

Teologia trinitaria

RICCARDO FERRI*

Per predicatori e fedeli preparare o ascoltare l'omelia della solennità della SS. Trinità risulta un impegno spesso impervio se non frustrante. Il termine "mistero", colto non tanto nella sua accezione patristica, quanto in quella comune di realtà occulta e impenetrabile, resta così alla fine l'unica parola accostata a "Trinità". Sembra quasi che l'impetosa osservazione fatta ormai più di cinquant'anni fa da Karl Rahner (non si può sorvolare «sul fatto che i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei "monoteisti" nella pratica della loro vita religiosa», Rahner 1967: 404) non riesca ad essere superata, nonostante la sempre più chiara coscienza della dimensione cristologica e pneumatologica della fede cristiana.

Una riflessione teologico-trinitaria, in particolare se svolta all'interno di un contesto accademico che vede coinvolti studenti appartenenti al tessuto vivo della comunità ecclesiale, impegnati nella catechesi e nei diversi ministeri oppure orientati verso l'insegnamento della religione cattolica, non può non tener conto di tale perdurante situazione e delle provocazioni da essa sollecitate. Per questo motivo, pur nella brevità richiesta per il presente contributo, si intende delineare un percorso articolato in quattro tappe, che parta dalla dimensione trinitaria della fede cristiana, si sviluppi attraverso una ricerca teologica ancorata alla storia della salvezza, seguendo un metodo che rispetti l'ineffabilità di Dio nella sua trascendenza e insieme la dinamica

*ferri@pul.va. Docente stabile di *Dogmatica I (Il mistero di Dio)* presso l'I.S.S.R. "Ecclesia Mater", Pontificia Università Lateranense, Roma. Ordinario di Teologia Trinitaria e Decano della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense; Prelato Segretario della Pontificia Accademia di Teologia.

della sua rivelazione, e giunga infine a una prospettiva in cui si colga la fecondità della fede trinitaria per una rinnovata concezione della realtà e della prassi.

1. *La riscoperta della dimensione trinitaria delle fede cristiana*

Qualsiasi riflessione su Dio Trinità è preceduta da ed è fondata sull'esperienza vitale della comunità ecclesiale, in cui il singolo fedele comincia il proprio percorso di vita cristiana col battesimo, amministrato nell'unico nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (*Mt 28,19*), lo continua sostenuto dall'eucaristia e dagli altri sacramenti, indirizzandosi verso quel compimento escatologico in cui parteciperà all'eterna comunione d'amore delle persone divine. Il ritmo trinitario della vita cristiana trova la propria espressione nel testo di *Gal 4,6*: «Che voi siete figli lo prova il fatto che Dio mandò nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio, il quale grida: "Abba! Padre!"»; grazie all'invio pasquale dello Spirito Santo, il credente è costituito figlio nel Figlio, al punto da poter rivolgersi al Padre con quel termine aramaico, *Abba*, così caro al Gesù terreno e così pregnante e ricco di intima familiarità. È in virtù del dono dello Spirito che il cristiano può avere in sé il pensiero (*nous*) di Cristo (*1Cor 2,16*) e così avere accesso alle profondità della vita divina:

Sta scritto: quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti 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 conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato (*1Cor 2,9-12*).

La conoscenza della Trinità è dunque preceduta dalla reale partecipazione alla vita della Trinità, che si concretizza in quel comandamento dell'amore con cui ci è chiesto di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e con tutta la forza» (*Mc 12,28*). Dunque, amare Dio non solo col centro del nostro essere (cuore), non solo con la nostra vita (anima), non solo con le nostre energie (forza), ma anche

con la nostra intelligenza (*dianoia*)¹. È questo il compito della riflessione teologica, non un arido e compiaciuto esercizio intellettuale, ma l'approfondimento speculativo della rivelazione di Dio in Cristo, con un'intelligenza "battezzata" nella morte e risurrezione di lui.

