

Kallistos Ware

La rivelazione della persona

dall'individuo alla comunione

“È il tempo quando fiorisce il tiglio”



Indice

Prefazione (Marko I. Rupnik).....	xi
1. “A immagine e somiglianza”:	
L’unicità della persona umana.....	1
<i>Di me ce n’è uno solo</i>	1
<i>Il significato dell’immagine: la relazione</i>	5
<i>Il significato dell’immagine: la crescita</i>	10
<i>Il significato dell’immagine: la coscienza di sé</i>	13
<i>Il significato dell’immagine: la libertà</i>	17
<i>Le due tasche</i>	19
2. La persona umana come icona della Trinità	21
“Uno-in-tre”: fa qualche differenza?.....	21
<i>Dio come comunione</i>	23
<i>La dottrina “sociale” e le sue critiche</i>	30
<i>La persona umana come comunione</i>	36
<i>La teologia trinitaria in linee e colori</i>	40
<i>Amore sacrificale</i>	42
3. L’unità della persona umana	
secondo i padri greci	45
<i>La persona come mistero</i>	45
<i>Microcosmo</i>	49
<i>Mediatore</i>	50
<i>Mikrotheos</i>	54
<i>Un’unità indivisa</i>	57
<i>L’unità relazionale</i>	58

4. Tempo: prigione o cammino della libertà?	60	<i>Solidarietà</i>	135
<i>Cerchio, linea, spirale</i>	60	<i>Una vocazione universale</i>	139
<i>Nemico o amico?</i>	63	<i>La radiosa tristezza</i>	144
<i>Bisecando il mondo del tempo</i>	64	8. Il valore della creazione materiale	145
<i>Il tempo come libertà di amare</i>	67	<i>Il mondo come sacramento e l'uomo</i>	
<i>Senza senso, non c'è tempo</i>	71	<i>come sommo sacerdote e mediatore</i>	146
5. È possibile sperare la salvezza per tutti?		<i>La caduta e la nuova creazione</i>	151
Origene, san Gregorio di Nissa e Isacco il Siro ...	73	<i>L'uomo creatore: tre esempi</i>	157
“ <i>L'amore non potrebbe sopportarlo</i> ”.....	73	<i>Adamo in paradiso e</i>	
<i>Due filoni della Scrittura</i>	76	“ <i>gli sporchi meccanismi di questo mondo</i> ”.....	160
<i>Dio, il medico cosmico</i>	78	9. “Il mio alleato e il mio nemico”:	
<i>Un universalista non condannato</i>	87	il corpo nella cristianità greca	161
<i>Le sofferenze dell'amore</i>	88	“ <i>Che mistero è mai in me?</i> ”	161
<i>Amore e libertà</i>	93	“ <i>Persino il seme è santo</i> ”	168
<i>In favore della speranza universale</i>	94	“ <i>Un abisso profondo</i> ”:	
<i>Contro una speranza universale</i>	96	<i>il cuore come centro unificante</i>	175
6. Salvezza e theōsis nella teologia ortodossa	100	<i>La fisicità della liturgia</i>	177
<i>La domanda fondamentale</i>	100	10. La trasfigurazione del corpo	187
<i>La salvezza come realtà personale</i>	102	<i>Serafino e Motovilov</i>	187
<i>La salvezza come partecipazione</i>	103	<i>Glorificate Dio con il vostro corpo</i>	193
<i>I due principi della salvezza</i>	108	<i>Resurrectionis ultimae gloria</i>	201
<i>Natura umana caduta o non caduta?</i>	110	<i>Escatologia inaugurata</i>	203
<i>L'unione con le energie divine</i>	116	<i>Trasfigurazione cosmica</i>	204
<i>La natività di tutta la razza umana</i>	120		
<i>Grazia e volontà libera</i>	122		
<i>La salvezza come realtà ecclesiale e cosmica</i>	125		
7. Il seme della Chiesa:			
il martirio come vocazione universale.....	128		
<i>Il Trionfo dell'ortodossia</i>	128		
<i>L'esperienza di Iulia de Beausobre</i>	130		
<i>L'accettazione volontaria</i>	131		

2. LA PERSONA UMANA COME ICONA DELLA TRINITÀ¹

*“Crea una breccia nel mio cuore,
o Dio uno e in tre persone”*

John Donne

“Uno-in-tre”: fa qualche differenza?

All'incirca venti anni fa, apparve una smilza pubblicazione dal titolo *La guida per il buon tè*. Descriveva i luoghi – dal Ritz ai buchi dell'East End – in cui veniva servita una buona tazza di tè. Tra gli altri locali l'autore, Jonathan Routh, aveva visitato il *Surrey Room Restaurant* alla Stazione di Waterloo, dove a quel tempo – ora, purtroppo, tutto è cambiato – si poteva prendere un tè servito al tavolo da una cameriera in uniforme con tovaglia e tovaglioli di lino. “Non appena entrai”, annota l'autore, “mi venne incontro una signora che chiese: ‘È solo?’, cosa che trovai difficile negare, pertanto mi accompagnò ad un tavolo da uno”. A tempo debito gli furono portati tè, toast, pane e burro, marmellata e “un assaggio di torta alla frutta”. “Consumai tutto mentre ponderavo la sua domanda iniziale [...]”. Avrà avuto l'abitudine di ricever visite da persone che all'improvviso

¹ Titolo originale “The Human Person as an Icon of the Trinity”, *Sobornost* n.s. 8/2 (1986), 6-23.

dichiaravano di essere tre-in-uno e uno-in-tre e chiedevano tavoli piú grandi?”.²

Cosa dovremmo fare delle riflessioni di Jonathan Routh al *Surrey Room Restaurant*? “Tre-in-uno e uno-in-tre”: è solo un rebus, un enigma teologico, oppure qualcosa che incide radicalmente su tutta la nostra esperienza religiosa? Che differenza fa davvero per noi cristiani il fatto che, diversamente dagli ebrei e dai musulmani, non siamo semplicemente monoteisti, e neppure politeisti, ma vediamo in Dio sia una completa unità che un’autentica diversità personale? Commentando l’attuale disinteresse nei confronti della Trinità in occidente, Karl Rahner non esagera quando osserva:

I cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, sono quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l’affermazione che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata.³

Karen Blixen ha chiamato la Trinità “la piú mortalmente noiosa di tutte le compagnie maschili”.⁴ Non è vero che troppo spesso i cristiani considerano la dottrina della Trinità una complicazione imbarazzante, inutile e senza importanza?

Eppure non dovrebbe essere cosí. Ciascuno di noi dovrebbe essere in grado di percepire che la dottrina della Trinità ha qualcosa a che fare direttamente *con me*, che ha conseguenze pratiche per la *mia* persona. Non molto tempo fa ho ascoltato ad Oxford una conferenza tenuta da un amico egiziano, il dott. George Bebawi, in cui leggeva degli estratti da un manoscritto copto del XIII secolo in suo possesso. Queste parole di un autore anonimo rimangono impresse nella mia memoria: “La vita inizia con la Trinità, e il suo fine e il suo scopo è la Trinità”. La vita inizia con la Trinità – con il battesimo

2 *The Good Cuppa Guide: Where to Have Tea in London*, blended by Jonathan Routh, milked and sugared by John Glashan, London: Wolf Publishing Co., 1966, 38.

3 K. Rahner, *La Trinità*, tr. it. (or. ted. Einsiedeln-Köln: Benzinger Verlag, 1967 [vol. 2 di *Mysterium Salutis*]), Brescia: Queriniana, 1998, 21.

