita terrena di Gesù ha la sua ragione d'essere nel cuore stesso della vita eterna trinitaria. Essa è “la più alta manifestazione nel tempo di ciò che è eterno, in Lui la Trinità si manifesta come mistero d'amore e salvezza per gli esseri umani: Gesù è invitato dal Padre per ricondurre tutto a Lui nella forza trasformatrice dello Spirito Santo”<sup>376</sup>.

### **3.3. Pasqua icona della Trinità**

Se il battesimo di Gesù costituisce l'attualizzazione dell'incarnazione, nell'avvenimento della Pasqua incontriamo la totalità dell'Incarnazione, dove il mistero della solidarietà divino-umana è portata fino all'estremo:

“La sofferenza di Gesù che ha il suo punto focale nella storia della passione e della croce va letta alla luce della risurrezione come rivelazione totale del Padre, nella potenza dello Spirito. [...]. L'amore reciproco ed effusivo dei Tre della Trinità è

---

<sup>374</sup> BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 233.

<sup>375</sup> Un saggio benfatto di questo tema sarebbe quel libro di I. SALVADORI, *L'autocoscienza di Gesù “in tutto simile a noi eccetto il peccato”*, CN., Roma, 2011. (vedi anche il breve prefazione di Greshake).

<sup>376</sup> CIOLA, “Trinità e antropologia”, 13.

alla radice di una rinnovata concezione relazionale nella quale gli esseri umani si trovano posti in essere”<sup>377</sup>.

In tal senso Bordoni vede l’evento della Pasqua con una visione trinitaria: Pasqua è l’evento in cui si costituisce il luogo per eccellenza della pro-esistenza trinitaria del Figlio eterno. Costituisce anche il luogo per eccellenza in cui si rivela l’azione personale dello Spirito, come colui che il Figlio spira eternamente come *amore* per il Padre:

“Dopo aver preso l’aceto, Gesù disse ‘È compiuto!’. E, chinato il capo, consegnò lo spirito” (*Gv* 19, 30). Qui l’espressione ‘reclinato il capo, consegnò lo Spirito’ (*parédōken tò pnēuma*), “viene interpretata non solo come l’equivalente del morire stesso (spirò), ma anche nel senso di consegnò/trasmise lo Spirito, [...] il che potremo dire riassume il soffio di amore che ha animato tutta la sua vita”<sup>378</sup>.

Come nell’evento della croce, anche nella risurrezione di Gesù, lo Spirito ha un ruolo particolare: “La risurrezione è il culmine del cammino della vita filiale di Gesù in quanto uomo, realizzato nello Spirito, [...]. Non conosciamo un cammino storico del Figlio incarnato che non si realizzi nello Spirito”<sup>379</sup>. Nel testo paolino, si dice che lo Spirito Santo interviene attivamente nella resurrezione di Gesù (cfr. *Rm* 1,4; 8,11). Questi testi ci confermano ampiamente che nell’evento della resurrezione, che appartiene sempre all’iniziativa del Padre (cfr. *At* 2, 24.32.33.36)<sup>380</sup>, lo Spirito si manifesta come agente di risurrezione: “se è vero, infatti, che il Padre è il primo attore dell’azione risuscitante, essa non si compie senza l’intervento dello Spirito”<sup>381</sup>. Nella croce del Signore è coinvolta tutta la Trinità; la croce è estasi del Dio trinitario, orizzonte epistemologico del mistero trinitario e antropologico. Guardare al Crocifisso significa esaltare la rivelazione soteriologica del mistero trinitario di Dio, dove c’è la dinamica di ricezione del

---

<sup>377</sup> CIOLA, “Trinità e antropologia”, 17.

<sup>378</sup> BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 249.

<sup>379</sup> LADARIA, *La trinità misteri di comunione*, 271.

<sup>380</sup> LADARIA, *La trinità misteri di comunione*, 271.

<sup>381</sup> BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, 251.



dono d'amore, risposta oblativa e comunione nella reciprocità. È proprio questa dinamica dell'amore pericoretico che gli uomini sono chiamati a visibilizzare<sup>382</sup>.

“La croce non solo svela il mistero trinitario ma nello stesso tempo è fonte di ogni possibile amore antropologico inteso. Dare-la-vita, abbandonarsi all'altro, essere-in-relazione non è solo caratteristica della vita divina, ma diventa paradigma di ogni relazione che costituisce l'umanità dell'uomo. La croce, mentre fa cogliere Dio come comunione e comunità d'amore dove distinzione e unità non si oppongono, dall'altro lato diventa emblema paradigmatico della relazionalità interpersonale, [...], così sul piano antropologico la stessa dinamica di essere-se-stessi per l'altro e grazie-all'altro, è la condizione di possibilità di un'effettiva realizzazione dell'essere umano”<sup>383</sup>.

Nell'evento di Pasqua, Gesù di Nazareth risuscitato diviene Spirito vivificante, Spirito datore di vita (cfr. *1Cor* 15,45). Nell'evento pasquale si concentra definitivamente sia l'agire di Dio nel suo Spirito come azione universale preparatrice dell'evento di Cristo, sia l'agire dello Spirito come inviato dal Padre attraverso il Cristo risorto<sup>384</sup>: “Lo Spirito assolve anzitutto un'azione intrinseca nell'evento della croce come supremo atto di offerta, ricapitolativo di tutto il significato oblativo della vita terrena di Cristo, del suo amore filiale al Padre e della sua dedizione agli uomini”<sup>385</sup>.

#### **4. L'evento della Pasqua: il punto della speranza per la nuova vita**

Alla luce dell'evento della Pasqua, analizzeremo in questo paragrafo alcuni testi biblici per precisare la prospettiva della comunione trinitaria come il fondo ontologico per la nuova vita. La creazione continua si realizza infatti perfettamente soltanto nella comunione trinitaria.

---

<sup>382</sup> Cfr. CIOLA, “Trinità e antropologia”, 18-19.

<sup>383</sup> CIOLA, “Trinità e antropologia”, 19-20.

<sup>384</sup> Cfr. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 244-245.

<sup>385</sup> BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 245.

#### 4.1. Gesù Risorto come centro della Speranza: alcuni testi biblici

La resurrezione di Gesù è l'affermazione definitiva della vita sulla morte, è la vittoria della vita sulla morte. Il corpo mortale di Gesù torna a vivere in mondo nuovo e in maniera definitiva e non morrà più. "Cristo risuscitato dai morti non muore più, la morte non ha più potere su di lui" (*Rom* 6, 9). La risurrezione è assolutamente nuova e singolare, diversa da tutte le esperienze precedenti che esprimevano una certa forma di continuazione dell'esistenza. Il passaggio da un evento che segna il limite e la fine di un'esistenza caduca a un nuovo inizio glorioso, in Gesù è possibile per l'azione dello Spirito di Dio<sup>386</sup>.

In *Gv* 20, 19-23, Gesù risorto si presenta ai discepoli dicendo "Pace a voi!". Detto questo, soffiò e disse loro: "Ricevete lo Spirito Santo" (*Gv* 20, 22). Lo Spirito del Cristo risorto trasmette la forza creativa – vivificante ai discepoli. "Infatti, dopo la risurrezione, lo Spirito appare specificamente come lo *Spirito di Gesù*, effuso sulla Chiesa dal Risorto in persona come suo dono peculiare"<sup>387</sup>.

L'importanza del dono dello Spirito Santo per la vita nuova appare ancora più esplicita in san Paolo. In primo luogo in *Gal* 4,4-11: "Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio, sei anche erede per volontà di Dio".

È qui evidente, in primo luogo, l'iniziativa del Padre nell'inviare il suo Figlio nel mondo a condividere la nostra condizione. Egli può riscattarci, dal momento che è uomo come noi e, in virtù della sua opera, possiamo partecipare alla filiazione che gli è propria. Questa è il fondamento della nostra filiazione adottiva: la vita dei figli

---

<sup>386</sup> Cfr. MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito*, 182-183.

<sup>387</sup> LADARIA, "L'uomo in Cristo alla luce della Trinità", 154.

di Dio consiste nell'assimilazione della relazione che Gesù ha con il Padre, la quale si esprime nell'invocazione 'Abbà', la stessa con la quale il Figlio si è rivolto a Dio. Per di più in questo testo, nel quale lo Spirito Santo è significativamente chiamato "Spirito di suo Figlio", si mette in risalto lo stretto vincolo fra la morte, la risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito, colui che grida in noi "Abbà Padre". La nostra vita filiale, come quella di Gesù, si realizza allora soltanto nello Spirito, che a noi è dato come Spirito del Risorto<sup>388</sup>.