2. *La storia della salvezza punto di partenza della ricerca teologica*

La partecipazione del credente alla vita trinitaria è resa possibile dal dono pasquale dello Spirito Santo, frutto della comunicazione che Dio ha fatto di se stesso nella storia della salvezza culminante nell'evento di Gesù Cristo (*Dei Verbum* 2-4). La riflessione teologica (e quindi metodica, critica e sistematica) sulla Trinità non potrà che essere saldamente ancorata a tale intrinseco dinamismo della rivelazione divina, non per ridursi a mera ricognizione storica di tale autocomunicazione, ma per cogliere in essa l'identità di Dio quale è in se stesso.

Di conseguenza, quali sono i tre nomi divini che intervengono nell'economia della salvezza, tali sono pure nella teologia cioè [...] nella scienza che noi abbiamo della vita eterna di Dio. Per noi, questa economia della salvezza è la sorgente unica e definitiva di ogni conoscenza circa il mistero della Trinità. L'elaborazione della dottrina trinitaria ha il suo punto di partenza nell'economia della salvezza (CTI 1982: 423).

Dopo che nella Modernità la dottrina trinitaria si è ridotta a una considerazione astratta delle caratteristiche e proprietà delle persone divine e del loro rapporto con l'unica essenza (previamente stabilita nel trattato *De Deo Uno*), col conseguente isolamento del trattato *De Deo Trino* rispetto all'insieme dell'esposizione teologica (il cosiddetto "esilio della Trinità"; cfr. Forte 1985: 13-17) e la sua corrispondente irrilevanza pratica per la vita del cristiano, la riscoperta novecentesca delle fonti bibliche e patristiche ha spinto autorevoli teologi a riconsiderare l'economia della salvezza centrata in Cristo come luogo originario per la conoscenza della Trinità. Come noto, l'autore che con più vigore e rigore ha sottolineato la necessità di una riflessione trinitaria che non parta da ipotesi irreali ma dalla concretezza dell'evento di Gesù Cristo è stato Karl Rahner col suo *Grundaxiom*: «La

¹ Cfr. Coda 2011: 13.

Trinità “economica” è la Trinità “immanente” e viceversa» (Rahner 1967:414).

Al di là dei limiti ampiamente evidenziati da molti autori per la seconda parte della formula², resta indicativo quanto espresso dalla Commissione Teologica Internazionale: «L’assioma fondamentale della teologia odierna si esprime molto correttamente nella formulazione seguente: la Trinità che si manifesta nell’economia della salvezza è la Trinità immanente; è la Trinità immanente che si comunica liberamente e a titolo gratuito nell’economia della salvezza» (CTI 1982: 424).

Ciò significa che non è possibile pretendere di giungere a cogliere l’identità più intima di Dio, l’eterno dinamismo di dedizione interpersonale della vita divina, se non partendo dalla libera e gratuita comunicazione della Trinità nella storia della salvezza. È, dunque, metodologicamente necessario ripercorrere le varie tappe con cui Dio, a partire dall’esperienza di Abramo, ha manifestato se stesso entrando in relazione coi destinatari da lui di volta in volta costituiti (Mosè, i profeti, il popolo dell’alleanza), per giungere infine ad accogliere l’invio del Figlio che nello Spirito ha svelato il volto del Padre. Nell’evento pasquale viene così rivelato il segreto delle profondità di Dio e cioè che «Dio è *agape*» (1Gv 4,8).

In questo si è manifestato l’amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui. In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati (1Gv 4,9).

L’amore che è il Padre (*ho theos*: cfr. Rahner 1960) si riconosce perciò nel fatto che egli ha inviato nel e per il mondo il Figlio unigenito e tale *agape* si fa presente agli uomini per mezzo dello Spirito Santo: «In questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha donato il suo Spirito» (1Gv 4,13; cfr. Coda 1994). Dunque, Dio non solo agisce misericordiosamente e amorevolmente nei confronti dell’umanità (come già evidente nell’Antico Testamento), ma in tale agire ha comunicato ciò che “è” in se stesso, la sua identità più intima e profonda, il suo essere dedizione assoluta e incondizionata di amore, *communio personarum*. Allora, se da una parte

² Per la ricezione critica del *Grundaxiom* rahneriano, cfr. Ladaria 2012: 40-60.