4 Clara Svendsen, *Notater om Karen Blixen*, Copenhagen: Gyldendal, 1974, 16.

nel triplice nome. Il suo fine e scopo è la Trinità – nei cieli con le Tre Persone eterne. Eppure, quanti di noi possono sinceramente affermare che la Trinità significa davvero per noi nientemeno che questo – il nostro inizio e fondamento, la nostra speranza finale, il centro della nostra vita?

A buon diritto parliamo del mistero della santa Trinità, intendendo con ciò che la Trinità non è semplicemente una teoria speculativa da analizzare con il raziocinio; è piuttosto una presenza viva di cui facciamo esperienza nella nostra preghiera, il Dio personale davanti al quale stiamo in adorazione. Il miglior approccio alla Trinità è attraverso la dossologia e il silenzio. Secondo le parole di Vladimir Lossky, “Il dogma trinitario è la croce del pensiero umano [...]. Nessuna speculazione filosofica ha mai potuto innalzarsi fino al mistero della Santa Trinità”.⁵ Eppure, allo stesso tempo, come ci ricorda Dom Illtyd Trethowan, “un ‘mistero’, nel senso teologico proprio, è qualcosa di rivelato alla nostra comprensione [...] ma che non comprendiamo mai *in modo esaustivo*, poiché esso conduce nell’oscurità di Dio”.⁶ Poiché, dunque, la Trinità come “mistero” è “rivelata alla nostra comprensione”, cerchiamo per quanto possibile di esplorare il suo significato. Questo si può fare a due livelli strettamente legati. Che cosa mi dice la dottrina della Trinità su Dio? E cosa mi dice su me stesso, sul mio essere persona umana? Può esserci di aiuto immaginare due cerchi: il cerchio eterno e il cerchio allargato.

Dio come comunione

Il nostro punto di partenza in ogni discussione sulla Trinità deve sempre essere la storia della salvezza, il movimento all’interno del tempo dell’auto-rivelazione di Dio. Dio, infatti, non è un’astrazione, ma si rivela in modi specifici e in particolari momenti, attraverso

5 V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’oriente*, 60.

6 Illtyd Trethowan, *Mysticism and Theology: An Essay in Christian Metaphysics*, London: G. Chapman, 1975, 65.

una serie di incontri con certi uomini e certe donne. In questa serie di incontri c'è una graduale evoluzione, con tre stadi di sviluppo. Al primo stadio, afferma san Gregorio di Nazianzo in un celebre passo, “l'Antico Testamento annunziò chiaramente il Padre, il Figlio più oscuramente”, attraverso tipi e profezie. Al secondo stadio, il Nuovo Testamento “dichiarò l'esistenza del Figlio” in modo chiaro ed esplicito, ma non ha fatto niente più che far “intravedere la divinità dello Spirito”. Al terzo ed ultimo stadio, l'era della Chiesa, il periodo in cui viviamo adesso, “lo Spirito vive tra noi, e ci offre una manifestazione più chiara di se stesso”. Anticipando le idee moderne sullo sviluppo del dogma, san Gregorio conclude: “Tu vedi delle illuminazioni che ci rischiarano parzialmente, e tu vedi l'ordine della teologia, che è preferibile che noi osserviamo, senza rivelarlo improvvisamente, ma senza nemmeno celarlo fino alla fine”. In questo modo, “con avanzamenti e progressi”, l'umanità procede “di gloria in gloria”.⁷

Pur accettando come normativo questo approccio biblico e storico, allo stesso tempo è necessario per noi andare anche oltre. Qual è la “logica interna” della dottrina della Trinità, la sua coerenza, la sua ispirazione di fondo, e quali sono le sue implicazioni morali e spirituali? L'approccio storico ci rivela che Dio è tre persone, ma non dice in sé il perché. Una risposta a quest'ultima domanda – per quanto una risposta sia possibile – è offerta da un altro approccio alla Trinità, che integra quello storico senza sostituirlo. È un modo che si trova sia nel cristianesimo orientale che occidentale, e che consiste nel pensare a Dio in termini di amore reciproco. Nella mia personale ricerca sulla Trinità, soprattutto tre autori – uno greco e due latini –, mi hanno aiutato a riconoscere il valore di questo approccio.

Il primo dei tre in termini di tempo è san Basilio il Grande. Nella sua opera *Sullo Spirito Santo*, il suo termine chiave è la parola *koinōnia*, “comunione” o “comunità”. Dove sant'Atanasio parla dell'unità di Dio principalmente in termini di sostanza o essenza, accordando un significato centrale alla parola *homoousios*, “consustanziale”,

⁷ Orazione XXXI (Orazione teologica V), *Sullo Spirito Santo*, §§ 26-27 (PG 36, 161C-164B), tr. it. 771-3.

Basilio e gli altri cappadoci preferiscono esprimere l'unità di Dio in termini di comunione tra le tre *hypostaseis* o persone. “L'unità [di Dio]”, scrive san Basilio, “consiste nella comunione [*koinōnia*] della divinità”.⁸ La nozione di *koinōnia* trinitaria è altrettanto sottolineata da san Gregorio di Nissa:

Nella natura creatrice di vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non c'è divisione, ma solo una continua e inseparabile comunione [*koinōnia*] tra di loro [...]. Non è possibile pensare qualsiasi tipo di separazione o divisione, in modo tale che si possa pensare il Figlio senza il Padre, o separare lo Spirito dal Figlio; ma ci sono tra di loro una comunione [*koinōnia*] e una distinzione ineffabili e inconcepibili.⁹

Qui c'è, allora, un primo indizio verso il significato profondo della dottrina della Trinità. È un modo di dire che Dio è comunione o comunità. Dio è “sociale”, “conciliare”; c'è qualcosa in Lui che corrisponde alla nozione di *sobornost'*.

Ho trovato un secondo indizio nel *De Trinitate* di sant'Agostino di Ippona. A prima vista, il suo approccio alla Trinità sembra molto diverso da quello dei Cappadoci. Mentre Basilio fonda la sua dottrina dell'unità divina sulle tre persone nella loro reciproca *koinōnia*, Agostino la fonda sull'essenza condivisa: “La divinità [...] è la stessa unità della Trinità”.¹⁰ I Cappadoci immaginano la Trinità sull'analogia di tre uomini in relazione tra di loro; e, anche se sono attenti a sottolineare i limiti di questo “modello” tripersonale, affermando chiaramente che l'unità delle tre *hypostaseis* divine è radicalmente diversa e molto più stretta rispetto a quella che emerge tra tre persone umane, tuttavia, nonostante ciò, la loro analogia primaria resta quella

⁸ *Sullo Spirito Santo*, XVIII, § 45 (PG 32, 149C), tr. it. a cura di G. Azzali Bernardelli, Roma: Città Nuova, 1998², 152. Sull'importanza del termine *koinōnia* nella teologia trinitaria di san Basilio, ved. I. Zizioulas, *Being as Communion*, London 1985, 134 [questa pagina fa parte del cap. 3, non incluso nella traduzione italiana, fatta su una precedente versione francese]; ved. anche C. Gunton, *The One, the Three and the Many*, London: King's College London, 1985, 10-1.

⁹ *Sulla differenza tra essenza ed ipostasi* [= Basilio, Lettera 38], § 4, PG 32, 332AD.