Un altro testo importante per il nostro studio è rappresentato da *Rm* 8, 14-17.19-23. Qui si afferma che coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio. Si può pertanto ritenere che senza lo Spirito non si possa parlare di filiazione e di vita filiale. Perciò si ripete nuovamente che abbiamo ricevuto uno spirito di filiazione, che ci conforma a Cristo ed in virtù del quale possiamo gridare "Abbà Padre". Anche qui l'inserimento dell'uomo in Cristo viene pienamente contestualizzato nell'ambito trinitario: siamo figli del Padre, in quanto resi partecipi di quella filiazione che Gesù possiede in modo unico ed irripetibile, in virtù della sua generazione eterna. Per mezzo della sua incarnazione, morte e resurrezione l'Unigenito è così diventato il "primogenito fra molti fratelli" (*Rm* 8, 29; cfr. *Col* 1, 15.18).

Se il Figlio incarnato nella sua esistenza terrena si manifesta come il 'luogo' della presenza dello Spirito nel mondo, parimenti, dopo il mistero pasquale, egli appare come l'origine e la ragion d'essere della sua effusione. Non esiste infatti altro principio della donazione dello Spirito agli uomini, se non il Risorto. Lo Spirito Santo orienta, attraverso l'amore, tutta la vita di Gesù verso il Padre nel compimento della sua volontà. Lo stesso Spirito, effuso sui credenti, guida anche costoro verso la piena conformazione a Cristo nell'amore, allo scopo di orientare la vita dei discepoli verso il Padre<sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> LADARIA, "L'uomo in Cristo alla luce della Trinità", 160.

<sup>389</sup> LADARIA, "L'uomo in Cristo alla luce della Trinità", 161.

Riassumendo, si può affermare che l'incarnazione rivela e realizza il senso, la dinamica e la finalità intrinseca dell'essere creato: diventare figlio del Figlio. Questo fatto ha un significato antropologico, dice l'identità/vocazione dell'uomo. E, attraverso l'uomo, dice l'identità dell'intero creato. Come afferma l'apostolo Paolo quando nella *Lettera ai Romani* scrive: “La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione gemme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo la primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando la donazione a figli, la redenzione del nostro corpo” (*Rm* 8, 19-23)<sup>390</sup>.

#### **4.2. Vivere in Cristo è possibile nello Spirito**

Antropologicamente si può dire che la Pasqua è un dono per gli uomini, è una condizione in cui noi possiamo avere la speranza della continuità della vita di comunione. Ricevendo il dono dello Spirito che ha risuscitato Cristo, l'uomo è stato cambiato ontologicamente diventando nuova creatura, una forma più alta di umanizzazione. Lo Spirito, che è il dono per eccellenza, “trasforma la condizione umana, dominata dalla soggezione alla legge della carne per renderla totalmente conforme a quella della sua dignità filiale, per cui Gesù diviene Figlio di Dio in ‘potenza’ (*Rm* 1, 4) e diviene, quale ultimo Adamo, ‘Spirito vivificante’ (*1Cor* 15, 45.)”<sup>391</sup>. Con questa categoria si può configurare il ruolo dello Spirito nella partecipazione del credente all'opera redentrice di Cristo: Cristo è il Redentore, i credenti vivono in Cristo, possono entrare in una relazione interpersonale con il Redentore. Questa relazione va intesa in senso ontologico – soteriologico. Il dono

---

<sup>390</sup> Ricordiamo che il presente studio intende indagare sul “livello sapienziale dell'interpretazione di fede e di realtà, [...] offrendo una chiave di intelligibilità che non interferisce con l'indagine scientifica ma che, piuttosto, con essa può interagire per un'illuminazione distinta e convergente [...]. In definitiva, il principio trinitario di una relazione tra Dio e il mondo nei termini di filialità, viene a proporre una paradigma più equilibrato nella comprensione del significato della trascendenza e/o dell'immanenza di Dio rispetto al mondo stesso” (Coda, “*Teologia trinitaria della creazione*”, 34).

<sup>391</sup> BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 251-252.

dello Spirito, infatti, non è un dono psicologico ma reale, ontologico. Lo Spirito agisce solo per fare modo che l'uomo possa entrare nella comunione con il Salvatore; lo Spirito è un principio di relazione. Nello Spirito noi siamo santificati, siamo destinati alla nuova vita nella comunione con Dio<sup>392</sup>, perché lo “Spirito Santo è principio di vita, di dinamismo, di relazione, di novità”<sup>393</sup>.

In altre parole, non possiamo parlare di due economie di salvezza (del Verbo e dello Spirito), perché Gesù risorto ha un corpo pneumatico e non è più possibile parlare di Cristo Signore senza evocare lo Spirito, per il quale egli è il Risorto; sono intimamente congiunti ed è impossibile separarli. Lo Spirito è la forza vitale dell'evento della risurrezione che riporta in vita il Cristo morto e lo costituisce in una condizione di perenne gloria. Lo Spirito è la potenza di Dio, contrapposta alla debolezza umana (cfr. *2Cor* 13, 4). La vita gloriosa del Risorto è totalmente ripiena dello Spirito; la sua esistenza non è più regolata dalla fragilità della carne, ma dalla potenza dello Spirito<sup>394</sup>.

Gesù risorto compie la sua offerta nello Spirito come atto di abbandono filiale. Noi possiamo vivere nel Verbo perché lo Spirito ci ispira. Paolo dice che vivere in Cristo è possibile nello Spirito, l'una possibilità nell'altra. Nello Spirito voi avete il pensiero di Cristo, un nuovo stile di vita (*Rm* 6, 11; 8, 4). Il passaggio dalla morte alla vita, da un evento che segna il limite e la fine di un'esistenza caduca a un nuovo inizio glorioso, in Gesù è possibile per l'azione dello Spirito di Dio. Nella Pasqua Gesù compie la sua offerta nello Spirito come atto di obbedienza filiale; l'umanità di Gesù viene trasformata dalla potenza vivificante. Quello che Gesù offre al Padre è lo Spirito, cioè l'amore. L'opera dello Spirito è un'opera personale comunicativa:

“Lo Spirito, nella esistenza umana di Cristo, si rende personalmente presente come colui nel quale il Verbo Incarnato esiste e vive umanamente in comunione

---

<sup>392</sup> Cfr. N. MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito*, EDB, Bologna, 2005, pp. 181-182.

<sup>393</sup> CODA, “Teologia trinitaria della creazione”, 36.

<sup>394</sup> Cfr. N. MADONIA, *Cristo sempre vivo nello Spirito*, 183-184.

interpersonale con il Padre. Per questa sua azione l'umanità, assunta nella sua vita di amore per il Padre, è a lui congiunta, nella sua personalizzazione nel Verbo, allo stesso eterno amore, che è lo Spirito, nel quale il Figlio è unito personalmente con il Padre. In Gesù Cristo e solo in Lui si adempie corporalmente la pienezza (*Col 2, 9*) della presenza del mistero trinitario divino tra gli uomini”<sup>395</sup>.

Alla luce della cristologia nell'orizzonte dello Spirito che abbiamo trattato con Bordoni, parlando della storia della salvezza, sia dal punto di vista dell'orizzonte cristologico che di quello pneumatologico, siamo rimasti sempre, nell'orizzonte della relazione trinitaria. Considerando la prospettiva della comunione, possiamo affermare che il monoteismo cristiano è *monoteismo trinitario*. “La forza del monoteismo cristiano risiede in questa limpida verità: l'Unico Dio è unità originaria e scambievole di amore in cui le tre persone si donano reciprocamente. E questo si è reso vivo nella Pasqua di nostro Signore Gesù Cristo”<sup>396</sup>.

Se partiamo dalla relazione eterna e perfetta del Dio Uno e Trino nell'evento Gesù Cristo (cioè dall'incarnazione fino alla risurrezione), possiamo affermare che il desiderio umano di una vita di comunione, trova la sua grande speranza nella relazione della comunione trinitaria. Con una espressione analogica, potremo dire che nella luce dell'amore eterno della Trinità divina, l'uomo può vivere l'anticipazione di una nuova creazione:

“La comunione tra i cristiani [...] non è attenuazione degli impulsi all'evangelizzazione e non piega la propria identità, al contrario è ricchezza e crescita. Si tratta di realizzare quella comunione nella diversità che solo in Dio esiste e che lo sforzo dell'uomo può concorrere a realizzare. La Trinità non diventa un emblema, ma una vocazione!”<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 230.

<sup>396</sup> CIOLA, “Trinità e antropologia”, 30.

<sup>397</sup> CIOLA, “Trinità e antropologia”, 26.