l'agire trinitario di Dio nella storia della salvezza ci conduce a conoscere e contemplare l'essere trinitario di Dio nella sua vita immanente, dall'altra, la Trinità immanente è il presupposto della Trinità economica: nella vita intima di Dio troviamo il fondamento trascendente, la condizione di possibilità di quanto Dio ha compiuto liberamente e gratuitamente nella storia della salvezza (cfr. CTI 1982: 427). La considerazione dell'economia salvifica ci consente allora di giungere alla conoscenza della Trinità in se stessa; ma la contemplazione di questa ci permette di riconsiderare tutta l'opera di Dio *ad extra*, dalla creazione, all'alleanza, alla Pasqua di Cristo, e in prospettiva fino all'*eschaton*, alla luce dell'identità trinitaria di Dio (cfr. Lafont 1969: 229 ss). Viene così superata la pernicioso separazione moderna dei due trattati teologici *De Deo Uno* e *De Deo Trino* (i quali presupponevano, almeno logicamente, la "priorità" dell'unità rispetto alla Trinità) e, insieme, anche il limite di alcune proposte contemporanee (fondate su un approccio di tipo pericoretico o comunionale), che rischiano di postulare una certa "priorità" della Trinità sull'unità. Unità e Trinità sono invece co-implicate nella circolarità individuata tra Trinità economica e Trinità immanente, sulla quale trova fondamento l'illustrazione teologica di quanto contenuto nella rivelazione e attestato nella Scrittura.

3. *Il metodo teologico-trinitario: tra remotio e revelatio*

Accostarsi con l'intelligenza a Colui che è al di là di ogni limite, parlare di Colui che oltrepassa ogni linguaggio, richiede innanzitutto la consapevolezza della finitezza dell'umano pensare, per evitare il rischio prometeico di spingersi oltre quella e per tentare, al contrario, di avvicinarsi contemplativamente a Colui che mai potrà essere afferrato e carpito. Agostino d'Ippona afferma più volte nel suo *De Trinitate* che Dio-Trinità è più vero di quanto possa essere pensato e ancora più vero di quanto possa essere espresso (cfr. *De Trinitate*, 7, 4, 7; 5, 1, 1)³. Ciò significa che il nostro linguaggio non riesce a esprimere fino in fondo ciò che viene pensato di Dio e, a sua volta, ciò che viene pensato non potrà mai raggiungere ciò che Dio è; in altre parole, tratte di nuovo da Agostino, «*si comprehendis, non est Deus*»

³ I testi di Agostino sono tratti dalla *Nuova Biblioteca Agostiniana*, Città Nuova, Roma 1965.

(*Sermo* 117, 3, 5): se si cerca di avere una conoscenza comprensiva, misurante e calcolante di Dio, se si cerca di costringerlo dentro categorie e schemi troppo umani, il risultato non consisterà in altro che in un *idolo* creato e plasmato a immagine e somiglianza dell'uomo. Le parole sarcastiche di Senofane di Colofone (i vari popoli rappresentano gli dei con le proprie sembianze, tanto che se anche buoi e cavalli potessero fare altrettanto, gli uni raffigurerebbero gli dei come buoi e gli altri come cavalli), con cui si apre la lunga storia del pensiero filosofico, restano un ammonimento salutare e sempre attuale anche per la teologia, al fine di evitare ogni ingenuo antropomorfismo; l'amara esperienza del vitello d'oro, con la quale il popolo d'Israele ha preteso di identificare in una statua (un "questo qui") il Dio che lo ha liberato dall'Egitto (*Es* 32), costituisce un ulteriore monito a sottrarsi a ogni forma di idolatria. Il gesto di Mosè, che si toglie i sandali di fronte al rovetto ardente (*Es* 3,5), quel segno nel quale Dio si rivela come YHWH, come l'«Io sono colui che sono» (*Es* 3,14), è invece un invito all'umiltà nel momento in cui, in ogni luogo e in ogni tempo, si accoglie la manifestazione di Colui il cui volto nessuno può vedere e rimanere vivo (*Es* 33,20).