¹⁰ *De Trinitate*, I, viii,15, tr. it. G. Beschin, Roma: Città Nuova, 1973, 29-31.

di tre persone umane. Sant'Agostino, al contrario, nelle sue analogie psicologiche, opera con un "modello" unipersonale, paragonando le tre *hypóstaseis* divine alle diverse facoltà o aspetti propri ad un solo essere umano: in particolare, la mente, la sua conoscenza di sé e il suo amore di sé;¹¹ ma anche la memoria, l'intelligenza e la volontà.¹² Mentre anch'egli è attento a sottolineare i limiti di questi "modelli", sottolineando che nel caso di Dio le facoltà sono veramente persone, tuttavia la sua analogia primaria resta quella di una persona, non di tre.

La differenza, comunque, tra sant'Agostino e i padri greci non va esagerata.¹³ Anche se i "modelli" a cui Agostino dedica la sua principale attenzione nel *De Trinitate* sono unipersonali, tuttavia prima di esporli presenta un'analogia basata sull'amore, che può essere compreso in un modo interpersonale. E proprio qui ho trovato il mio secondo indizio. Sebbene Agostino stesso dedichi solo un piccolo spazio a questa analogia, io stesso l'ho trovata sempre molto più utile delle spiegazioni psicologiche della Trinità che egli sviluppa in maggior dettaglio. L'amore, afferma in un passo ben noto, presuppone tre elementi: colui che ama (*amans*), l'oggetto amato (*quod amatur*), e l'amore (*amor*) che scorre reciprocamente tra l'amante e l'amato.¹⁴ Quando questa analogia è applicata alla Trinità, il Padre è visto come l'amante, il Figlio come l'amato, e lo Spirito come il *vinculum* o legame di amore che unisce entrambi, come la "comunione" tra di loro.

11 *De Trinitate*, IX, ii,2-v,8, tr. it. 365-75.

12 *Ibid.*, X, xi,17-18, tr. it. 419-21. Analogie psicologiche di questo tipo sono rare nei testi greci trinitari, ma non mancano del tutto. Un esempio degno di nota è san Gregorio Palamas, *Capitoli naturali, teologici, morali e pratici*, 35, 7 (PG 150, 1144B-1145D), tr. it. in *La Filocalia*, IV, a cura di M. B. Artioli e M. Francesca Lovato, Torino: Gribaudi, 1987, 80-1. Su questo, ved. M. Edmund Hussey, "The Palamite Trinitarian Models", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972), 83-9; Georgios I. Mantzaridis, *The Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Crestwood, NY: SVSP, 1984, 18.

13 Si tratta di un aspetto ben trattato da Gerald Bonner, "St. Augustine's Doctrine of the Holy Spirit", *Sobornost* 4/2 (1960), 51-66. Non posso essere d'accordo con tutta la critica mossa ad Agostino nella monografia stimolante, ma unilaterale, di Richard Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1975.

14 *De Trinitate*, VIII, x,14, tr. it. 359.

Da un punto di vista ortodosso, si potrebbe pensare che questo schema abbia due difetti. Anzitutto, sembra condurre direttamente al *Filioque*, alla dottrina della doppia processione dello Spirito sia dal Padre che dal Figlio. Ma in realtà Agostino non è mai stato un "filioquista" assoluto, perché, come i Cappadoci, considerava il Padre come il *principium*, la fonte e l'origine ultima dell'essere nella Divinità. Egli sottolineava che lo Spirito procede dal Padre "principalmente" o "a titolo di principio" (*principaliter*) e dal Figlio solo in un senso secondario e derivato; tutto ciò che il Figlio ha lo riceve dal Padre, e pertanto è dal Padre che riceve anche il potere di causare la processione dello Spirito.¹⁵ Il Padre rimane per Agostino ciò che i Cappadoci chiamavano la "fonte" della divinità, la *pēgaia theotēs*.

Una seconda obiezione, dal mio punto di vista più seria, allo schema di sant'Agostino, è che tende a spersonalizzare lo Spirito. Senza dubbio Agostino credeva che lo Spirito fosse veramente una persona, ma l'analogia che qui ha adottato di per sé non lo implica. Infatti, mentre l'amante e l'amato sono entrambi in senso pieno persone, l'amore reciproco che passa tra di loro non è una terza persona insieme alle altre due. Il suo "modello" ha pertanto l'inconveniente di essere bipersonale piuttosto che tripersonale. Ma ha uno straordinario vantaggio: interpreta Dio in termini di amore reciproco. "Dio è amore" (1Gv 4,8) – è questo, certamente, più di ogni altra cosa, ciò che ci dice la dottrina della Trinità.

La nozione di Dio come amore reciproco è stata elaborata in un modo più completo e triadico dall'ultimo dei miei tre testimoni, uno scozzese di nascita, Riccardo di San Vittore (+ 1173) nel libro

15 *Ibid.*, XV, xvii, 29. Anselmo di Havelberg, nella sua discussione con Niceta di Nicomedia nel 1136, richiamandosi all'autorità di Agostino, argomenta in modo analogo che lo Spirito Santo procede "propriamente e principalmente" (*proprie et principaliter*) dal Padre: *Dialoghi*, II, 25 (PL 188, 1206A); ved. Norman Russel, "Anselm of Havelberg and the Union of the Churches", *Sobornost/ECR* 1/2 (1979), 38-41. Al concilio di Ferrara-Firenze (1438-9), il portavoce latino Giovanni di Montenero riaffermò inequivocabilmente la posizione agostiniana. Il Padre è la prima fonte della processione dello Spirito, disse, poiché il Figlio deriva il potere di far procedere lo Spirito non da se stesso, ma dal Padre: Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959, 214-15. Ved. anche il decreto finale di unione del concilio, *Laetentur Caeli*, dove è esplicitamente affermato che il Padre è "fonte e principio di tutta la Divinità" (*fons ac principium totius deitatis*) (Gill, 413).

III del suo *De Trinitate*.¹⁶ Lo considero come una delle presentazioni piú commoventi e persuasive della triunità di Dio che abbia mai letto. Non si tratta, in senso stretto, di una prova della dottrina della Trinità – anche se forse Riccardo ne aveva l'intenzione –, ma è indiscutibilmente una esemplificazione potente di ciò che essa significa. Riccardo parte dall'idea di Dio come amore. Poiché l'amore è la perfezione della natura umana, la piú alta realtà all'interno della nostra esperienza personale, è anche la qualità dentro alla nostra esperienza che ci porta piú vicini a Dio; esprime, meglio di ogni altra cosa che noi conosciamo, la perfezione della natura divina. Ma l'amore per se stessi non è vero amore. L'amore è un dono ed uno scambio, e pertanto per esistere in pienezza deve essere reciproco. Richiede un "tu" cosí come un "io", e può esistere veramente solo dove c'è una pluralità di persone: "La perfezione di una persona richiede la comunione con un'altra".¹⁷ Questo è vero non solo degli esseri umani, ma anche di Dio: l'amore divino, cosí come l'amore umano, è caratterizzato dalla condivisione e della comunione. La pienezza della gloria, dice Riccardo, è "che ci sia chi condivide tale gloria"; nel caso di Dio, come in quello di noi uomini, "non c'è nulla di piú glorioso [...] che desiderare di non avere niente che non si voglia condividere".¹⁸ Se, allora, Dio è amore, è impossibile che Egli sia semplicemente una persona che ama se stessa. Egli deve essere almeno due persone, il Padre e il Figlio, che si amano l'un l'altro.

