I. INTRODUZIONE GENERALE

'Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo',
cominciò, 'gloria!', tutto 'l paradiso,
sì che m'inebrïava il dolce canto.

Ciò ch'io vedeva mi sembiava un riso
de l'universo; per che mia ebbrezza
intrava per l'udire e per lo viso.

Oh gioia! oh ineffabile allegrezza!
oh vita intègra d'amore e di pace!
oh sanza brama sicura ricchezza!

(DANTE, *La divina commedia*, Paradiso XXVII, 1-9)

Capitolo 1. Dall'eros all'agape

Il desiderio di Dio tra religione e filosofia

Ogni professore deve dire che la sua materia è quella più importante … ma in questo caso *ogni* professore è disposto ad ammettere che la materia che insegna *questo* professore è la più importante. Sappiamo che la teologia è la scienza che si occupa di Dio in quanto Dio: la teologia trinitaria studia proprio la vita intima di Dio, il Suo Cuore. Si tratta del senso di tutta la nostra vita, la ragione del fatto che siamo qui. È così centrale che, addirittura, per i Padri greci questa disciplina si chiama *sic et simpliciter* θεολογία. Si tratta di parlare di Dio, di un discorso su Dio a partire dalla Sua rivelazione personale all'uomo.
Eppure, questa è una disciplina che ha subito una certa eclissi, che è stata vista sempre più come costruzione teorica lontana dalla concretezza degli altri trattati e dalla pietà dei fedeli. In sintesi, una dottrina poco pratica e troppo difficile. A questo proposito, scriveva in modo provocatorio K. Rahner: "Si può avere il sospetto che, per il catechismo della mente e del cuore (a differenza del catechismo stampato) la rappresentazione dell'incarnazione da parte del cristiano non dovrebbe punto mutare qualora non vi fosse la Trinità"[1].
Possiamo fare la prova con noi stessi, chiedendoci quanto parliamo della Trinità, quanto siamo coscienti della dimensione trinitaria dell'orazione e della liturgia cristiana (basti pensare al segno della croce, alle volte che si nominano le tre Persone divine nella S. Messa). Eppure tutta la nostra relazione con Dio è rivolta al Padre per Cristo nello Spirito

[1] K. Rahner, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1969, 404.

Santo, tutta la nostra orazione ha come termine l'immanenza trinitaria. La nostra stessa vita viene dalla Trinità per tornare alla Trinità. L'oggetto del nostro studio è, dunque, la nostra casa, il Paradiso che ci attende, il seno del Padre.
È pur vero, che questo "esilio della Trinità dalla teoria e dalla prassi dei cristiani"[2] si limita al livello di coscienza riflessa, in quanto la pietà è sempre incentrata su Cristo, Figlio del Padre: ogni relazione con Cristo è sempre relazione con il Padre.
Tuttavia, la mancanza di percezione esplicita della centralità della dimensione trinitaria per la fede e la vita cristiana costituisce un vero pericolo, in quanto espone l'uomo alla (ri)-caduta nel dominio della necessità.
Le religioni primitive, infatti, e la filosofia sono caratterizzate da una ricerca di Dio che parte dal basso ed è segnata dalla categoria del desiderio. Nel primo caso esso si manifesta principalmente a livello di volontà dell'uomo, mentre nel secondo si tratta essenzialmente della ricerca intellettuale, anche se i due domini sono storicamente inseparabili. La vita umana è stata da sempre contraddistinta da un *eros* verso Dio: i primi segni di civiltà sono costituiti proprio da manifestazioni di questo desiderio. Esso si collega al bisogno percepito dall'uomo di cogliere pienamente il Bene e la Vita. Anche nell'epoca che viviamo possiamo scorgere una continua ricerca del Bene, che si lascia degradare a ricerca dei beni, ma che non fa altro che gridare un inappagato desiderio di Dio.
Il problema è che questa ricerca è segnata dalla necessità. L'uomo in filosofia si interroga su quale sia il fondamento del reale e, ancor prima, religiosamente cerca di cogliere come possa entrare in rapporto con questo fondamento, cioè con il Divino, ma sempre in base a rigide catene di connessione causale, che discendono da una concezione ontologica del mondo che non contempla una autentica soluzione di continuità tra il Cielo e la terra. In Grecia questo si traduceva a livello esistenziale nel fatalismo, che rimane tentazione costante dell'uomo, anche dell'uomo di oggi in preda alle esigenze della moda o ai suggerimenti dell'oroscopo .
La rivelazione giudaico-cristiana presenta il senso di questo *eros* dell'uomo nell'*agape* di Dio, cioè nel Dio dell'Amore. E si può parlare d'amore in senso proprio solo alla luce della libertà. Nella Bibbia leggiamo come sia Dio a creare e a cercare l'uomo. La Genesi afferma che tutto è stato tratto dal nulla e che quindi tutto è stato voluto da Dio, come puro dono. La libertà di Dio viene posta a fondamento della realtà stessa. Il cielo e la terra non sono più necessariamente connessi, la scala di gradi ontologici è spezzata e l'uomo comprende sé stesso a partire dallo sguardo del Creatore che riposa contemplando compiaciuto la sua opera, che è molto buona (cfr. *Gen* 1, 31 – 2, 4a).
Il dono assoluto del Figlio, senso della creazione, permetterà di leggere l'atto creativo come atto d'amore, rivelando come esso sia stato concepito in quella comunione che costituisce l'intimità di Dio stesso, dove il Padre eternamente genera il Figlio nell'Amore.
In questo modo, la rivelazione giudaico-cristiana sostituisce la libertà alla necessità, mostrando l'*agape* come senso dell'*eros* stesso, di ogni *eros*. Come vedremo, dire che Dio è Trinità, coincide con l'affermazione che il Padre ha un Figlio amato e con l'affermazione che Dio stesso è Amore. Si tratta di verità che la ragione umana non può assolutamente

