Pensare l'unità di Dio: "prima" e "dopo" la rivelazione trinitaria

di *Christian Luis Diaz Yepes**

Benedetto XVI, all'inizio della Lettera Apostolica con cui ha indetto nel 2012 l'anno della fede, ha affermato che «professare la fede nella Trinità – Padre, Figlio e Spirito Santo – equivale a credere in un solo Dio che è amore (*1Gv* 4,8)». Entro questo orizzonte, la Pontificia Accademia di Teologia ha dedicato un fascicolo della rivista «PATH» alla riflessione sul primo articolo della professione di fede niceno-costantinopolitana, allo scopo di comprendere, attraverso una rinnovata considerazione e uno studio approfondito delle categorie utilizzate per esprimere l'unità e la trinità divina a partire dalla rivelazione, come sia oggi pertinente e apprezzabile pensare e comunicare la fede nel Dio Uno[27].

L'articolo di Piero Coda[28], che apre il fascicolo, offre la base epistemologica per l'approfondimento e illustra il percorso metodologico su cui fondare tale riflessione.

Coda muove dall'affermazione secondo cui per la rivelazione «l'unità di Dio, del Dio unico e vero, è per sé attraversata dalla Trinità» (p. 280). La sua riflessione scava nello specifico di questo dato, per discernerne le implicazioni e applicarle alla vita e al pensiero cristiano. La fede nell'unità di Dio «attraversata dalla Trinità», in effetti, offre all'intelligenza credente due direzioni o intenzionalità di approfondimento: la prima pensa la Trinità a partire dalla sua unità, la seconda pensa l'unità dopo aver affermato la Trinità. Non si tratta di una contrapposizione, ma di una circolarità interpretativa che l'autore sviluppa «*in via inventionis*» per pensare «la verità dell'unità di Dio in intrinseca correlazione col dato della sua Trinità» (p. 281), ravvisando in questo tema «la frontiera più significativa – a livello speculativo, ma insieme pratico – della teologia trinitaria» (p. 282). A tal fine, Coda imposta l'obiettivo dell'indagine, fin dall'inizio, in chiave antropologica: non sviluppa una riflessione isolata su Dio, ma il suo scopo è presentare l'avvento del Dio trinitario come il senso e il destino ultimo dell'uomo creato da Dio a sua immagine.

Di fatto, pensare l'essere uno di Dio implica tematizzare l'intenzionalità del desiderio umano di verità e felicità: «l'essere-uno di Dio, del Dio che è *agápe* (cf. *1Gv* 4,8-16) è l'origine, la forma e la meta agognata della vocazione dell'essere umano» (p. 280). Ciò si rende evidente nel percorso in tre tappe col quale l'autore interpreta il cammino dell'intelligenza umana dell'unità di Dio: la prima corrisponde all'universale esperienza del divino, che identifica l'unità di Dio come l'Altro risolutivo della molteplicità del contingente, un'unità sovrapersonale e inafferrabile di cui la filosofia greca – dai presocratici a Plotino – cerca di mostrare l'intelligibilità. Anche se questo slancio di pensiero sfocia nell'esito apofatico che l'autore

* Dottorando in Teologia presso l'Universidad San Dámaso di Madrid e studente presso l'Istituto Universitario Sophia
diazyepes@gmail.com

27) Cf. R. Ferri, *Editorialis*, in «PATH», 11 (2012/2), pp. 275-277, qui p. 276.
28) P. Coda, *Ripensare l'unità di Dio nella luce della rivelazione. Un percorso metodologico*, in *ibid.*, pp. 279-299.

identifica non solo in Plotino, ma già nella concezione del "motore immobile" come *noésis noéseos* di Aristotele e che trova il suo esito più abissale nella mistica buddhista del *nirvana*. In tale esito, l'esser-uno «s'annuncia, maestoso e misterioso, dal segreto nascosto del divino e, in esso, del mondano» (p. 284). Tale Mistero comincia a svelarsi – ecco la seconda tappa – attraverso la gratuita esperienza di rivelazione attestata da Israele. L'autore si sofferma, al riguardo, su tre dati: 1) l'unicità di *YHWH* come garanzia dell'alleanza e dell'impegno reciproco tra Dio e il suo popolo, 2) l'identità personale e dialogante del Dio che si rivela come «Io sono» rendendo possibile il dialogo con un «tu» e, per ciò, 3) la sua progressiva rivelazione in tensione verso la definitiva manifestazione. Secondo questa logica, la rivelazione cristologica – terza tappa del percorso – è l'evento risolutivo della manifestazione dell'unità di Dio. Attraverso una lettura fenomenologica del quarto vangelo, Coda identifica in due profili il significato ontologico che ne deriva: l'"Io sono" del Primo Testamento si dischiude nel "Noi siamo" (cf. *Gv* 10,30) del Nuovo, la cui rivelazione va accolta in quell'ordine (*táxis*) che rinviene nell'*agápe* la chiave risolutiva della sua dinamica personologica. Nella libera dedizione di sè «fino alla fine» (*Gv* 13,1), Gesù rivela infatti il più intimo mistero di Dio: l'offerta totale (*paradosis*) di sé, in un movimento che unisce nella distinzione e distingue nell'unità. L'unicità di Dio – quale Dio stesso la rivela – non può essere compresa se non alla luce dell'*agápe*, e cioè nella libera offerta e nell'incontro dei distinti che sono, per ciò stesso, l'unico Dio. La realtà ontologica del Dio rivelato da Gesù Cristo è il suo essere *agápe*, in cui s'incontrano la sua unità e la sua trinità, così come possiamo pensarle «in desiderante e paziente attesa della *visio facies ad faciem*, rigorosamente e nella loro inesausta fecondità l'una insieme con l'altra» (p. 281).