## **Conclusione: la comunione trinitaria come punto di arrivo**

Come abbiamo detto, la relazione pericoretica tra le tre Persone divine diventa un paradigma per la relazione umana. Dio che crea e salva è il Dio Trino ed Unico. Dio in sé stesso è comunione, noi siamo stati creati in Dio destinandoci alla comunione. Questa è la modalità della salvezza che è radicata nell'uomo fin dalla creazione. La salvezza è il dono di una comunione reale-ontologica con Dio. "La riflessione sulla relazione con Dio non fa altro che concretizzare il senso del nostro destino divino [...], quanto più considereremo la profondità del mistero del Dio uno e trino, tanto più potremo scoprire la grandezza della vocazione dell'uomo"<sup>398</sup>.

Nella consapevolezza della differenza qualitativa tra mistero trinitario e mistero dell'uomo, possiamo affermare che l'antropologia della relazionalità si viene a costituire come conseguenza dell'essere di Dio-Trinità: "Solo nell'incontro interpersonale con il Dio trinitario gli esseri umani possono fruire e a loro volta rispondere alla più pura e assoluta gratuità. L'itinerario umano è sostenuto dalla pericorese di amore intratrinitario che plasma la comunione degli esseri umani, in quanto progetto e aspirazione"<sup>399</sup>. Così la Trinità diventa non soltanto un paradigma ma una vocazione, cioè una sfida da realizzare in modo più concreto. È proprio l'immagine di Dio che Gesù ci ha donato nello Spirito ad operare un cambiamento di mentalità. Un Dio relazione/reciprocità che sta alla base di una nuova cultura di solidarietà alla quale i cristiani sono chiamati a conformarsi. Il dono dell'amore diventa anche una vocazione all'unità e accoglienza dell'altro, per manifestare il bene comune<sup>400</sup>. Noi siamo in cammino verso la comunione completa. Il mondo è in cammino verso la comunione completa; Cristo stesso è ancora in cammino con il mondo. Gli uomini raggiungeranno il loro traguardo solamente quando tutto sarà entrato nella comunione del Dio Trinitario e Dio sarà "tutto in tutti" (1 Cor 15, 28).

---

<sup>398</sup> LADARIA, "L'uomo in Cristo alla luce della Trinità", 159.

<sup>399</sup> CIOLA, "Trinità e antropologia", 23.

<sup>400</sup> Cfr. CIOLA, "Trinità e antropologia", 26-28.

Nelle Sacre Scritture quando si parla di onnipotenza di Dio non significa che il potere di Dio si impone contro la libertà umana o oltre essa. L'onnipotenza di Dio è piuttosto il *potere del suo amore*, che dona spazio a fianco a sé all'uomo e al suo mondo e concede loro una libertà che dona la possibilità di co-operare, che si lascia chiamare in causa dall'essere umano e 'tange' la libertà umana. L'onnipotenza di Dio, quindi, è la sua bontà<sup>401</sup>. Il mondo stesso è creato da Dio per amore e per l'amore. Dio, che come Dio unitrino è egli stesso amore, vuole trasmettersi alle creature, affinché queste abbiano parte alla gloriosa vita divina dell'amore<sup>402</sup>. Dal punto di vista antropologico - teologico, riceve conferma il fatto che l'uomo, per la sua stessa natura, si compie nell'essere collegato agli altri in una rete di relazione. La persona si definisce addirittura mediante la relazionalità. L'essere umano è immagine di quel Dio la cui natura consiste nello scambio vitale di tre persone, il cui essere, è relazione, *communio*. E poiché l'essere umano è creato per partecipare alla vita di *questo* Dio, anche egli è relazionale<sup>403</sup>.

La fede cristiana confida in una definitiva comunione con Dio e con molti fratelli e sorelle. Nella risurrezione di Gesù, Dio si rivela in modo estremamente chiaro come Dio del futuro, il futuro che si impone contro tutte le potenze dell'assurdo. Egli, che è morto per noi e con noi, è anche risuscitato per noi e con noi; egli ci prende con sé sulla via verso il Padre e ci rende partecipi della sua gloria. Come in Adamo tutti muoiono così in Cristo tutti riceveranno la vita" (*1Cor* 15, 22). Per i credenti la risurrezione è già posta nel cuore nella forza dello Spirito Santo: "In verità, in verità io vi dico: chi ascolta la mia Parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita (*Gv* 5, 24). E secondo Paolo lo Spirito della risurrezione ci è già stato donato (cfr. *2Cor* 1,22; 25; 5,5). Se uno è in Cristo, in lui è già iniziato la nuova

---

<sup>401</sup> Cfr. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 47-49.

<sup>402</sup> Cfr. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 40-41.

<sup>403</sup> Cfr. GRESHAKE, *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 57.



creazione (cfr. *2Cor* 5, 17), perché noi, nel battesimo, siamo già stati risuscitati con Cristo (*Col* 2,11s.) e ancor di più: ci ha fatti sedere nei cieli (*Ef* 2,5s)<sup>404</sup>.

Questa affermazione esprime il senso decisivo della creazione e della storia e quindi anche il senso della nostra vita: noi esseri umani siamo creati come immagine di Dio, a lui simili. Proprio per questo siamo sulla terra, proprio per questo ci viene concesso del tempo. Dal momento che il Dio unitrino è comunione, ne consegue che diventiamo più simili a lui esattamente nella misura in cui usciamo dalla nostra esistenza insulare, dal nostro narcisismo ed egoismo e diventiamo uomini relazionali, comunionali e capaci di entrare in relazione. In altre parole, nella misura in cui cerchiamo di essere fermento di unità e di corrispondere in questo modo al Dio relazionale e comunionale<sup>405</sup>, potremo un giorno partecipare per sempre alla vita di Dio, cioè alla “*Communio sanctorum in communione Trinitatis*”<sup>406</sup>.

---

<sup>404</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 27, 34-35.

<sup>405</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vivere nel mondo*, 61-62.

<sup>406</sup> GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 138.

## Conclusione

Nel nostro studio abbiamo trattato il concetto di *communio*, mostrandolo con varie applicazioni. Non abbiamo spiegato perché si vuole parlare di comunione e soprattutto perché con essa, si vuole porre in essere una critica costruttiva alla dottrina delle processioni. Faremo ora alcune considerazioni sul medesimo concetto, basandoci sulle osservazioni di F. Ladaria, membro della Commissione Teologica Internazionale dal 1992 al 1997 e attualmente segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede. Passeremo infine ad alcuni punti conclusivo dello studio.

### 1. Perché ‘communio’?

Come abbiamo segnalato nell’introduzione, partendo dal concetto di *communio*, che Greshake tratta nell’opera *Il Dio Unitrino*, Ladaria osserva che “Greshake è consapevole che una simile idea di Dio ha potuto suscitare avversione nella storia, a causa del rischio del triteismo che si è potuto cogliere in essa”<sup>407</sup>. Infatti con il concetto di persona, Greshake vuole stabilire in modo equilibrato la tensione tra gli estremi del monoteismo da una parte e del triteismo dall’altra parte, ciò che è la difficoltà classica della teologia della trinità.

Nelle prime pagine dell’opera di Greshake, emerge che la *communio* è il concetto fondamentale dell’esperienza storico-salvifica, attraverso l’evento Gesù Cristo. Nell’incontro con Gesù e nell’esperienza dello Spirito che lo colma, il credente comprende che “Dio si offre all’uomo proprio come in realtà è”<sup>408</sup>. E proprio questo è il fondamento della confessione del Dio trinitario nella comunione della Chiesa. Senza l’idea della comunione non sarebbe stato possibile parlare dell’essere di Dio. Questa confessione della Trinità storico-salvifica dunque non venne intesa dai cristiani come limitazione o come rinuncia al monoteismo stretto,

---

<sup>407</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 209.

<sup>408</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 48.

poiché “il Dio uno è in origine Trinità”<sup>409</sup>. A partire da ciò lo studio di Greshake cerca di approfondire il rapporto tra le persone divine in modo da “non contraddire né il rigido monoteismo, né l’esperienza trinitaria della storia della salvezza”<sup>410</sup>. “Se Dio si dà a noi così come egli realmente è, allora in ciò rientra pure che noi possiamo esperirlo come amore anche nella vitalità del suo stesso essere divino”<sup>411</sup>.

Seguendo questo modo di ragionare, Greshake, supera sia la tendenza al modalismo sia quella al subordinazionismo, i due estremismi che non potevano concepire una reale autocomunicazione di Dio. Il Dio uno non è una monade che riposa in sé o che ruota intorno a se stessa, ma è in se stesso pluralità: vita, amore, *communio*<sup>412</sup>. Ma il dibattito sull’argomento è più complesso, tocca la discussione più ardua della teologia trinitaria, punto centrale dello studio di Greshake: il “problema del rapporto tra unità e pluralità (trinitaria) di Dio”<sup>413</sup>.