Dunque il primo impegno dell'opera teologica, più che dare risposte a domande rimaste inevase in altri ambiti del sapere, consiste in un'istanza regolativa, in una purificazione del pensiero, che viene spinto a indagare il *quomodo non sit*, piuttosto che il *quomodo sit* di Dio (*S. Th.* I, q. 1, a. 1).

Seguendo Tommaso d'Aquino, infatti, si può rilevare che, nell'ordinario modo di procedere della conoscenza umana, dopo aver constatato l'esistenza di qualcosa (*an sit*), se ne ricerca il *quomodo sit*, ossia le proprietà che la qualificano, per giungere infine a coglierne il *quid sit*, cioè le sue proprietà essenziali (*S. Th.* I, q. 3, prol: «Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciamus de eo quid sit»). Il discorso su Dio, tuttavia, ha una sua peculiarità, in quanto di Lui, come già premesso ed evidenziato dai risultati delle *quinque viae* (cfr. *S. Th.* I, q. 2), non è possibile conoscere in questa vita il *quid est*⁴.

Il *quomodo* di Dio può dunque essere attinto solo in forma negativa; e per riflettere su come Dio non è, il metodo proposto è esplicitamente quello

⁴ Molti sono i passi della *Summa* in cui viene affermata l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio in questa vita: cfr. *S. Th.* I, q. 2, a. 1; q. 3, aa.3-5; q. 8, a. 1; q. 12, aa. 1-13; q. 88, aa. 2-3; II-II, q. 8, a. 7.

della *via remotionis*: si tratta di negare a Dio tutto ciò che, presente nelle creature, non conviene a Lui, in quanto trascendente principio e fine di ogni cosa; il risultato è arrivare ad affermare di Dio le perfezioni corrispondenti a ciò che è negato, sebbene esse siano totalmente altre rispetto a quelle proprie delle realtà create (cfr. Coda 2014).

Ciò non conduce tuttavia a un apofatismo totale: pur avendo come riferimento l'insegnamento dei grandi maestri del periodo patristico (Dionigi Areopagita, Giovanni Damasceno), i quali hanno sottolineato l'inconoscibilità di Dio, Tommaso tuttavia non ne esclude in assoluto la conoscenza, purché tale conoscenza non sia intesa come comprensione intellettuale dell'essenza divina⁵. Di conseguenza,

noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte, e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di quanto è causato da lui, e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualcosa, ma perché tutte le supera⁶.

D'altra parte, il Dio trascendente, che nessuno ha mai visto, né potrà mai conoscere (almeno *in statu viae*) nel suo *quid est*, ci si è reso accessibile nell'umanità assunta dal Figlio unigenito: «Dio nessuno l'ha mai visto; il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (*Gv* 1,18). Dunque, fermo restando il limite dell'incomprensibilità, in questa vita, dell'essenza divina, la conoscenza di Dio in virtù della rivelazione compiuta dal e nel Figlio, attraverso la testimonianza della comunità apostolica e degli agiografi, apre la strada a quella *remotio obscuritatis* che raggiungerà la sua pienezza nella *visio beatifica*⁷. In questo modo vengono poste le premesse per una riconsiderazione dell'Essere divino che, dopo essere stato avvicinato in modo negativo, quanto alla sua essenza, può essere accolto e indagato nella distinzione personale manifestata all'uomo grazie

⁵ Secondo questo senso di "comprensione" (ciò che è afferrato intellettualmente dal comprendente), Dio infinito non può essere racchiuso da un'intelligenza finita (*S. Th.* I, q. 12, a. 7); c'è però un altro senso di "comprensione", ed è quello proprio dei beati, inteso come il raggiungere ciò a cui si tende, unendosi a Colui che è desiderato.

⁶ *S. Th.* I, q. 12, a. 12: «Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit».

⁷ *S. Th.* II-II, q. 171, a. 1, ad 4; q. 174, a. 4; q. 175, a. 3. Cfr. Sarmenghi 2021.

alla rivelazione di Cristo. La conoscenza non comprensiva del *quomodo sit* o meglio *non sit* di Dio offre le condizioni preliminari per la ricezione e illustrazione del culmine dell'autocomunicazione divina, laddove il Figlio inviato dal Padre mostra nello Spirito come l'unica vita divina si attui nell'eterno circolo d'amore delle persone trinitarie.