La partecipazione alla rivelazione dell'unità agapica di Dio comporta quella particolare disposizione esistenziale che è la fede, giacché coinvolge l'uomo con tutto se stesso: «questa partecipazione è senz'altro un fatto ontologico e come tale chiede di essere assunto nella libertà, esplicato nell'esistenza, illuminato nell'intelligenza, per quanto questo è possibile sin d'ora». Il *luogo* in cui si realizza tale partecipazione non può che essere la dinamica dell'*agápe* che viene da Dio vissuta tra gli uomini: "l'unità *di* Dio (che è Trinità) è attinta in virtù dell'unità in Dio (tra i fratelli in Cristo)"» (p. 291).

Giungiamo così al punto cruciale della proposta di Coda a proposito dell'intelligenza del Dio-Uno: le due complementari intenzionalità della storia del dogma trinitario che sono, per così dire, l'unità di Dio *prima* della sua Trinità, ma anche – ecco la proposta – *dopo* di essa (cf. p. 292). L'autore rimarca l'importanza del primo movimento dell'intelligenza credente, che va dall'unità dell'essenza alla Trinità delle persone, e alla quale dobbiamo le formulazioni dogmatiche dei primi cinque secoli. Tale movimento ha raggiunto il suo insuperabile vertice nella formulazione di san Tommaso: «*in Deo abstracta relatione nihil manet*» (*In Sent*. I, 26, 2) e nella definizione delle persone divine come «*relationes subsistentes*» (*S.Th.* I, 29, 4). Dal che si conclude che «metafisicamente, Dio sussiste in quanto relazione, e per questo sussiste nelle tre persone attestate dalla rivelazione in cui, appunto, egli è se stesso: relazione di sé (il Padre) a sé (nel Verbo) in e per sé (nello Spirito Santo)» (cf. p. 293). È questa un'acquisizione definitiva dell'intelligenza credente, tanto che «risulta assai difficile, e forse persino impossibile, spingere più in là questo movimento dell'*intelligentia fidei*» (*ibid*.).

Ma dopo Tommaso la trattazione su questo tema centrale ha rischiato, purtroppo, d'irrigidirsi nei limiti di una manualistica ripetitiva, allontanandosi persino dal senso autentico delle sue fonti[29]. In ogni caso, la tormentata parabola culturale della modernità urge di un nuovo esercizio dell'intelligenza credente, in cui il tema del Dio Uno chiede di essere riformulato a partire da una prospettiva complementare alla prima. È in questo orizzonte che Coda identifica la necessità di pensare l'unità di Dio a partire anche dalla Trinità delle persone.

L'autore individua una spia della pertinenza e della fecondità di questo approccio nella teologia dello stesso Tommaso. L'Aquinate, infatti, menziona varie volte, in riferimento alla rivelazione in Cristo, in primo luogo il dato secondo il quale Dio è trino e poi quello secondo cui egli è uno, «sembrando con ciò prudentemente e discretamente invitarci a riflettere sul fatto che l'unità di Dio può e va compresa, nella luce della rivelazione, solo a partire dalla contemplazione delle processioni/relazioni trinitarie» (p. 294). Ciò si conferma nell'impianto stesso della *Summa Theologiae*, che in realtà non premette un *De Deo Uno* seguito da un *De Deo Trino*,

> «ma semplicemente attesta con estremo vigore l'esito apofatico di un'intelligenza rigorosa e pura dell'*esse* divino nella sua immacolata semplicità che per grazia si rivela, appunto, nella missione del Figlio e dello Spirito coinvolgendo la creatura, di qui, nella grazia, alla partecipazione alla vita del Dio trino... e uno!» (*ibid*.).