Prima di esprimere la sua proposta Greshake analizza sia del concetto di Trinità emerso nell’occidente latino e influenzato del pensiero di Agostino, sia quello emerso in oriente. Punto di partenza e oggetto principale del *De Trinitate* è l’unità di Dio. Nel pensiero di Agostino si manifesta “il primato dell’unica essenza sulla pluralità delle ipostasi”<sup>414</sup>. Da qui nasce la formula “Dio è *Unum in Trinitate*”. Dio viene presentato anzitutto come una sostanza pre-personale che [...] si mostra in Persone Trinitarie, in maniera tale però che l’unità sostanziale rimanga il quadro permanente per la pluralità”<sup>415</sup>. Si conclude che “a partire da qui, nell’intera teologia trinitaria dell’occidente permane il pericolo latente (ovviamente non intenzionale) del modalismo”<sup>416</sup>.

---

<sup>409</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 50.

<sup>410</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 50.

<sup>411</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 51.

<sup>412</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 54.

<sup>413</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 59.

<sup>414</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 66.

<sup>415</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 68.

<sup>416</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 68.

Nella teologia orientale Dio si considera come “*Unus in Trinitate*”; “l’unità di Dio non è intesa come una unità essenziale pre-personale, ma come unità che si realizza in forma personale nel Padre”<sup>417</sup>. Questa concezione non è affatto biasimabile, ma può essere accusata di subordinazionismo. Secondo Greshake c’è il rischio di “considerare la Persona del Padre e l’unità dell’essenza divina che in essa è personalizzata, indipendentemente dalle altre due Persone e di ritenere il Figlio e lo Spirito Santo come ‘integrazioni risultanti’ di grado successivo e dunque subordinate a quel Dio-Padre già in sé costituito”<sup>418</sup>.

A partire da questa tensione, il nostro autore ci mostra che nel suo studio si farà riferimento *piuttosto (non esclusivamente)* alla dottrina trinitaria orientale, perché secondo lui, “essa meglio e più chiaramente ha evidenziato ed evidenzia alcuni tratti essenziali della fede trinitaria. Il punto di partenza non è rappresentato dall’unica essenza divina [...] bensì è il piano personale delle tre divine Persone, che nelle loro mutue relazioni possiedono l’unica essenza divina e sono identiche con essa”<sup>419</sup>. Come si può allora pensare l’unità e la pluralità in Dio e verbalizzarla, senza che l’una si trovi sotto la preponderanza dell’altra? Come va inteso il rapporto tra unità e molteplicità in Dio, così che quest’ultima non compaia solo successivamente all’unità di Dio? L’opera di Greshake ha voluto fornire un contributo su tale dibattito.

Sulla base del pensiero dei grandi medioevali come Riccardo di San Vittore, Tommaso e Bonaventura, il concetto di *persona* è stato sintetizzato in due aspetti inseparabili: la persona è un essere-in-sé e al contempo è una *ex-sistentia*, cioè ricezione dell’essere *dall’altro* e donazione dell’essere *all’altro*, ovvero una relazione che distingue, ma distingue appunto per collegare in unità, per costituire *communio*. L’unità nella comunione comprende già originariamente le differenze e per questo non è il risultato di qualcosa di esteriore, è un’unità che si realizza

---

<sup>417</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 69.

<sup>418</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 69.

<sup>419</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 73.

proprio nella pluralità. Ed ecco l'espressione che si ripete nell'opera citata: i due aspetti sono *ugualmente originari*. La pluralità non è una diminuzione dell'unità, ma il modo in cui questa si realizza. Dio è la più alta unità perché questa si realizza nello scambio d'amore di tre persone. Non c'è un'essenza divina se non quella che si realizza nella comunione delle diverse persone. Con Greshake possiamo affermare che la Trinità non si pone contro l'unità, né relativizza l'unità, ma è la suprema forma di unità<sup>420</sup>. Perché "se l'essenza divina è letteralmente l'amore, ovvero il mutuo gioco pericoretico dell'amore, allora la differenza tra Persone va determinata a partire da tale mutuo gioco"<sup>421</sup>.

## 2. L'unità e la differenza delle Persone nella Trinità

Nasce a questo punto una domanda: Chi o quale Persona della Trinità è la radice della comunione Trinitaria? Greshake la individua nel Padre: "Nella ritmica dell'amore il Padre è dono originario (*Ur-Gabe*)". Ma subito aggiunge: "Già da ciò risulta chiaro che egli non può essere senza Figlio (e senza lo Spirito Santo), [...]. Egli ha la propria 'identità' proprio nel fatto di donarsi, nell'essere-via-da-sé verso gli altri, il che però significa al contempo che egli 'acquista' la propria identità a partire dagli altri"<sup>422</sup>. In poche parole, 'il centro' che è il Padre non è da parte sua pensabile senza relazione verso gli altri e a partire dagli altri.<sup>423</sup>

Nella storia della salvezza il Padre appare continuamente come il fondamento dell'amore sia per Gesù Cristo ("Mi hai amato prima della creazione del mondo": *Gv. 17, 24*) come anche per lo Spirito ("Che procede dal Padre": *Gv 15, 26*). Il Figlio invece, nella ritmica dell'amore, è esistere nel ricevere. "Il Figlio però non è solo 'essere nel ricevere', 'essere nella restituzione' (*Rück-gabe*), egli anche 'essere nel trasmettere altro' (allo Spirito) e quindi principio della comunicazione (*Lógos*); in ciò ancora una volta di più 'immagine del Padre'. Lo Spirito è da una parte pura

---

<sup>420</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 210-213; 218-224.

<sup>421</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 230.

<sup>422</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 232.

<sup>423</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 233.

accoglienza, in quanto ‘accetta’ il dono del Padre, dall’altra parte è vincolo di amore tra il Padre e il Figlio, vincolo che ne opera l’unità. Egli è il ‘Terzo’, nel senso di Riccardo di San Vittore, che unisce *l’alterità* del Padre e del Figlio come loro ‘unità nello starsi di fronte’. In tal modo egli è il dono del Padre al Figlio e il dono del Figlio al Padre; è l’identità nella differenza del Padre e del Figlio e dunque l’identità nella differenza della *communio* divina d’amore<sup>424</sup>.

“Il Padre in quanto puro dono è tutto riferito al Figlio e allo Spirito ed è costituito in questo essere-relazione. Il Figlio riceve la vita divina come dono; in tale modo egli è totalmente relazione a partire dal Padre e, in quanto gli sta di fronte, è il suo ‘altro’. [...]. Lo Spirito Santo si riceve come amore tra il Padre e il Figlio, ovvero come il dono comune, che però non è solo ‘risultato’ [...] ma al contempo come ‘Terzo’ rende possibile e garantisce la loro relazione.”<sup>425</sup>

Greshake invece di mostrare costantemente il ruolo del Padre come radice per gli altri, usa espressioni come *ugualmente originari, relazione (pericoretica) e comunio*. La sua ricerca rappresenta quindi una nuova interpretazione sul discorso del rapporto tra l’unità e la pluralità divina.

### **3. Alcune considerazioni**

Il concetto di *comunione* è stato oggetto di studio di Greshake e di Ladaria. Ma mentre Greshake lo spiega a partire dall’evento della relazione interpersonale, Ladaria difende il concetto classico di processione delle persone divine. Le difficoltà che derivano dal subordinazionismo e dal modalismo, secondo Greshake “consigliano di rinunciare all’idea delle processioni che costituiscono le persone a partire dall’uno”<sup>426</sup>. Ne consegue che “questa concezione tradizionale si può

---

<sup>424</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 233-238.

<sup>425</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 239.

<sup>426</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 210.

abbandonare perché abbiamo altre possibilità, a partire dall'evento interpersonale, per pensare l'unità e la trinità"<sup>427</sup>.

Considerando l'indagine di Greshake, Ladaria osserva che "partendo dal principio dello scambio di amore, Greshake vuole stabilire le differenze tra le persone senza basarsi sulla dottrina tradizionale delle processioni, pur senza nemmeno lasciarla completamente da parte"<sup>428</sup>. Il teologo spagnolo sostiene invece che "la dottrina delle processioni non si può considerare isolata da quella della relazioni"<sup>429</sup>. Da parte sua emerge questa domanda: "per conservare questi principi", cioè quello della comunione e quello della perfetta uguaglianza, "c'è bisogno di lasciare da parte tutta la lunga tradizione delle processioni divine, a partire dalla quale si è sviluppata e approfondita la specificità del monoteismo cristiano?"<sup>430</sup>. Ladaria continua mostrando alcuni dati del Nuovo Testamento che sottolineano il ruolo del Padre come colui dal quale tutto proviene e al quale tutto va, è colui di fronte al quale Gesù risorto intercede per noi (cfr. *Eb* 7, 25; 9, 24; *Rm* 8, 34; 1 *Gv* 2,1). Nella liturgia si rivolge abitualmente al Padre per mezzo del Figlio. Alla base di questi dati si domanda: "Si rende giustizia a questi dati, a questa rilevanza della prima persona, con un concezione semplicemente pericoretica dell'unità divina, nella quale questo carattere di principio del Padre non appare con tanta chiarezza?"<sup>431</sup>.