Ma Riccardo fa un passo ulteriore nella sua argomentazione. Per esistere nella sua pienezza, l'amore ha bisogno non solo di essere "reciproco", ma "condiviso". Il cerchio chiuso dell'amore reciproco tra due persone non risponde ancora alla perfezione dell'amore; affinché la perfezione dell'amore possa esistere, i due devono condividere il loro amore reciproco con un terzo. "L'amore perfetto scaccia il timore" (1Gv 4,18); l'amore nella sua perfezione è generoso, senza gelosia, senza paura di un rivale. Dove allora l'amore è perfetto, l'amante non solo ama l'amato come un secondo se stesso,

16 PL 196, 915-30. Ed. critica di Jean Riballier (Paris 1958), tr. it. a cura di M. Spinelli, Roma: Città Nuova, 1990.

17 *De Trinitate*, III, 6, tr. it. 132.

18 *Ibid.*, III, 4 e 6, tr. it. 131-2.

ma desidera che l'amato abbia la gioia ulteriore di amare un terzo, congiuntamente all'amante, e di essere insieme amati da quel terzo.

La comunicazione dell'amore non può assolutamente avvenire fra meno di tre persone [...]. Si parla giustamente di amore condiviso quando un terzo viene amato da due nel segno dell'armonia e con uno spirito comunitario, e [quando] gli affetti dei due si fondono fino a diventare uno solo a causa della fiamma di amore per il terzo.¹⁹

Nel caso di Dio, questo "terzo" con cui gli altri due condividono il loro amore reciproco è lo Spirito Santo, che Riccardo chiama *condilectus*, l'"amato comune".²⁰

In questo modo, Riccardo vede Dio, come anche i Cappadoci, in termini di comunità interpersonale. Nella sua argomentazione c'è un movimento che va dall'amore per sé (il Padre solo) all'amore reciproco (Padre e Figlio) e quindi all'amore condiviso (Padre, Figlio e Spirito Santo). In tutto questo, come riconosce lui stesso, propone solo un'analogia; e questa analogia, come tutte le analogie umane applicate alla vita divina, è incompleta, perché la Trinità – cosí egli mette in guardia il suo lettore – è un mistero "che trascende la nostra intelligenza".²¹ Egli non è affatto cieco riguardo all'aspetto apofatico della Trinità. Eppure la sua analogia rimane profondamente convincente, con meno inconvenienti di altri "modelli" alternativi.

San Tommaso d'Aquino aveva sollevato obiezioni rispetto all'analogia di Riccardo dell'amore condiviso: se è vero per gli uomini che essi possono godere il bene solo nella comunione, non si può dire altrettanto di Dio. Poiché Egli è tutto il bene, non ha bisogno di compagni, di nessun *consociatus*, per il compimento di sé e la propria perfezione. L'amore, sostiene l'Aquinate, è lo sforzo di guadagnare ciò che non si possiede ancora; implica una mancanza, una carenza, ed è inconcepibile che Dio possa mancare di qualcosa. Pertanto l'analogia di Riccardo – fondata sulla condivisione dell'amore tra

19 *Ibid.*, III, 14 e 19, tr. it. 141, 144-5.

20 *Ibid.*, III, 15, tr. it. 141.

21 *Ibid.*, III, 10, tr. it. 136.

gli uomini – non è applicabile a Dio.²² Ma, in difesa di Riccardo, possiamo chiederci se l'immagine data da Tommaso di un Dio come un essere autosufficiente, che non ha bisogno di alcun *consociatus*, sia autenticamente cristiana; non è un'immagine che suggerisce piuttosto l'Uno del neoplatonismo, statico, trascendente, che contempla se stesso da solo, piuttosto che il Padre del nostro Signore Gesù Cristo? La visione di Dio propria a Riccardo, maggiormente dinamica in termini di scambio e di reciprocità, è più vicina allo spirito della Bibbia. E, quando l'Aquinate caratterizza l'amore come una mancanza, questo ci fa venire in mente l'argomento di Platone nel *Simposio*, dove *erōs* è descritto come figlio della povertà e dell'ingegno. Riccardo ha sicuramente ragione a considerare l'amore non come uno sforzo per acquisire ciò che ci manca, ma come un atteggiamento di dono di sé. La vera essenza dell'amore sta non nel prendere, ma nel dare; amare non è anzitutto rimediare ad una mancanza in se stessi, ma offrire se stessi come dono per l'altro. Riccardo ha visto più di Tommaso. La dottrina della Trinità è un modo di dire che l'essere eterno di Dio è dono di sé.

La dottrina “sociale” e le sue critiche

Combinando Basilio, Agostino e Riccardo di San Vittore, arriviamo ad una dottrina “sociale” della Trinità. Questo presuppone il pensare Dio in termini di vita piuttosto che di sostanza – di vita e di amore. “Dio è amore”: non amore di sé, l'amore dell'uno, isolato, rivolto a se stesso, ma l'amore reciproco che è scambiato e condiviso. Secondo le parole del metropolita di Pergamo Ioannis Zizioulas, “L'essere di Dio è un essere relazionale”;²³ in Dio c'è una relazione “Io-Tu”. Dio non è semplicemente personale, ma interpersonale. Non è un'unità, ma un'unione; non è “un Dio solitario”, come ha

22 Cf *Summa Theologiae*, I, 32, 1 ad 2.

23 Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, tr. it., 9.

detto Karl Barth,²⁴ non è la monade eterna, l'uno autosufficiente e trascendente del neoplatonismo, ma una *koinōnia*, o comunione, di tre persone coeterne e coeguali. Dio è “sociale”; Egli contiene in sé qualcosa che corrisponde a ciò che noi indichiamo con la parola “società”, ma ad un livello infinitamente più elevato. Dobbiamo pertanto considerare l'unicità di Dio non come un'unità matematica, ma come un'unità organica, strutturata, un'“unità interiormente costitutiva”, per riprendere l'espressione di Leonard Hodgson.²⁵ La semplicità divina è una semplicità complessa. Le tre persone sono unite l'una con l'altra in un'unione che non distrugge, ma rafforza e compie il carattere distintivo di ciascuna.

Nella nostra esperienza umana della persona, comunque in un mondo caduto, c'è in ciascuna persona un inevitabile elemento di esclusività, di opacità e impenetrabilità. Ma con le tre persone divine non è così. Ciascuna è interamente “aperta” alle altre, totalmente trasparente e ricettiva. Questa trasparenza e ricettività è sintetizzata nella nozione greca di *perichōrēsis*, che Gibbon una volta ha chiamato “l'angolo più profondo e più buio di tutti gli abissi teologici”. Resa in latino come *circuminessio* e nelle lingue moderne di solito con “coinerenza”, il termine greco significa letteralmente “movimento ciclico”, e così reciprocità, interscambio, inabitazione reciproca.²⁶ Il prefisso *peri* significa “attorno”, mentre *chōrēsis* rinvia a *chōra*, “stanza”, “spazio”, “luogo”, o “contenitore”, e a *chōreō*, “andare”, “avanzare”, “fare spazio per” o “contenere”. Alcuni vedono anche un legame con *choros*, “danza”, e così deducono che *perichōrēsis* significhi “danza circolare”. Applicato a Cristo, il termine significa che le sue due nature, la divina e l'umana, si compenetrano l'una l'altra senza separazione e senza confusione. Applicato alla Trinità, il termine significa che ogni persona “contiene” le altre due e “si muove” dentro di loro. Secondo le parole di san Gregorio di Nissa,

24 Karl Barth, *Dogmatica in sintesi*, tr. it. (or. ted. Zürich: EVZ-Verlag, 1947), Roma: Città Nuova 1969, 76.

25 Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, London: James Nisbet & Co, 1943, 107.