Resta comunque fermo il principio che l'ermeneutica dei termini rivelati, sia per quanto riguarda l'unità divina, sia per quanto riguarda la Trinità delle persone, non può che seguire la norma analogica indicata dal Concilio Lateranense IV: «tra il creatore e la creatura per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» («Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior dissimilitudo notanda», DS 1995, 806). Lo scarto tra il significato di qualsiasi parola nella sua referenza creaturale e quello nella sua referenza divino-trinitaria implica un'attenta opera di trasposizione semantica, che eviti il rischio di riferire a Dio quanto appartiene invece unicamente alla creatura.

4. *Dalla teologia trinitaria all'ontologia trinitaria*

La riflessione teologica sulla rivelazione trinitaria ha accompagnato la storia bimillenaria del cristianesimo. La comunità cristiana ha progressivamente illustrato quanto testimoniato dalla Tradizione e attestato nella Scrittura, attraverso il contributo dei suoi membri più illustri, nel dialogo con la cultura coeva e nel confronto con quelle interpretazioni riconosciute come riduttive o errate. Punti di non ritorno in quest'opera di definizione della fede sono state le formulazioni dogmatiche dei concili ecumenici e del magistero ecclesiale. Grazie al lavoro di approfondimento dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali è stata elaborata una serie di categorie servite non solo per esprimere quanto rivelato circa l'identità trinitaria di Dio, ma anche per riconsiderare, alla luce dell'archetipo divino, la realtà dell'uomo e del mondo. La dottrina trinitaria ha manifestato tutta la sua fecondità quando, da una parte, ha impiegato concetti e termini tratti dell'esperienza umana per esprimere analogicamente il mistero ineffabile di Dio e, dall'altra, ha colto nel referente trinitario dei medesimi il fondamento per una più penetrante comprensione dell'essere creato.

Prendiamo in considerazione, a titolo esemplificativo, solo alcuni dei casi più emblematici (cfr. Ferri 2020).

Innanzitutto l'idea di persona, che proprio in ambito trinitario assume una consistenza ontologica pressoché assente in alcuni dei termini che nell'Antichità la designavano (si pensi al greco *prosōpon* e al latino *persona*) o che perde gradualmente quella dimensione emanazionista (e dunque subordinazionista) che caratterizzava invece quello più metafisico di *hypostasis*: nell'unità dell'essenza divina, "persona" indica la distinta sussistenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Progressivamente, poi, attraverso la mediazione cristologica, il vocabolo trova un suo utilizzo anche a livello antropologico (fino a giungere alla celebre definizione di Boezio: «sostanza individuale di natura razionale», *Contra Eutychem et Nestorium*, III,1-6). Una volta individuata nell'uomo una, seppur debole, analogia con la Trinità, le strutture e caratteristiche della persona umana sono state utilizzate come strumento ermeneutico per una più profonda intelligenza dell'essere persona in Dio: è quanto avviene con le triadi che Agostino rintraccia nell'animo umano e che diventano *similitudines* per illustrare la distinzione nell'unità delle persone divine (*De Trinitate*, 9-14). Si tratta di un approccio intra-soggettivo che, a livello trinitario, sarà approfondito e rigorizzato nel Medioevo, ma che troverà una ripresa a livello antropologico nella Modernità, per lo sviluppo dell'idea di soggetto.

Lo stesso Agostino, però, introduce un altro modello, non più intra- ma inter-soggettivo, tratto dal dinamismo dell'amore, il quale implica sempre tre elementi: colui che ama, colui che è amato e il vincolo che li lega. Tale modello, intuito e presentato, ma non sviluppato, in *De Trinitate*, 8 e 15, viene ripreso nel Medioevo e riformulato in modo originale da Riccardo di San Vittore (nel suo *De Trinitate*), aggiungendo ai due reciproci referenti dell'*amor mutuus* il *condilectus*, colui che è vicendevolmente amato da coloro che si amano. Si tratta di un paradigma che ha incontrato grande accoglienza nella Contemporaneità, sia a livello antropologico, sia a livello trinitario. Prima di prenderlo in considerazione, vogliamo però soffermarci su alcuni ulteriori concetti connessi, sin dall'epoca patristica, all'idea di persona trinitaria.