[2] B. Forte, *Trinità come storia*, Cinisello Balsamo 1988, 14.

cogliere da sola, non solo per la propria impotenza, ma perché implicano il ruolo essenziale della libertà.

Teologia naturale ed apofatismo

Proprio quest'ultima asserzione spiega in parte l'oblio trinitario cui si è accennato. Nel medioevo, infatti, si accentuò la distinzione tra lo studio della dimensione essenziale e di quella personale di Dio. Il trattato veniva concepito nelle *Summae* come composto di una prima parte *De Deo Uno*, dedicata agli attributi divini e a quelle caratteristiche che possono essere colte dalla sola ragione, ed una seconda *De Deo Trino*, fondata sul dato rivelato. Questa distinzione introdusse però un pericolo, in quanto l'approccio filosofico che caratterizzava l'inizio dello studio del trattato tendeva a mantenersi nella seconda parte, inducendo una riflessione che rischiava di tradursi in una dimostrazione razionale della Trinità. In questo modo lo studio del mistero di Dio si allontanava dalla vita e dalla dimensione contemplativa e spirituale, *eros* ed *agape* venivano separati.
I grandi teologi del medioevo non corsero questo pericolo: Tommaso ama l'espressione *Mysterium Trinitatis*, che sottolinea proprio l'irriducibilità del Dio cristiano nei limiti del pensiero dell'uomo. L'Aquinate afferma che il culmine della conoscenza di Dio è conoscere la sua inconoscibilità[3]. Questa dottrina affonda le sue radici nel secolo IV, quando le discussioni con gli ariani obbligarono Atanasio ed i Cappadoci in oriente e Ilario di Poitiers ed Agostino in occidente a formulare una chiara distinzione tra filosofia e teologia, sottolineando la dimensione apofatica che definisce quest'ultima. Scrive Gregorio di Nissa, commentando l'incontro di Mosè con Dio avvenuto sul Sinai "nella nube oscura" (cfr. Es 20, 21): "La vera conoscenza di ciò che cerchiamo consiste in questo: vedere nel non vedere, posto che quanto cerchiamo trascende ogni conoscenza, essendo circondato totalmente dall'incomprensibilità come da una tenebra"[4].
Il vero teologo sa che avvicinarsi a Dio implica la rinuncia alla sicurezza offerta dai concetti umani, tratti tutti dal creato. A poco a poco Dio purifica e vivifica il pensiero dell'uomo, innalzandolo, in un movimento che prolunga il meditare di Maria dopo l'Annunciazione, autentico luogo dove nasce la teologia.
Così, il termine *mistero* inserito nel titolo di questo corso non fa riferimento all'enigma o all'indovinello, cioè a ciò che non si sa ma si potrebbe sapere; bensì, il termine indica il mistero in senso pieno ed ontologico, come ciò che non si può mai comprendere ed esaurire con la propria mente, in quanto è fondamento trascendente del reale stesso. Scrive L.F. Ladaria: "Un mistero non è semplicemente ciò che non è conciliabile con la nostra esperienza, e neppure ciò che non conosciamo e forse prima o poi potremo conoscere, ma il mistero è Dio stesso: Dio è il mistero santo che tutto abbraccia. Quanto più grande è la rivelazione di Dio, tanto più grande è il suo mistero. Più grande è il sapere del non sapere,