26 Sulla storia del termine *perichōrēsis*, ved. G. L. Prestige, *Dio nel pensiero patristico*, tr. it. (or. ingl. London: SPCK, 1952), 297-305.

tutto ciò che è del Padre si vede nel Figlio, e tutto ciò che è del Figlio appartiene anche al Padre. Perché tutto il Figlio dimora nel Padre ed Egli ha a sua volta tutto il Padre che dimora in sé.²⁷

Grazie a questa *perichōrēsis*, Padre, Figlio e Spirito Santo “coinciscono” l’uno nell’altro, ciascuno dimorando negli altri due in un movimento incessante di amore reciproco – la danza circolare” della Trinità. C’è tra di loro un dialogo senza tempo, straordinariamente raffigurato nell’icona di Rublëv dei tre angeli su cui torneremo tra poco. Da tutta l’eternità la prima persona dice alla seconda: “Tu sei il Figlio mio prediletto” (Mc 1,11); da tutta l’eternità il secondo risponde: “Abba, Padre; Abba, Padre!” (Rm 8,15; Gal 4,6); da tutta l’eternità lo Spirito pone il suo sigillo su questo scambio reciproco. Noi entriamo in questo dialogo divino attraverso la preghiera.²⁸

Quando cerchiamo di pregare, che cosa succede? All’inizio sperimentiamo un senso di vuoto, di oscurità, distrazione. Poi abbiamo forse la confusa coscienza che l’attività della preghiera, che all’inizio consideriamo una nostra attività, è in realtà l’attività di un Altro. Abbiamo il senso che qualcuno “ci preghi dentro”; comprendiamo che al livello piú profondo non siamo noi a pregare, ma Dio che prega in noi. E il Dio che prega cosí dentro di noi è proprio il Dio Trinità. Ci troviamo noi stessi presi in una conversazione che è già in atto – una conversazione divina, il dialogo eterno della Trinità. Ciascuno di noi sente Dio Padre che gli dice personalmente: “Tu sei il figlio mio prediletto”; diventiamo figli nel Figlio e, attraverso lo Spirito, facciamo nostra la risposta filiale: “Abba, Padre”.

Questo è il significato della dottrina della Trinità. Dio è amore – non amore di sé, ma amore reciproco, condiviso. Dio è scambio, dono di sé, solidarietà. Se questo è ciò che ci dice la dottrina della Trinità, allora chiaramente non si tratta del semplice tassello di una speculazione astratta, priva di contenuto pratico, ma di qualcosa che ha incredibili

27 Sulla differenza tra essenza ed ipostasi, 8, PG 32, 340C.

28 Qui e altrove in questo articolo sono debitore dell’articolo della dott. Sarah Coakley, “God as Trinity: An Approach through Prayer”, in Doctrine Commission of the Church of England, *We Believe in God*, London: Church House Publishing, 1987, 104–21.

conseguenze rivoluzionarie per la nostra stessa persona. Si tratta di una questione di vita e di morte – di vita eterna e di morte eterna. Come ha detto Vladimir Lossky, “tra la Trinità e l’inferno non vi è altra scelta”.²⁹

Ma, prima di considerare quali possano essere queste conseguenze pratiche, dobbiamo affrontare una seria difficoltà. Abbiamo forse deviato verso il triteismo? È stato spesso obiettato alla comprensione “sociale” della Trinità – quella che abbiamo tentato qui di presentare – che essa compromette l’unità divina, postulando di fatto l’esistenza di tre dèi, non di uno solo. Proprio per questa ragione, nel 1745 papa Benedetto XV criticò il tipo di rappresentazione che si trova nell’icona di Rublëv, con la Trinità raffigurata sotto l’aspetto di tre figure distinte.³⁰ Per i loro critici, gli esponenti moderni di una Trinità “sociale” interpreterebbero i termini patristici di *prosōpon* e di *hypostasis* nel nostro senso moderno di persona. Il termine moderno di “persona” ha un accento fortemente psicologico, in gran parte assente (cosí si sostiene) negli antichi termini greci di *prosōpon* e di *hypostasis*. Nell’uso attuale, la persona è compresa soggettivamente, in termini di autocoscienza, mentre i termini patristici possiedono un carattere piú oggettivo. Partendo dall’idea moderna della persona come un centro distinto di autocoscienza, di conoscenza, di sentire e di volere, i sostenitori dell’approccio “sociale” (cosí sostengono i loro critici) sarebbero dunque portati ad attribuire tre centri del genere alla Divinità, e di conseguenza ad affermare l’esistenza di tre dèi. Ma, quando i padri parlavano di tre *prosopa* o di tre *hypostaseis*, non era mai loro intenzione affermare tre distinti centri di coscienza in Dio.

Cosí si esprime l’argomentazione dei critici, e merita di essere presa sul serio. È certamente vero che i termini greci in questione sono meno psicologici, meno introspettivi della nozione moderna di persona.³¹ *Prosōpon* in greco è una parola formata da *pros*, “verso”, e

29 Vladimir Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’oriente*, 60. Lossky adatta qui un’espressione di Pavel Florenskij.

30 Hans Küng, *Essere cristiani*, tr. it. (or. ted. München: Piper & Co., 1976), Milano: Mondadori, 1976, 538.

31 Ciò che segue è solo un breve riassunto di un argomento complesso. Per una trattazione piú estesa, ved. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri*; Cyril C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*, New York: Abingdon Press, 1958.

opsis, “volto”, o “aspetto”, e pertanto significa letteralmente “rivolto verso”. L’equivalente latino, *persona*, ha il senso letterale di “suonare attraverso” (*per* + *sonare*). *Prosōpon* o *persona* significano allora una particolare entità con cui si entra in contatto guardandola o sentendola parlare. In nessun caso la sottolineatura primaria della parola cade, in un modo soggettivo, sul senso interiore di coscienza di sé della persona. Questi termini hanno un riferimento oggettivo, che indica il modo in cui la persona appare ad un osservatore esterno; essi suggeriscono non la coscienza di sé, ma l’incontro e il confronto. Così, nel caso della Trinità, quando gli antichi autori cristiani distinguono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come tre *prosōpa*, o *personae*, non postulano tre centri distinti di autocoscienza in Dio. Affermano semplicemente che Padre, Figlio e Spirito Santo esprimono ciascuno un “volto” particolare, un distinto “aspetto” o “voce” dell’essere divino.

Si trova un caso simile considerando il termine *hypostasis*. Si tratta di una parola connessa con il verbo *hyphistēmi*, che quando è transitivo significa “stare sotto”, “sostenere”, e quando è intransitivo “esistere saldamente”. Pertanto, compreso transitivamente, *hypostasis* significa ciò che “sta sotto” delle qualità o attributi, dando loro solidità ed esistenza reale; compreso in modo intransitivo, significa ciò che ha sussistenza, stabilità e durata ferme in contrapposizione ad un miraggio o ad una fase transitoria. Ancora una volta, quindi, il senso è oggettivo piuttosto che soggettivo. Una *hypostasis* non è compresa anzitutto in termini di autocoscienza, ma significa ciò che ha un’esistenza concreta e specifica, che è unica, differenziata e permanente. Se allora Padre, Figlio e Spirito Santo sono distinti come tre *hypostaseis*, ciò non significa anzitutto che siano necessariamente tre centri distinti di autocoscienza, ma che ciascuno di loro è un modo di esistenza (*tropos hyparxeōs*) distinto e durevole.