Si tratta in primo luogo di una concezione di alterità non più estrinseca e inferiore rispetto all'unità (come nel platonismo) ma co-implicata insieme a quella. Quando Agostino, all'inizio del *De Trinitate*, formula in modo originale la fede cattolica nella Trinità, afferma che Padre, Figlio e Spirito

Santo sono un solo Dio nell'unità della medesima sostanza, sebbene il Padre non sia il Figlio, il Figlio non sia il Padre e lo Spirito Santo non sia né il Padre, né il Figlio⁸.

Tale modo di esprimersi nasconde una novità dirompente rispetto alla metafisica platonica, in cui l'Uno, in quanto Uno, non ammette alcuna diversità e alterità. L'accoglienza della rivelazione cristiana permette invece ad Agostino di affermare che Padre, Figlio e Spirito Santo sono uno, in quanto sono l'unico Dio, ma nello stesso tempo sono distinti l'uno dall'altro⁹.

Per approfondire speculativamente in che cosa consista tale alterità e distinzione i Padri Cappadoci in Oriente e Agostino in Occidente introducono in teologia la categoria di relazione, che verrà gradualmente a identificarsi con quella di persona divina, fino a giungere a coincidere con essa, come avviene nella celebre formulazione di Tommaso d'Aquino, secondo cui la persona divina è "relazione sussistente"¹⁰. La relazione perde, in ambito trinitario, quella dimensione di accidentalità che la connotava nel quadro categoriale aristotelico e acquisisce una densità ontologica equipollente a quella della sostanza¹¹. Ciò significa che, oltre al suo fondamentale carattere di *esse ad* (indicante qualcosa rivolto verso l'altro, in rapporto a qualcos'altro), la relazione viene ad assumere chiaramente anche un suo peculiare *esse in*.

L'impulso venuto dalla riflessione trinitaria ha trovato il suo corrispettivo sul piano antropologico: nel Novecento ci si sofferma infatti sulla dimensione relazionale della persona umana di cui viene sottolineato

⁸ *De Trinitate*, 1,4,7: «Pater et Filius et Spiritus Sanctus *unius eiusdemque substantiae* inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque *non sint tres dii sed unus Deus*, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque *a Patre* sit *genitus*, et ideo *Pater non sit* qui *Filius* est; *Spiritusque Sanctus* nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem».

⁹ «Per comprendere la novità di quest'affermazione, bisogna rifarsi a un testo decisivo per la filosofia antica: un dialogo dell'ultimo Platone, il *Parmenide*, il dialogo dell'Uno, l'*en*. In esso, Platone mostra che l'Uno, in se stesso, per essere uno, non conosce distinzione e alterità. L'Uno è uno, quindi non c'è altro che non sia l'Uno. Agostino, partendo dalla rivelazione, per cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono uno, perché sono la stessa sostanza, ma allo stesso tempo sono diversi, sono altri l'uno dall'altro, per affermare questa verità nega l'identità a livello personale dei tre. Introduce cioè il "non" della distinzione dentro la predicazione dell'Uno» (Coda 2008: 116-117).

¹⁰ *S. Th.* I, q. 29, a. 4: «Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem».

¹¹ Passaggio, comunque, già iniziato con la riflessione agostiniana, cfr. Ratzinger 1969: 140-141.

l'aspetto "dialogico" e "trialogico" (cfr. Cicchese-Chimirri 2016). Se non c'è "io" senza "tu", né "tu" senza "io", la loro relazione può avvenire solo grazie a un "terzo", che può essere inteso come "mezzo" o come frutto della relazione oppure (integrando insieme i due sensi) come «termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità» (Coda 2011: 566).