Il Novecento, di fatto, ripensa la suggestione di Tommaso. Ma Coda avverte che l'articolazione di questa nuova prospettiva è accompagnata da un rischio: la sensibilità al pensiero personalistico, l'entusiastico ritorno al Nuovo Testamento e la critica indiscriminata al pensiero metafisico possono infatti spingere a trascurare la necessaria attenzione alla mediazione della *traditio* e la sua giusta ermeneutica. Tanto che nella teologia contemporanea ha finito col prevalere un filone che «riduce il pensiero dell'unità di Dio alla *koinonia* o *pericoresi* dinamica delle tre divine persone: archiviando cosi troppo facilmente la lezione metafisica della grande tradizione» (p. 295). Si è con ciò trascurato anche il principio dell'unicità/unità di Dio, attestato dalla rivelazione biblica, e perciò non si è riusciti a ripensare l'unità di Dio a partire dalla sua Trinità[30].

L'icastica definizione di Tommaso delle persone divine come *relationes subsistentes*, per Coda, ha un duplice significato che bisogna ripensare:

29) Coda sviluppa dettagliatamente questo tema in altri scritti. Cf. ad es., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 80ss.

30) L'autore avverte, nei tentativi della linea teologica che va da K. Barth a K. Rahner, il pericolo di cadere in un moderno modalismo, che afferma il primato del Soggetto divino senza esprimere in forma adeguata l'alterità e la diversità delle Persone così come attestate dalla rivelazione. Circa l'approccio di von Balthasar, l'autore avverte che il teologo svizzero riesce a fondare l'essenza di Dio come *agápe*, ma fermandosi alla descrizione fenomenologica dell'evento delle processioni, senza approfondirne il significato ontologico (cf. pp. 292-295).

> «dice, da un lato, che Dio in quanto Dio sussiste sempre e solo nel modo della relazione, e cioè nella paradossale coincidenza di *esse-in* ed *esse-ad*, e con ciò, correlativamente, dice che ciascuna delle persone divine sussiste come relazione (alle altre). In questo modo la *relatio qua talis* dice l'essenza di Dio» (p. 296).

A suo giudizio, bisogna riprendere la riflessione da questo punto, tenendo conto delle suggestioni del pensiero personalistico e dialogico contemporaneo e collocandole radicalmente nella luce della rivelazione. L'autore punta lo sguardo, in particolare, verso il culmine pasquale della missione di Cristo, considerato come «evento della dedizione di sé reciproca e trinitaria delle tre divine persone» (*ibid*.) in un movimento che implica il coinvolgimento delle creature.

Coda giunge così a due conclusioni che restano significativamente aperte per il pensiero sull'unità di Dio. La prima è che «la relazione in Dio, essendo Dio per sé relazione e dunque Trinità, dice l'esser-uno di Dio, quando essa sia intesa, in conformità con la Rivelazione neotestamentaria, come relazione esprimentesi al tempo stesso nella reciprocità (Padre/Figlio) e nella terzietà (Spirito Santo)» (p. 297). Così che la *taxis* intradivina permette di identificare che l'essere uno di Dio *si esprime* (il "prima") e anche *è espresso* (il "dopo") nella/dalla Trinità delle persone. È questo un modello risolutivo per l'interpretazione di ogni relazione nel cammino verso l'incontro dei distinti, che tanto può dire al contesto culturale attuale. La seconda conclusione di Coda è che «una tale relazione è propriamente quella che il Nuovo Testamento esprime nella semantica dell'*agápe*» (*ibid*.). Alla luce dell'evento di Cristo, l'*agápe* parla «del dono di sé, della reciprocità e della terzietà e cioè del ritmo trinitario dell'amare, dell'essere amati e dell'essere così uno (essendo distinti e sempre aperti all'altro e al nuovo) nell'amore» (*ibid*.). La chiave di comprensione di questa gratuità è la *misura* della dedizione del Cristo *eis télos* (cf. *Gv* 13,1), la sua *kenosi* fino all'abbandono in croce: «espropriazione esaustiva di sé sino all'annichilamento nell'amore, da parte di ciascuno dei tre, perché l'altro sia» (p. 298). È questo il "roveto ardente" in cui brucia senza consumarsi l'esser uno di Dio in ciascuno: «così che, contemplando l'essere-Uno di Dio in ciascuno, si è con ciò stesso e al tempo stesso rinviati a contemplare l'essere-Uno di Dio negli altri. Senza che mai si possa del tutto e definitivamente afferrare il Mistero inesauribile così rivelato» (*ibid*.).

La conclusione di Coda è al tempo stesso ontologica e antropologica: l'unità di Dio si esprime nell'*agápe*, e quindi è apertura coinvolgente di sé, da parte di Dio, alla creazione. Per questo l'uomo trova nel mistero di Dio Trinità la luce definitiva della sua esistenza: «Dio è uno essendo *agápe*. Così che anche noi, sue creature, possiamo – secondo la preghiera di Gesù e nella partecipazione di questa stessa *agápe* – esser fatti, per grazia, uno nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, diventando così ciascuno pienamente se stesso secondo Dio» (*ibid*.).