Da tutto ciò Karl Barth trae la conclusione che ciò che oggi intendiamo con “personalità” dovrebbe essere attribuito, nel caso di Dio, non ai tre *prosōpa* o *hypostaseis*, ma all’essenza unica. Dio non è tre personalità, ma una, non tre “Io”, ma tre volte “Io”.³² Perciò Barth preferisce parlare non di tre persone nella Trinità, ma di tre “modi di

32 K. Barth, *Church Dogmatics*, I, 1, Edinburgh: T & T Clark, 1936, 403.

essere”.³³ Karl Rahner nel suo libro *La Trinità*³⁴ adotta una posizione parallela e parla di tre “modi di sussistere”, mentre John Macquarrie nel suo *Principles of Christian Theology* (1977) parla di tre “movimenti dell’Essere”.

L’osservazione di Barth è certo importante. Non dobbiamo supporre che i padri significassero con *prosōpon* o *hypostasis* esattamente ciò che noi oggi intendiamo con “persona” o “personalità”. Il nostro senso del carattere personale si è modificato lungo i secoli in modi sottili, ma significativi. Nuove prospettive emerse nel rinascimento e più recentemente attraverso l’opera di Freud, Jung e di altri ricercatori nel campo della psicologia hanno allargato in modo considerevole la nostra sensibilità rispetto ai processi interiori di autocoscienza. Eppure dovremmo stare attenti a non esagerare la portata del cambiamento. La persona non è semplicemente una scoperta moderna. Nel mondo greco classico c’era indubbiamente una comprensione della persona come soggetto cosciente, e questo senso della persona è evidente anche nel Nuovo Testamento e nei testi patristici. Nel Vangelo, quando Gesù prega il Padre e il Padre risponde, non sbagliamo a vedervi un dialogo tra due soggetti coscienti, tra due “persone” in senso moderno. C’è molto più di un’interazione tra due “modi di sussistere”. È specificamente in termini di amore reciproco che il quarto Vangelo comprende la relazione tra il Padre e il Figlio (cf Gv 3,35; 10,17; 15,9; 17,23-24). Ora, dei “movimenti” o “modi di essere” non possono amarsi gli uni gli altri, perché sono solo le persone ad essere capaci di amore reciproco. L’approccio di Barth dà uno spazio sufficiente a questo amore interpersonale, trinitario? Se la dottrina “sociale”, spinta ai suoi estremi, corre il pericolo di diventare triteista, in teologi come Barth, Rahner e Macquarrie non corriamo forse il rischio di vedere la tendenza opposta, cioè il rischio del modalismo? Qui non c’è il rischio di spersonalizzare la Trinità? Si tratta di qualcosa che disturba non solo gli ortodossi, ma anche alcuni cattolici romani.³⁵

33 K. Barth, *Dogmatica in sintesi*, 76.

34 Tr. it. Brescia: Queriniana, 1998.

35 Ved., ad esempio, Joseph A. Bracken, *What are They Saying about the Trinity?*, New York: Paulist Press, 1979.

È stato Newman, credo, ad aver descritto una volta la teologia come “dire e non dire per poter dire qualcosa”, e questo è certamente vero della teologia della Trinità. Dobbiamo continuamente “dire” e “non dire”, verificando e controbilanciando un approccio con un altro. Questo vale per l’approccio “sociale” come per gli altri. Ma una visione interpersonale della Trinità, ricavata dalla nozione cappadoce della *koinōnia* divina, non è necessariamente in se stessa triteista. Ha un vantaggio incomparabile: “spiega” la Trinità rappresentando Dio in termini di amore reciproco. Infatti, come ha giustamente intuito Riccardo di San Vittore, è l’amore reciproco che offre, all’interno della nostra esperienza umana, l’analogia meno imperfetta della vita divina.

La persona umana come comunione

Dopo aver parlato finora del cerchio eterno di amore dentro alla Trinità, guardiamo ora al cerchio allargato, così da inglobare la creazione. Che cosa dice su di me la fede nella Trinità? Quale teologia della persona umana deriva, più particolarmente, dalla comprensione “sociale” della Trinità? Dopo aver tentato di interpretare Dio come amore reciproco, cerchiamo di fare lo stesso per l’umanità.

“Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza” (Gen 1,16). Perché Dio parla qui al plurale, dicendo “noi” e “nostra”? Qualsiasi sia stata l’intenzione originaria dell’autore ebraico, i pensatori cristiani a partire dal II secolo in poi vi hanno visto un riferimento alla Trinità. La *Lettera di Barnaba* comprende queste parole come rivolte da Dio Padre al Figlio,³⁶ la stessa esegesi è offerta da Giustino,³⁷ mentre Teofilo³⁸ e Ireneo³⁹ vi vedono raffigurato il Padre che parla congiuntamente al Figlio e allo Spirito. Le tre persone della Trinità sono viste in questo modo come se “tenessero consiglio” insieme prima di

36 *Lettera di Barnaba*, V, 5; VI, 12.

37 *Dialogo con Trifone*, 62.

38 *Ad Autolico*, II, 18.

39 *Contro le eresie*, IV, pref. 3; V, i,3; cf V, xv,4.

creare l’umanità. Il modo in cui è stata fatta la persona umana è un atto “conciliare”, l’opera condivisa di tutti e tre i membri della Triade divina, e l’immagine di Dio in noi ha dunque un carattere trinitario.

Le parole che seguono immediatamente nel primo capitolo della Genesi estendono e approfondiscono il senso trinitario dell’immagine: “Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (1,27). L’immagine divina, trinitaria, non è data all’uomo da solo o alla donna da sola, ma a loro due insieme; giunge a compiersi nel “fra” che li unisce. L’immagine del Dio “sociale” ha un’espressione irriducibilmente sociale dentro l’umanità. È un’immagine “relazionale”, che si riflette nella relazione tra uomo e donna, nel legame sociale primordiale che è il fondamento di tutte le altre forme di vita sociale. Solo dentro ad una comunità interpersonale la somiglianza trinitaria può essere propriamente realizzata.

Se gli esseri umani sono fatti pertanto ad immagine del Dio trinitario, allora tutto ciò che è stato detto precedentemente di Dio come Trinità va affermato anche della persona umana. Come scrive Raimundo Panikkar, dobbiamo vedere la Trinità come “il paradigma fondamentale delle relazioni personali”. La dottrina della Trinità, egli sostiene, “non è semplice speculazione sulle profondità di Dio; è allo stesso modo un’analisi delle altezze dell’Uomo”.⁴⁰ Riprendendo l’affermazione di san Giovanni, “Dio è amore”, William Blake aggiunge a giusto titolo: “L’uomo è amore”.⁴¹ Dio non è amore per sé, ma amore reciproco, o condiviso, e quindi lo stesso è vero della persona umana. Dio, abbiamo detto, è scambio, dono di sé, solidarietà; allo stesso modo è la persona umana ad immagine di Dio.

Poiché l’essere di Dio è un essere relazionale, la persona umana ad immagine di Dio è anch’essa relazionale. John Macmurray indica a ragione che, in quanto persone, noi siamo ciò che siamo solo in

40 Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York/London: Darton, Longman & Todd, 1973, xii-xiii, xv. Nell’edizione italiana del libro (Assisi: Cittadella, 1989), Panikkar ha cambiato l’introduzione da cui è tratta la citazione.