Esplicitamente conclude così: "Sorprende che tra le analogie basate sulla creazione enumerate da Greshake per spiegare il posto delle persone all'interno della Trinità immanente non appaiano la paternità e la filiazione umane, che lo stesso linguaggio neotestamentario suggerisce immediatamente e sulle quali si è basata tutta la tradizione"<sup>432</sup>. Ed ancora emerge un altro quesito "Vedere il Padre

---

<sup>427</sup> Cfr. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 218.

<sup>428</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 213.

<sup>429</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 215.

<sup>430</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

<sup>431</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

<sup>432</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 216.

come ‘il dono originale’, donazione totale e perfetta di sé che da lui fa nascere il Figlio e procedere *principaliter* lo Spirito uguali in tutto a lui, non è forse il modo più convincente di fondare l’uguaglianza e la comunione tra le persone? Il ricevere dal Padre l’essere divino in uguaglianza perfetta non è per il Figlio il modo più completo di essere l’*essere come accoglienza* ?”<sup>433</sup>.

Dalla prospettiva della dottrina delle processioni emerge anche il concetto della perfetta uguaglianza e comunione tra le persone nelle loro reciproche relazioni. Il nostro autore sostiene che “Questo infinito amore e donarsi suscitano l’uguaglianza e la comunione perfetta delle persone nella perfetta reciprocità delle relazioni. Se da una parte il Padre genera il Figlio, dall’altra quest’ultimo lo perfeziona nel suo essere Padre e di conseguenza nel suo essere in assoluto, in modo tale che il Padre non può essere senza Figlio”<sup>434</sup>. Il concetto dell’uguaglianza e della perfetta comunione delle tre Persone divine dunque, come sottolinea Ladaria, si può comprendere senza creare conflitti con il ruolo del Padre, radice della comunione. Infatti, lui ama interamente, può darsi completamente, dare al Figlio la propria pienezza, cioè generarlo. Senza questa generazione il Padre non sarebbe Padre: soltanto la nascita del Figlio lo rende perfetto in ciò che è. Nella relazione tra il Padre e il Figlio vi è pertanto una perfetta reciprocità. Non si può parlare di un altro fondamento migliore della perfetta comunione fuori da quella dell’amore fontale del Padre, che è totale donarsi<sup>435</sup>.

#### **4. La ricchezza del pensiero di Greshake**

Con il concetto di comunione Greshake vuole applicare la teologia trinitaria come paradigma centrale che ci offre uno strumento per riconsiderare le varie realtà del mondo di oggi: il rapporto interpersonale, problema della tensione tra individualità e società nella vita sociale, i modi nuovi della monarchia nel mondo politico e la realtà della pluralismo sia della Chiesa sia nel contesto della pluralismo

---

<sup>433</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 217.

<sup>434</sup> LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 219.

<sup>435</sup> Cfr. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 220-221.



religione. Il nostro autore fornisce un contributo molto prezioso che viene dall'esperienza. Invece di difendere in modo rigido la dottrina classica delle processioni, cerca di offrire una nuova indagine. Preferisce comprendere il monoteismo cristiano con la prospettiva della comunione - relazionale.

Un autore che vuole applicare una dottrina classica al contesto di oggi, ha bisogno di cambiare anche il linguaggio e il modo di vedere, senza abbandonare la verità cristiana. Ad esempio, dal punto di vista terminologico, i contemporanei capiscono meglio le espressioni come 'relazione interpersonale', 'dialogo', 'comunità', sembra meno comprensibile il termine 'processione'. È necessario che il linguaggio teologico e quello pastorale non si chiudano rigidamente ma possano essere conosciuto nei contesti e negli ambienti quotidiani.

Come abbiamo imparato dalle opere sue, il teologo tedesco ci invita a riconsiderare la dimensione antropologica in teologia, cioè l'uomo e la sua domanda sul senso della vita. Il nostro autore ci mostra una profonda sensibilità umana, una grande attenzione e coerenza per le varie questioni sull'umanità. Ci offre un modello sul ruolo della teologia oggi. Ci si chiede come la teologia possa dare il suo contributo rispondendo alle varie crisi dell'uomo? Potremmo dire che l'orizzonte della *communio*, che è il concetto chiave del nostro percorso, fa scoprire che la crisi antropologica è la crisi della relazione, cioè la dimenticanza dello spirito della comunione. Così la Trinità non rimane come una dottrina astratta, lontana dalla realtà umana ma in quanto *communio* diventa più familiare all'esperienza umana.

Inoltre, nella logica della comunione, Dio non è più considerato un dominatore, come nel tempo dell'impero romano. Dio si libera anche dalla legittimazione del monoteismo politico, in cui si interpretava il concetto di teologia del monoteismo per legittimare la teocrazia, secondo cui all'unico Dio corrisponde la *mon-arché*, l'unico potere del Signore. Cambiare il modo di vedere Dio significa avere nuova mentalità per riflettere il cammino dell'uomo nella storia della

salvezza. In tal modo l'essere uomo viene visto non secondo il meccanismo scientifico oppure l'interesse politico-economico, ma come realtà che è stata voluta da Dio fin dall'inizio, l'essere che troverà la sua pienezza soltanto nella comunione con Dio, colui che lo garantisce.

Nel suo libro *La vita più forte della morte*, il nostro Greshake spiega di nuovo il concetto di comunione che “può essere compreso in modo radicalmente falso per esempio in senso triteistico, cioè nella linea di una dottrina di “tre divinità”, come se Dio fosse una ‘comunità divina’ di tre persone autonome”<sup>436</sup>. Si deve quindi distinguere tra il concetto della comunità a partire dall'esperienza umana, e quello a partire dall'esperienza divina:

“Nel nostro caso la comunità nasce se delle persone, che fino a un dato momento erano da sole, intrecciano relazioni reciproche e nel realizzare la loro comunità restano comunque persone autonome. In Dio non può essere così. In Dio non sono le prime tre, che poi uscendo dal loro essere autonomi entrano in relazione vicendevole. Piuttosto, l'unità di Dio è unità di relazione *originaria* d'amore che sta oltre ogni comprensione, nella quale le tre Persone si comunicano reciprocamente l'unica vita divina e in questo scambio si distinguono al massimo, come pure al massimo dimostrano di essere una cosa sola”<sup>437</sup>.

Tra noi esseri umani permane una continua differenza tra essere-se-stessi ed essere-per-altri, tra essere-sostanza ed essere-relazione. In Dio, invece, ogni Persona è per il fatto che è in relazione. Il Dio unitrino è la forma più alta di unità e della comunicazione di molti, che si realizza nelle relazioni reciproche e la distinzione che si attua in un'unica rete di relazioni, l'unico comune gioco d'insieme. Il Dio unico è amore (*IGv.* 4, 16), la comunione che ha luogo tra le tre Persone: amare, essere amati, amare insieme. Dio stesso è comunità, e ha creato l'essere umano a sua immagine, anche la nostra autentica e ultima destinazione può consistere solo

---

<sup>436</sup> GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 140.

<sup>437</sup> GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 141.

nel continuare a sviluppare ciò che abbiamo iniziato a essere, ossia ‘immagine di Dio’, e così diventare sempre più ciò che Dio stesso è : comunità, *communio*. Ciò che Dio è, *communio*, possiamo e dobbiamo diventarlo anche noi, affinché la nostra vita giunga al vero compimento<sup>438</sup>.

## 5. Dio è la *communio* perfetta

All’inizio del nostro studio abbiamo cercato, soprattutto servendoci del contributo di Delio, di considerare le domande esistenziali dell’uomo nel suo cammino lungo la storia a partire dalla creazione del mondo. Il fatto che il nostro mondo è una realtà olistica, secondo Teilhard non segna semplicemente lo stabilirsi nel mondo di relazioni ideali, neanche di una curiosità soddisfatta, ma rappresenta veramente un progresso organico. La consapevolezza che gradatamente assumiamo delle nostre relazioni fisiche con tutte le parti dell’universo costituisce una vera crescita delle nostre personalità. La coscienza dei nostri rapporti con tutte le cose non è puramente di ordine di logico e ideale, ma ripresenta veramente un progresso organico, che si riflette in una trasformazione specifica del valore morale dei nostri atti<sup>439</sup>. In un secondo passo, a partire dalla visione olistica dell’universo, vedendo la dinamica della relazione nel sistema cosmologico e il processo evolutivo dei organismi viventi, abbiamo cercato di segnalare, analogicamente ovviamente, le tracce trascendenti nell’universo. In modo estremamente sintetico possiamo dire “*There is nothing profane here bellow for those who know how to see*”<sup>440</sup>.