I guadagni raggiunti in ambito antropologico hanno avuto, a loro volta, una ricaduta a livello trinitario, intrecciandosi con la centralità data nella seconda metà del Novecento alla presentazione giovannea di Dio come *agape* (1Gv 4,8). Se Dio è *agape*, la sua unità non è quella del monolite ma unità relazionale d'amore, *communio personarum*, in una reciprocità che supera la chiusura del mutuo rapporto e si realizza attraverso un vincolo partecipativo che implica il fare spazio in sé all'altro da sé in un terzo che custodisce l'alterità e la apre alla comunione.

La categoria di comunione, che riprende e sviluppa quella patristica di pericoreasi, ma in una più stretta correlazione con la cristologia, l'ecclesiologia, la dottrina del peccato e della grazia, diventa così decisiva per esprimere insieme unità e alterità, identità e differenza, al punto da poter essere considerata una delle cifre più caratteristiche della teologia contemporanea (cfr. Ferri 2015).

Dal percorso appena accennato risulta evidente innanzitutto la prospettiva transdisciplinare in cui le nozioni a cui si è fatto riferimento si sono sviluppate e progressivamente definite: il loro passaggio attraverso molteplici approcci epistemologici ed orientamenti metodologici ha dato luogo a progressivi trasferimenti di significato e a nuove e spesso inattese valenze dei termini¹².

In secondo luogo, appare chiaro che la rivelazione trinitaria dell'unico Dio comunicatosi in Cristo ha dischiuso nuove possibilità di comprensione della realtà: è il campo aperto dell'ontologia trinitaria, la quale si impegna, in dialogo coi diversi ambiti del sapere, a un'indagine non solo su Dio, ma anche sull'uomo e la sua prassi, sul mondo, sull'essere, nell'orizzonte di quella relazionalità, reciprocità e comunione che la rivelazione trinitaria ha

¹² Significativa la sollecitazione all'uso di un metodo transdisciplinare venuta da Papa Francesco nella Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, promulgata l'8 dicembre 2017 (*Proemio*, 4).

manifestato e offerto all'esperienza e alla riflessione umana (cfr. Coda-Curi-Donà-Maspero 2021).

Bibliografia

Cicchese, Gennaro – Chimirri, Giovanni

- (2016) *Persona al centro. Manuale di antropologia filosofica e lineamenti di etica fondamentale*, Mimesis, Milano.

Ciola, Nicola

- (1996) *Teologia Trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Dehoniane, Bologna.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI)

- (1982) *Teologia, Cristologia, Antropologia*, LEV, Città del Vaticano.

Coda, Piero

- (1994) *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma.
- (2008) *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma.
- (2011) *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma.
- (2014) *Contemplare e condividere la luce di Dio. La missione della teologia in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma.

Denzinger, Heinrich - Schönmetzer, Adolf (DS)

- (1995) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna.

Ferri, Riccardo

- (2015) *Essere e comunione. A confronto con la prospettiva teologico-trinitaria di G. Greshake*, Lateran University Press, Città del Vaticano.
- (2020) *Persona e relazione. Un percorso storico-ermeneutico*, Lateran University Press, Città del Vaticano.

Forte, Bruno

- (1985) *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Paoline, Roma.

Gisbert, Greshake

- (1997) *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg, [trad. it. *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000].

Kasper, Walter

- (1995) *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995⁵, [trad. it. *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2008⁸].

Ladaria, Luis F.

- (2012) *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

Lafont, Ghislain

- (1969) *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Cerf, Paris.

Lieggi, Jean Paul

- (2019) *Teologia trinitaria*, Dehoniane, Bologna.

Rahner, Karl

- (1960) *Theos im Neuen Testament, in Schriften zur Theologie, I*, Benziger, Einsiedeln [trad. it. *Theos nel Nuovo Testamento, in Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965].

- (1967) *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in J. Feiner – M. Löhrer (hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. II. Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger Verlag, Einsiedeln [trad. it. *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, II/1, Queriniana, Brescia 1969].

Ratzinger, Joseph

- (1968) *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel Verlag, München 1968 [trad. it. *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969].

Sarmenghi, Anna

- (2021) *Rimuovere l'oscurità. Conoscenza e amore nella Somma Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma.

Staglianò, Antonio

- (1996) *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Dehoniane, Bologna.