41 “Jerusalem”, § 96, l.26, in Geoffrey Keynes (ed.), *Poetry and Prose of William Blake*, London: The Nonesuch Press, 1948, 564.

relazione ad altre persone: “L’Io esiste solo in relazione dinamica con l’Altro [...], l’Io è costituito dalla sua relazione con l’Altro [...], ha il suo essere nella sua relazionalità”.⁴² Non c’è vera persona se non quando ci sono almeno due persone che comunicano l’una con l’altra; essere umani significa essere dialogici. “Poiché la reciprocità è costitutiva del carattere personale, ne segue che ‘Io’ ho bisogno del ‘Tu’ per essere me stesso”.⁴³ La persona è sociale o non è. L’essere umano autentico non è egocentrico, ma esocentrico. Sono veramente umano, veramente personale, solo se mi relaziono agli altri, ad immagine della santa Trinità, se mi esprimo, come fa Dio, in una relazione fatta di “Io-e-Te”. Non sarò un *prosōpon*, un volto o una persona, senza stare di fronte agli altri, senza guardarli e senza permettere loro di guardarmi. Realizzo e comprendo me stesso come *prosōpon*, come persona piuttosto che come un semplice individuo, solo nella misura in cui accolgo gli altri come persone. Secondo le parole di san Basilio,

Chi, dunque, non sa che l’uomo è un essere mite e socievole, e non solitario e selvaggio? Nulla, infatti, è così specifico della nostra natura quanto l’entrare in rapporto gli uni con gli altri, l’aver bisogno gli uni degli altri e l’amare il nostro simile.⁴⁴

Tutto questo è vero *perché Dio è Trinità*.

Plasmata ad immagine della Trinità, la persona umana è quella che ha fratelli e sorelle, che dice – come nella Preghiera del Signore – non “io”, ma “noi”, non “mio”, ma “nostro”. Nella storia di Dostoevskij della vecchia donna e della cipolla, non appena lei ha detto “È la mia cipolla, non la vostra”, in quel preciso momento la cipolla si divide immediatamente in due e lei ricade nel lago di fuoco.⁴⁵ Rifiutando di condividere, mancando di dire “È la nostra

42 John Macmurray, *Persons in Relation*, London: Humanities Press, 1961, 17, citato in Gunton, *The One the Three and the Many*, 6. Ma, come indica Gunton, Macmurray non collega il carattere relazionale della persona umana alla dottrina della Trinità.

43 Macmurray, *Persons in Relation*, 69.

44 *Regole ampie*, III, 1 (PG 31, 917A), tr. it. Basilio di Cesarea, *Le regole*, a cura di L. Cremaschi, Bose: Qiqajon, 1993, 85.

45 *I fratelli Karamazov*, III, vii,3.

cipolla”, essa ha negato la sua persona nella sua somiglianza trinitaria. Essere uomini significa condividere. Poiché crediamo che Dio non sia semplicemente uno, ma uno-in-tre, noi siamo, secondo la frase dello *starec* Zosima, “responsabili davanti a tutti e per tutti”.⁴⁶ Non solo all’Eucaristia, ma lungo tutta la Liturgia della vita umana, noi offriamo “in tutto e per tutto”. “Sono forse il guardiano di mio fratello?” (Gen 4,9). La risposta alla domanda di Caino sta nel dogma della Trinità.

Considerando la natura umana alla luce della Trinità, è possibile fare una distinzione tra *individuo* e *persona*.⁴⁷ Sebbene questi termini siano spesso usati indifferentemente come sinonimi, c’è in realtà una differenza fondamentale tra di loro. Quando parliamo di individuo (in greco, *atomon*), parliamo dell’essere umano nell’isolamento, nella separazione, dell’essere umano come rivale. Quando parliamo della persona (in greco, *prosōpon*), parliamo dell’essere umano in relazione, in comunione, dell’essere umano come collaboratore. Isolato dagli altri, centrato su di sé, senza legami, ciascuno è un individuo – un’unità registrata in un censimento –, ma non una persona autentica. Sono le nostre relazioni a renderci personali. Ci può essere *una* persona solo quando c’è la possibilità di *ogni* persona, quando c’è un mondo condiviso. Il personalismo sta così all’estremo opposto dell’individualismo. È esattamente la comunione a somiglianza della Trinità che distingue la persona dall’individuo. Non è l’individuo ad essere a immagine della Trinità, ma solo la persona.

“Perché tutti siano una cosa sola”, dice Gesù nella sua preghiera sacerdotale al Padre. “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola [...]. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità” (Gv 17,21-23). “Come”, dice Cristo. Possiamo applicare l’adagio platonico “come sopra, così sotto”, o l’espressione del Padre Nostro, “come in cielo, così in terra”. Noi uomini, icone della Trinità, siamo chiamati a raffigurare sulla terra il movimento della *perichōrēsis* di Dio, a riprodurre qui sotto l’amore mutuo che passa incessantemente in cielo tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

46 *Ibid.*, II, vi,2 (a).

47 Ved. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d’oriente*, 112-3.

Questo *come* trinitario è fondamentale per la nostra salvezza. Un monaco athonita contemporaneo, padre Basilio di Ivíron, scrive:

Uno solo è il centro e il principio del mondo visibile ed invisibile. Uno solo è il modo della vera unità ed esistenza: il modo di vita della Trinità santa. Ed è questo che Gesù chiede al Padre: che i credenti siano uniti “come noi” (Gv 17,22). Che siano uniti perché noi siamo uniti: non esiste altro modo di autentica vita e fecondità. Questo santo, trinitario “come” [...] è l’unica cosa di cui c’è bisogno (cf Lc 10,42).⁴⁸

Il “come” trinitario si applica ad ogni livello della società umana. “Il nostro programma sociale è il dogma della Trinità”, diceva il pensatore russo del XIX secolo Nikolaj Fëdorov.⁴⁹ Ogni raggruppamento sociale – famiglia, parrocchia, diocesi, consiglio ecclesiale, scuola, ufficio, fabbrica, nazione – ha come sua vocazione di essere trasformato per grazia in un’icona viva della *perichōrēsis* divina. Ogni gruppo deve riflettere ciò che abbiamo chiamato la *sobornost’* di Dio, per realizzare un’armonia fonte di riconciliazione tra diversità e unità, tra libertà e reciproca solidarietà, a immagine della Trinità. La nostra fede in un Dio trinitario, in un Dio di interrelazione sociale e di amore condiviso, ci impegna ad opporci a tutte le forme di sfruttamento, ingiustizia e discriminazione. Nella nostra lotta per i diritti umani, agiamo in nome della Trinità.

La teologia trinitaria in linee e colori

Il significato di Dio come Trinità e della persona umana come una realtà trinitaria è sintetizzata nell’icona di Andrej Rublëv, dell’inizio del XV secolo, in cui la santa Trinità è vista simbolicamente nella forma dei tre angeli che fecero visita ad Abramo (Gen 18). Prendendo

48 Basilio di Ivíron (Gontikakis), *Canto d’ingresso*, 44.

49 Citato in O. Clément, *La Chiesa ortodossa*, tr. it. (or. fr. Paris: Presses Univ. de France, 1961), Brescia: Queriniana, 2002⁷, 65.

Pavel Evdokimov come nostra guida principale,⁵⁰ che cosa impariamo da questa espressione visuale del mistero della Trinità?

Anzitutto, se guardiamo all’inclinazione delle tre teste, alla posizione delle spalle, delle mani e dei piedi, al drappeggio delle vesti, osserviamo in tutta l’icona uno schema circolare. Questo cerchio esprime la “danza circolare” o *perichōrēsis* della Trinità, il movimento di amore che fluisce eternamente tra le tre Persone, nel quale anche noi uomini siamo assunti. In un secondo tempo notiamo che i tre sono rivolti l’uno verso l’altro, e con questo ci è ricordato il senso letterale di *prosōpon*. Ciascuno dei tre guarda gli altri, ciascuno è un *prosōpon*, una persona o volto, in relazione alle restanti due. Sono impegnati in un dialogo.