Nella luce della prospettiva della *communio*, è emerso che la creazione è teofania: Dio creò il mondo per amore, perché egli è l’amore. Dio che è amore in sé, vuole liberamente comunicare con il mondo. Dio nell’opera creatrice si manifesta in tutte le realtà create, dal sistema organico più semplice fino ai sistemi più complessi che riguardano l’essere umano. Nel linguaggio teologico, relativamente alla cosmologia, utilizziamo per l’azione di Dio Creatore il termine “*cosmo-teandrico*”,

---

<sup>438</sup> Cfr. GRESHAKE, *Vita – più forte della morte*, 141-144.

<sup>439</sup> Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *L’avvenire dell’uomo*, 6.

<sup>440</sup> TEILHARD DE CAHRDIN, *The Divine Milieu*, 66 (DELIO, *Christ in Evolution*, 139).

che esprime il Dio di tutto per tutti, come fondamento ontologico di tutta la dinamica dell'unità e pluralità dell'universo. La manifestazione dell'amore si è realizzata in modo perfetto in Cristo. Nell'incarnazione l'uomo vede Gesù di Nazareth come il punto Omega dell'universo, in lui l'uomo vede il senso finale della sua vita. La manifestazione olistica di Dio, porta una conseguenza per l'uomo come il soggetto della storia: si chiede un ethos di relazione appartiene da una coscienza sul valore del suo rapporto con Dio e con il mondo.

Nel secondo capitolo abbiamo sviluppato il tema della creazione in prospettiva biblica e teologica; è emerso che lo scopo della creazione è la salvezza: Dio che creò è colui che salvò. Nell'esperienza degli israeliti, è Dio che prende l'iniziativa di stabilire l'alleanza con il suo popolo, conducendolo verso la terra promessa: un'alleanza che presenta la misericordia di Dio. Nel Nuovo Testamento l'alleanza tra Dio e il suo popolo si realizza nell'evento Gesù Cristo. Cristo è il Medium perfetto dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. In un secondo passo, con Bonaventura e Scoto abbiamo cercato di comprendere che la creazione è l'atto dell'amore libero. Ne abbiamo trattato prendendo alcune opere di Delio in cui viene approfondito tale concetto facendo dialogo con la teologia cosmologico Teilhardiana. Con una espressione coraggiosa lei scrive: "*God's appearance is hidden in the depth of Big Bang evolution*"<sup>441</sup>. In tal modo si sostiene che l'amore di Dio Trinità, che procede in modo evolutivo, viene realizzato nella persona di Cristo. Cristo è quindi presente nell'universo intero, a partire dalla particella più piccola della materia, fin alla convergenza della comunità umana<sup>442</sup>: "Gesù è il nuovo Big Bang in evoluzione, un'esplosione dell'amore"<sup>443</sup>. Richiamiamo una delle sue tesi più significative:

"The primordial soup of the early Big Bang was a sea of particles and energy that quickly formed into fundamental molecules and forces. The ubiquity of

---

<sup>441</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 122.

<sup>442</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 127.

<sup>443</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 128.

evolutionary convergence in view of the exuberant diversity of element on both biological and cosmological levels impelled Teilhard to identify convergence as a principal factor of evolution. He saw a mutual complementarities between nature's dynamic movement toward greater unity and the revelation of God in Trinity. God is dynamically interior to creation, gradually bringing all things to their full being as Trinity-in-unity by a single creative act spanning all time. God does act outside creation, but from within, at the core of each element, by animating the sphere of being from within”<sup>444</sup>.

Nel terzo capitolo (e poi anche nel quarto) abbiamo fatto un percorso sul concetto di persona. Ed è emerso che la persona si realizza in modo pieno soltanto nella comunione con gli altri. Utilizzando la categoria di *persona* di Riccardo di San Vittore e Bonaventura, abbiamo cercato di sostenere il concetto della Trinità di Greshake soprattutto la modalità della *medesima origine dell'unità e pluralità*: entrambe sono elementi inseparabili della *communio*. Ci sono vari fenomeni della vita umana da quali possiamo trovare le analogie della comunione divina: relazione tra la mia anima, il mio corpo, ed il mondo; tra io, tu, e noi; e tra io, tu e “il terzo” (che può essere il mondo, un valore comune, ma anche Dio come il fondo della relazione). In un livello più ampio vengono esaminati la vita ecclesiale, sociale e politica con la medesima visione.

Per mezzo di queste varie analogie, intendiamo dire innanzitutto la necessità della comunione nella vita umana ma sempre nella categoria della relazione olistica. Perché “richiudersi su se stessi separandosi dagli altri, isolarsi sarebbe per l'elemento del mondo un errore fondamentale. Per realizzarsi e salvarsi, ogni individuo deve lavorare a far cadere le barriere di ogni genere che impediscono agli esseri di riunirsi”<sup>445</sup>. In questo modo di comprendere, la domanda sulla mia identità, ‘chi sono io?’ trova la sua risposta in modo seguente: ‘tu sei in cammino verso la pienezza della tua identità che non si realizza ancora, e qui nel cosmo, tu sei con noi

---

<sup>444</sup> DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 124-125.

<sup>445</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo*, 31.

e noi siamo uniti in te, stiamo vivendo insieme'. Vuol dire che il cammino della vita nella relazione con Dio e il mondo è un cammino trasformativo. Vivere nell'amore di Dio significa avere la forza di uscire da sé per creare la comunione animata da essa. Soltanto nella comunione io posso trovare ed accattare meglio il mio 'io', e consideravo sempre di più che il mio io ha bisogno del tuo tu. Quando accettavo il mio io, accettavo anche il tuo tu, e in conseguenza la presenza del un "Tu", ciò che in ultima analisi è Dio stesso<sup>446</sup>.

Parlando della relazione mutuale tra persone è interessante il concetto di 'fenomeno dell'abbraccio' (*phenomenology of embrace*) elaborato da Miroslav Volf. Secondo questa immagine le braccia aperte sono un gesto fisico per arrivare agli altri, un segno che esprime il rifiuto dell'egoismo e di un'identità autocentrata e rappresenta l'apertura e la ricerca dell'altro: io non voglio stare in me stesso, ma desidero che gli altri diventano la parte del mio 'io' e viceversa. Uno che sta chiuso in sé rigidamente non vuole accogliere gli altri, neanche entrare in contatto con essi in modo genuino. Dare un abbraccio significa creare spazio nel mio 'io' per accogliere un altro, e dal suo punto di vista, entrare nello spazio da lui/lei preparato. Ma ovviamente le persone che si abbracciano per quanto possono unirsi rimangono due corpi distinti: Il mio 'io' e il tuo 'tu' non vengono tolti, le braccia si deve aprire di nuova. Così l'identità genuina di ognuno rimane. Una relazione è proprio genuina non perché io, proiettando me stesso, riesco a capire tutto di chi mi sta di fronte, no! Infatti la relazione che si istaura pur quanto profonda non potrà esaurire il "mistero" dell'altro perché devo lasciarlo spazio perché c'è la dimensione 'mistero' del suo personaggio<sup>447</sup>. Nella relazione con l'altro mi rendo conto della dignità dell'uomo: al di là della relazione fisica io-tu, seguendo la categoria buberiana, emerge la presenza di un "Tu", cioè "il Terzo" che sostiene la relazione. La dinamica dell' *io – tu* si considera anche *io – Tu (I – Thou)*<sup>448</sup>. Pur avendo questa considerazione non

---

<sup>446</sup> Cfr. DELIO, *Christ in Evolution*, 145-146. Con una piccola riflessione da parte mia.

<sup>447</sup> M. VOLF, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, 141-144 (DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 134-135).

<sup>448</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 162.

posso vedere il tuo tu in modo meccanicistico, fosse come un oggetto che si può manipolare sotto controllo. Si considera allora una grande sfida della società odierna caratterizzata dalla comunione virtuale del *cyberspace*. La relazione “I-Thou” diventa “I-Phone”/ “I-Pad”, se vogliamo dire così. È un modo di relazione che, se non viene considerato bene, creerebbe una comunione ma senza dedizione, una mutualità senza responsabilità, e così rimane soltanto narcisismo<sup>449</sup>.