Di che cosa parlano? Ciò di cui parlano è l’“eterno consiglio”,⁵¹ la creazione del mondo e la creazione della persona umana come cuore vivo di questo mondo: “Facciamo l’uomo a nostra immagine”. Infatti il cerchio eterno non rimane un cerchio chiuso, ma porta al cerchio allargato. L’amore condiviso della Trinità è un amore che esce da sé, che si dona. Secondo il trattato *Sui Nomi divini* attribuito a san Dionigi l’Areopagita, “l’amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano”.⁵² Mossa da questo amore estatico, che esce da sé, la Trinità crea il mondo, non come un atto di necessità, ma come un atto di scelta sovrana e di libertà; infatti, l’amore è sempre libero, e senza la libertà non c’è amore. Ma questo atto di scelta sovrana è allo stesso tempo un vero riflesso della vita trinitaria interiore di Dio come amore reciproco.

I tre angeli nell’icona di Rublëv sono seduti attorno ad un tavolo a forma di cubo che assomiglia fortemente ad un altare. Le mani di tutti e tre indicano un calice al centro del tavolo, e in questo calice c’è la testa di un animale (cf Gen 18,7-8). Questo ci riporta ad un

50 Pavel Evdokimov, *L’ortodossia*, tr. it. (or. fr. Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé, 1959), 338-45; *Teologia della bellezza*, tr. it. (or. fr. Bruges: Desclée de Brouwer, 1970), 231-43.

51 Grandi vesperi per la festa dell’Annunciazione, in *Anthologhion di tutto l’anno*, II, a cura di M. B. Artioli, Roma: Lipa 2000, 1406.

52 *I Nomi divini*, IV, 13 (PG 3, 712A), tr. it. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di E. Bellini, tr. P. Scazzoso, Milano: Bompiani, 1983², 310-1.

altro aspetto dell'immagine trinitaria menzionato poco fa. Donarsi significa *sacrificio*. L'amore reciproco a immagine della Trinità è un amore kenotico, sofferente. Questo è il motivo per cui il tavolo attorno al quale la Trinità è seduta è rappresentato come la tavola del sacrificio, con sopra la testa della vittima sacrificale, "l'agnello immolato fin dalla fondazione del mondo" (cf Ap 13,8). Nel loro dialogo di reciproco amore, i tre parlano non solo della creazione del mondo e dell'umanità, ma di tutto ciò che deve venire dopo: come la creazione comporterà la caduta, come la caduta sarà seguita dall'incarnazione e dalla crocifissione. Tutto questo è incluso nell'"eterno consiglio". I tre parlano l'un l'altro dell'oblazione del Figlio: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito..." (Gv 3,16). Il gesto con cui tutti e tre indicano il calice esprime che essi condividono tutti l'offerta di sé del Figlio. Secondo le parole del metropolita Filarete di Mosca,

L'Amore del Padre che crocifigge,
 l'Amore del Figlio che si fa crocifiggere,
 l'Amore dello Spirito Santo che trionfa con la forza della croce.⁵³

Amore sacrificale

Questo è il significato più profondo che si possa trovare nell'icona di Rublëv. Ci dice che l'amore reciproco, estroverso, della Trinità – che si esprime nella creazione della persona umana – è allo stesso tempo un amore sacrificale. In totale solidarietà con il mondo, il Dio trinitario si assume la responsabilità per tutte le conseguenze dell'atto della creazione. Questo aspetto è espresso in un modo impressionante nell'autobiografia del protopope Avvakum, del XVII secolo. Prima della creazione di Adamo, scrive Avvakum nel suo prologo, il Padre disse al Figlio: "Creiamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza". "Creiamolo, Padre, ma trasgredirà", rispose il Figlio; "vedrai, cadrà nel peccato". "Sì", disse il Padre, "se hai a cuore la tua

⁵³ Citato in G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, tr. it. (or. russo Paris-Beograd: Svetlost, 1937), Genova: Marietti, 1987, 148.

creazione, bisogna che ti rivesta della spoglia di un uomo mortale, ... soffra e compia tutto". E il Figlio rispose: "Sia fatta, Padre, la tua volontà. Dopo questo Adamo fu creato".⁵⁴ Qui Avvakum afferma in una forma drammatica la profonda verità che il sacrificio del Figlio non è cominciato solo a Betlemme o sul Calvario, ma ha la sua origine nella vita senza tempo della Trinità, nell'"eterno consiglio" dei Tre. "C'era una croce nel cuore di Dio", scrive padre Lev Gillet, "Prima che ce ne fosse una piantata fuori di Gerusalemme".⁵⁵ Quando la Trinità ha voluto la creazione dell'umanità, è stato con un atto che era già sacrificale.

Qui, allora, c'è un ulteriore corollario dell'immagine trinitaria. Essere uomini a immagine e a somiglianza del Dio Trinità significa amarci con un amore che costa ed è sacrificio di sé. Se Dio Padre ci ha amati così da consegnare il suo Figlio unigenito alla morte per noi sulla croce, se il Dio Figlio ci ha amati così da discendere agli inferi per noi, allora saremo veramente a immagine e somiglianza della Trinità solo se deponiamo la nostra vita l'uno per l'altro. Senza *kenōsis* e senza portare la croce, senza lo scambio di amore che ci porta a prendere il posto dell'altro – con tutta la sofferenza volontaria che questo implica –, non ci può essere somiglianza vera con la Trinità. "Amiamoci gli uni gli altri", proclamiamo nella Liturgia, "affinché in unità di spirito professiamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità consustanziale e indivisibile". Senza l'amore reciproco non c'è autentica confessione di fede nella Trinità. Ma "amarci gli uni gli altri" significa "deporre la nostra vita l'uno per l'altro".

Ora sarà chiaro perché Lossky insisteva che tra la Trinità e l'inferno non c'è altra scelta. Rifiutare di amare gli altri porta alla fine alla perdita di ogni gioia e di ogni senso, come Charles Williams mostra nella descrizione della disintegrazione di Wentworth alla fine di *Discesa all'inferno*: "Il silenzio durò; non accadde nulla. In quella pausa l'aspettativa svanì. [...] fu attratto, per l'eternità, giù, nei cerchi

⁵⁴ *Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, tr. it. (ed. russa Leningrad, 1927) a cura di P. Pera, Milano: Adelphi, 2013³, 65.

⁵⁵ Lev Gillet, "Does God suffer?", *Sobornost* 3/15 (1954), 120.

senza fondo del vuoto”.⁵⁶ Si tratta di un passaggio spaventoso, che bisogna leggere per intero. O amiamo gli altri, a immagine del Dio Trinità, o condanniamo noi stessi al vuoto. Dio non ci condanna: siamo noi che giudichiamo noi stessi. “L’enfer, c’est les autres”? No, Sartre ha torto: l’inferno non sono gli altri – sono io separato dagli altri, rifiutando di relazionarmi, negando la Trinità. Ma ho davanti a me un’altra possibilità. “L’amore è il regno che il Signore ha misticamente promesso ai discepoli”, scrive sant’Isacco il Siro. “[...] Quando abbiamo raggiunto l’amore, abbiamo raggiunto Dio e il nostro cammino è giunto al termine: siamo arrivati fino all’isola che si trova al di là del mondo, dove è il Padre con il Figlio e lo Spirito Santo”.⁵⁷

⁵⁶ Charles Williams, *Discesa all’inferno*, tr. it. F. Del Cervo (or. ingl. London: Faber & Faber, 1937), Roma: Castelvechi, 2014, 186.

⁵⁷ A. J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923, 211-2.