Abbiamo cercato di mostrare alcune analogie trinitarie nel campo antropologico, in modo particolare nel fenomeno della relazione tra persone. Più di queste analogie, è la *fede* che ci insegna a gustare il mistero della Trinità. Il concetto della *communio* ci aiuta ad entrare di più, attraverso l’esperienza umana, nel centro della fede cristiana, cioè nel mistero della *communio* trinitaria. Tale mistero diventa per noi il modello della nostra vita di comunione. In tale orizzonte abbiamo cercato di vedere con occhi nuovi la realtà sociale e politica del nostro tempo. L’uomo non può sostenere una vita di comunione, in qualsiasi livello, senza avere un fondo di valore ontologico che lo conduce e attraverso cui l’uomo alza lo sguardo. Se quel ‘valore ontologico’ è Dio, che è *communio*, vuol dire che l’uomo ha bisogno di cambiare la mentalità, cioè non vedere sé stesso, ma vedere colui che lo ama e lo chiama; è un atteggiamento che possiamo dire con parola *metanoia*. Rendendosi conto della sua debolezza, l’uomo deve imparare dal gesto della croce di Cristo, il punto Omega della *communio* universale. Il mistero della croce rivela il cuore di Dio, un cuore umile ed incondizionato che abbraccia tutta la realtà. Essa rivela la comunicazione dell’amore di Dio; è un ‘segno’ che esprime la solidarietà totale da parte di Dio pur essendo servo umile per i fratelli (cfr. *Fil 2*, 6-8). La croce esprime la comunione di Dio all’universo creandolo in modo nuovo. Vedendo la croce un cristiano sente il desiderio di rimanere in comunione con gli altri, non perché “egli può amare” ma perché e prima di tutto “è stato amato” da Dio<sup>450</sup>.

---

<sup>449</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 165-167

<sup>450</sup> Cfr. DELIO, *Unbearable Wholeness of Being*, 85. Con piccola riflessione da parte mia.

Nell'ultima parte dello studio abbiamo parlato della Trinità come fondamento ontologico nel contesto della creazione continua. Dio stesso, che è comunione, è l'unica garanzia della nostra *speranza*. La speranza ci spinge a cercare di vivere nella comunione con gli altri come sorelle e fratelli, nell'attesa di entrare nella comunione con il nostro Creatore. Nell'evento della Pasqua di Gesù Cristo, Dio ha mostrato che nella comunione con Lui c'è la pienezza della vita. Tutto ciò è ben sintetizzato da Greshake:

“Dio è una *communio* di tre Persone. Come tale esso così si rivela, si comunica. La creazione si pone al centro della vita del Dio trinitario e Dio sta in essa, così che di fatto non vi è una Trinità immanente che non sarebbe anche quella storica - salvifica. Dato che la creazione corrisponde al Dio trinitario, tutto ciò che vi è in essa rimanda per origine e per destinazione al Dio trinitario; solo questi è in grado di condurre a compimento la sua frammentarietà, le sue aporie e incongruenze. Per amore della creazione il Dio trinitario stesso entra come salvatore nella sofferenza di essa e nella sua caducità mortale. Il *mondo e* – per libera decisione e in maniera analogica – il *Dio* trinitario stesso trovano il proprio *plērōma* (pienezza) nella beata armonia sinfonica della vita eterna”<sup>451</sup>

---

<sup>451</sup> GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, 634-635.



## Bibliografia

### 1. Opere di Greshake

GRESHAKE G., *Libertà donata Introduzione alla dottrina della grazia*, Queriniana, Brescia, 2002.

GRESHAKE G., *Il Dio Unitrino Teologia Trinitaria*, Queriniana, 3<sup>a</sup> ed., Brescia, 2008.

GRESHAKE G., *Vita – più forte della morte Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia, 2009.

GRESHAKE G., *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire?*, 3<sup>a</sup> ed., Queriniana, Brescia, 2012.

GRESHAKE G., *Vivere nel Mondo Questioni fondamentali della spiritualità Cristiana*, Queriniana, Brescia, 2012.

### 2. Altri riferimenti

AGOSTINO DI IPPONA, *La Trinità*, G. Catapano e B. Cillerai (a cura di), Bompiani, Milano, 2012.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio*, in *Opuscoli Teologici /1*, J. G. Bougerol - C. D. Zetto - L. Sileo (a cura di), CN., Roma, 1996.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Breviloquio*, in *Opuscoli Teologici/2*, J. G. Bougerol - C. D. Zetto - L. Sileo (a cura di), CN., Roma, 1996.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collazione sull'Eexaameron*, in *Sermoni Teologici/1*, J. G. Bougerol - C. D. Zetto - L. Sileo (a cura di), CN., Roma, 1996.

BONHOEFFER D., *Creazione e Caduta. Interpretazione teologica di Gen 1-3*, Queriniana, 2<sup>a</sup> ed., Brescia, 2010.

BORDONI M., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1995.

- BUBER M., *Sul Dialogo Parole che attraversano*, San Paolo, Roma, 2013.
- CODA P., *Dalla Trinità L'avvento di Dio tra storia e profezia*, CN., Roma, 2011.
- CIOLA N., *Teologia Trinitaria Storia-Metodo-Prospettive*, EDB, Bologna, 2000.
- CORBUCCI M., *Alla scoperta della Particella di Dio*, Macro Edizione, Cesena, 2012.
- DELIO I., *Simply Bonaventure An Introduction to His Life, Thought, and Writings*, New City Press, Canada, 2001.
- DELIO I., *Christ in Evolution*, Orbis Book, NY., 2008.
- DELIO I., *The Emergent Christ Exploring the meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Orbis Book, NY., 2011.
- DELIO I., *The unbearable Wholeness of Being*, Orbis Book, NY., 2013.
- DÜNZL F., *Breve storia del dogma Trinitario nella Chiesa Antica*, Queriniana, Brescia, 2007.
- FACCHINI F., *Evoluzione Cinque questioni nel dibattito attuale*, Jaka Book, Milano, 2012.
- FREYER J. B., *Homo Viator L'uomo alla luce della salvezza Un'antropologia in prospettiva francescana*, EDB, Bologna, 2008.
- GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, trad. it., Porro P. (a cura di), Bompiani, Milano, 2008.
- GANOCZY A., *Il Creatore Trinitario Teologia della Trinità e sinergia*. Queriniana, Brescia, 2003.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Milano, 1968.
- HACK M., *Hack! Come io vedo il mondo*, Barbare Editore, Siena, 2012.
- HACK M.- DI PIAZZA P., *Io Credo. Dialogo tra un'atea e un prete*, Marinella C. (a cura di), Nuovadimensione, Portogruaro, 2013.

HOUTEPEN, W. J. A., *Dio, una Domanda Aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, 1991.

KASPER W., *Il dio di Gesù Cristo*, 9<sup>a</sup> ed., Queriniana, Roma, 2011.

KEHL M., *'E Dio vide che era cosa buona'*, Queriniana, Brescia, 2009.

KEHL M., *Creazione Uno sguardo sul mondo*, Queriniana, Brescia, 2012.

*La Teologia del XX secolo. 2., Prospettive Sistematiche*, G. Canobbio.- P. Coda (a cura di), CN, Roma, 2003.

LADARIA L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, 2<sup>a</sup> ed., Milano, 2008.

LADARIA L. F., *Antropologia Teologia*, pienime teologica/ Gregoriana, Roma, 1998.

MADONIA N., *Cristo sempre vivo nello Spirito per una cristologia pneumatologica*, EDB, Bologna, 2005.

MASPERO G. - O'CALLAGHAN, P., *Creatore Perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena, 2012.

MATHIEU L., *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Biblioteca Francescana, Milano, 1994.

MATTIOLI, *Dio e l'uomo della Bibbia d'Israele (teologia dell'Antico Testamento)*, Marietti, Torino, 1981.

MERINO J. A., *Per conoscere Giovanni Duns Scoto Introduzione al pensiero filosofico e teologico*, Edizione Porziuncola, Assisi, 2009.

MERINO J. A., *Storia della Filosofia francescana, Edizione Biblioteca Francescana*, Milano, 1993.

MILANO A., *Persona in Teologia Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Edizione Dehoniane, 2<sup>a</sup> ed., Roma, 1996.

MOLTMANN J., *Trinità e Regno di Dio La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia, 1991.

NOBILE M., *Ecclesiologia biblica Traiettorie storico-culturali*, EDB, Bologna, 1996.

RICCARDO DI S. VITTORE, *La Trinità*, trad. it., M. Spinelli (a cura di), CN., Roma, 1990.

RUBINI, C., *Il divenire della creazione In dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, CN., Roma, 2013.

STENMARK M., *How to Relate Theology and Science today: A Multidimensional Model*, Michigan/ Cambridge, 2004.

TODISCO O., *Giovanni Duns Scoto Filosofo della Libertà*, Edizione Messaggero Padova, Padova, 1996.

WESTERMANN C., *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1983.

WOHLMUTH, J., *Mistero della trasformazione Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia, 2013.

### **3. Articoli**

BOF G., 'Dire Dio', *pensare e dire Dio oggi*, in *Pensare e dire Dio oggi*, R. Gerardi (a cura di), Studium, Roma, 1988.

BORGONOVO, G., *Lettura esegetica di Genesi 1-11: tradizione, redazione, narrazione*, in "In Principio ..." *Origine e inizio dell'Universo*, Sergio L. (a cura di), Vita e Pensiero, Milano, 2012, p. 30-55.

BOULNOIS, O., *Analogia*, in *Dizionario critico di teologia*, P. Coda (a cura di), CN., Roma, 2005, p. 84-86.

CIOLA N., *Trinità e Antropologia*, in *In Cristo Nuova Creazione*, N. Riali – G. R. Alberti (a cura di), Paul/Mursia, Roma, 2001.

CIOLA N., *Dalla Trinità mistero di comunione alla chiesa Discussioni e sviluppi del tema a 40 anni dal Vaticano II*, in *Lateranum* 07/LXXIII/3 (2007), p. 713-739.

CODA P., *Teologia trinitaria della creazione e interpretazione scientifica del reale*, in *Lateranum* 02/LXVIII/1 (2002), p. 23-41.

COLZANI G., *La teologia della creazione Oriente trinitario e salvifico di un mondo in evoluzione*, in *Lateranum* 09/LXXXV/1 (2009), p.245-259.

KOPIEC M. A., *Il linguaggio teologico e i suoi aspetti principali*, in *Antonianum* LXXXVII (2012), p.61-91.

HAYES, Z., *The Cosmos, a Symbol of the Divine*, in Dawn M. Nothwehr (ed.), *Franciscan Press, Quincy University*, 2002, p.249-267.

IAMMARRONE, L., *Creatura*, in *Dizionario Bonaventuriano*, E. Caroli (a cura di), Editrice Francescane, Padova, 2008, p. 265-286.

LADARIA, L.F., *L'uomo in Cristo alla luce della Trinità*, in *Lateranum* 09/LXXXV/1 (2009), p.147-169.

LAGEREÈ J., *Deismo/ teismo*, in *Dizionario critico di teologia*, P. Coda (a cura di), CN., Roma, 2005, p. 403-404.

MAFFEIS, A., *L'evoluzione della creazione tra teologia e scienza*, in "In Principio ..." *Origine e inizio dell'Universo*, Sergio L. (a cura di), *Vita e Pensiero*, Milano, 2012, p. 135-153.

MATHIEU, L., *Trinitas*, in *Dizionario Bonaventuriano*, E. Caroli (a cura di), Editrice Francescane, Padova, 2008, p.825.

MCMULLIN E., *Creatio ex Nihilo: a brief history*, in *Creation and the God of Abraham*, David. B e. A. (a cura di), Cambridge University, Cambridge, 2011, p. 11-23.

MELONE M., *Circumincessio*, in *Dizionario Bonaventuriano*, E. Caroli (a cura di), Editrice Francescane, Padova, 2008, p. 230-231.

NELIS J.T. – SCHOORS A., *Creazione*, in *Dizionario Enciclopedia della Bibbia*, R. Penna (a cura di), Borla/ CN., Roma, 1995, p. 372-374.

ROSSETTI C. A., *La Pericoresi: una chiave della teologia cattolica. A proposito della recente riflessione trinitaria*, in *Lateranum* 6/LXXII/3 (2006), p.553-575.

SOSKICE J. M., *Creatio ex nihilo: its Jewish and Christian foundations*, in *Creation and the God of Abraham*, David. B. e. A. (a cura di), Cambridge University, Cambridge, 2011, p. 24-39.

STOEGER W., *The Big Bang, quantum cosmology and creation ex nihilo*, in *Creation and the God of Abraham*, David. B. e. A. (a cura di), Cambridge University, Cambridge, 2011, p. 152-175.

## Indice

<b>Introduzione</b> .....	1
1. Riferimento e metodologia .....	2
1.1. I contributi importanti .....	2
1.2. Il riferimento principale: G. Greshake .....	3
2. Comprensione del tema .....	4
3. Finalità dello studio .....	6
4. I temi principali dello studio .....	8
4.1. La questione delle origini.....	8
4.2. Dio è Creatore umile .....	9
4.3. Analogia Trinitatis .....	10
4.4. Creazione continua.....	11
5. Ringraziamento .....	12
<b>Capitolo I: L’universo una realtà olistica: tra scienza e teologia</b> .....	13
<b>Introduzione</b> .....	13
1. Due scoperte scientifiche: una interpretazione .....	16
1.1. La nostra “Via Lattea” .....	16
1.2. Evoluzione: il caso di Teilhard de Chardin.....	19
1.3. Verso una teologia cosmica .....	21
2. Nuova coscienza su Dio, l’uomo, e il mondo.....	23

2.1. Una considerazione olistica .....	24
2.2. Dio Trinità che crea.....	27
3. Verso una <i>communio</i> olistica.....	28
3.1. Disegno intelligente trinitario .....	28
3.2. Un Creatore umile.....	30
Conclusione .....	32
<b>Capitolo II: Creazione, atto dell'amore: riflessione biblico - teologica.....</b>	<b>34</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>34</b>
1. La prospettiva biblica.....	35
1.1. <i>Creatio ex nihilo</i> nel senso biblico.....	35
1.2. Dio dell'alleanza .....	38
1.3. Incarnazione: la pienezza dell'alleanza .....	40
2. La riflessione teologica: Bonaventura e Scoto .....	42
2.1. Bonaventura .....	43
2.2. Duns Scoto .....	50
Conclusione .....	53
<b>Capitolo III: La comunione paradigma dell'esistenza umana, della chiesa e della vita sociale .....</b>	<b>55</b>
<b>Introduzione.....</b>	<b>55</b>
1. La Trinità divina nella prospettiva della comunione .....	58
1.1. Il concetto della persona .....	58
1.2. Il concetto della comunione .....	66
1.3. Relazione comunale tra persone divine .....	67
2. Essere - uomo come Immagine del Dio Unitrino .....	70



2.1. Perché l'uomo? .....	71
2.2. L'essere – persona si dà solo nel mutuo gioco comunionale.....	72
2.3. Trinità nei costituenti essenziali.....	75
3. La Chiesa come <i>communio</i> : contesto ecclesiologicalo .....	77
3.1. Chiesa come icona della Trinità.....	77
3.2. Alcune applicazioni della natura dell' "extra se esse" della chiesa .....	81
4. Società e Trinità .....	84
4.1. Un nuovo approccio teologico: Trinità come ispirazione.....	85
4.2. Tensione tra individualità e socialità nella realtà sociale .....	87
4.3. Medesima origine dell'individualità e della socialità .....	89
Conclusione: Anticipazione della <i>communio</i> trinitaria .....	90

**Capitolo IV: La prospettiva della comunione Trinitaria come fondo ontologico per la speranza cristiana .....**

Introduzione .....	93
1. L'uomo è relazione .....	95
1.1. L'essente è in quanto si esprime. ....	95
1.2. Tra l'io e il tu: che cosa sia questo 'tra'? .....	97
2. La vocazione dell'uomo.....	100
2.1. Dio che Parla .....	100
2.2. L'uomo ascolta la Parola .....	103
3. L'intimità della comunione trinitaria alla luce della Pasqua .....	106
3.1. La Parola Creatrice diventa carne .....	106
3.2. Caratteristica pneumatico-cristologico nella vita terrena di Gesù .....	107
3.3. Pasqua icona della Trinità.....	110

4. L'evento della Pasqua: il punto della speranza per la nuova vita.....	112
4.1. Gesù Risorto come centro della Speranza: alcuni testi biblici.....	113
4.2. Vivere in Cristo è possibile nello Spirito .....	115
Conclusione: la comunione trinitaria come punto di arrivo .....	118
<b>Conclusione</b> .....	121
1. Perché 'communio'? .....	121
2. L'unità e la differenza delle Persone nella Trinità.....	124
3. Alcune considerazioni.....	125
4. La ricchezza del pensiero di Greshake .....	127
5. Dio è la <i>communio</i> perfetta.....	130
<b>Bibliografia</b> .....	136
1. Opere di Greshake.....	136
2. Altri riferimenti .....	136
3. Articoli .....	139
<b>Indice</b> .....	142