[3] Cfr. "propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire" (Tommaso, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad. 14).
[4] Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*, II, 163.

perché ci si para innanzi l'immensa grandezza di Dio. E tutto ciò non nonostante la vicinanza, ma proprio a causa di essa"[5].
Quanto più ci si avvicina a Dio, tanto più si coglie la profondità del mistero, in quanto ci si sta immergendo in esso. Questo spiega perché Tommaso ama ricorrere all'espressione *Mysterium Trinitatis*.
Si tratta di un Mistero che coincide con Dio stesso, con Dio che ci salva, che ci cerca, che ci guarda e ci ama. Si tratta del Mistero dello sguardo di Cristo che ci dischiude la via al Padre, introducendoci nel suo Cuore. Si tratta, in definitiva, del Mistero dell'Amore di Dio per l'uomo, del Dono che Dio fa di sé stesso all'uomo, Mistero che in sé stesso trascende ogni tipo di necessità, sia metafisica che logica.
Questo obbliga ad avvicinarci al trattato con grande umiltà ed attenzione, secondo le parole di J. Ratzinger: "Ci troviamo dinnanzi ad un campo, in cui ogni falso conato diretto a volerne saper troppo finisce necessariamente per diventare una minacciosa follia; ad un campo, in cui solo l'umile ammissione della propria ignoranza può essere vera sapienza e solo l'attonito arresto di fronte all'ineffabile mistero può costituire la giusta modalità di credere in Dio. L'amore è sempre un *mysterium*: è un mistero più profondo di quanto si riesca a scandagliare e a comprendere quando se ne discute in teoria. Di conseguenza, l'Amore per antonomasia – vale a dire l'eterno ed increato Iddio – *deve* per forza essere mistero in supremo grado: deve essere *il Mistero* per eccellenza"[6].
Dunque, paradossalmente, quanto più Dio si rivela nella propria vita intima, tanto più lo si coglie come Mistero. Ciò ha spinto alcuni autori, soprattutto di ambito protestante, a negare la possibilità di una teologia naturale, riducendo il Dio di Platone, Aristotele e Plotino al livello di mero idolo, e quindi ad antagonista del Dio vero trino[7]. Ricerca filosofica su Dio e teologia trinitaria sarebbero, così, assolutamente incompatibili.
Eppure proprio il trattato su Dio mostra come la dimensione gratuita della donazione divina può essere colta solo a partire dall'analisi razionale che la presenta come *non dovuta*. Solo se la critica razionale ci mette di fronte ad un Dio che nella sua trascendenza non ha *a priori* nessuna relazione con l'uomo, possiamo cogliere *a posteriori*, nel dato di fatto della storia della salvezza, il Dono e l'Amore del Dio uno e trino.
La teologia deve partire dalla rivelazione storica, cioè da quegli atti liberi di Dio con i quali egli ha comunicato sé stesso prima al popolo di Israele e poi ad ogni uomo in Cristo. Ma lo studio filosofico permette di riconoscere questo dono assolutamente gratuito come risposta al desiderio dell'uomo, anzi come fondamento di questo stesso desiderio.
Infatti, dice il Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica (= CC): "Perché nell'uomo c'è il desiderio di Dio? Dio stesso, creando l'uomo a propria immagine, ha iscritto nel suo cuore il desiderio di vederlo. Anche se tale desiderio è spesso ignorato, Dio non cessa di attirare l'uomo a sé, perché viva e trovi in lui quella pienezza di verità e di felicità, che cerca senza posa. Per natura e per vocazione, l'uomo è pertanto un essere religioso, capace

[5] L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, Casale Monferrato, 22.
[6] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2005, 121.
[7] K. Barth, *Dogmatique*, Genève 1953, 62-127.

di entrare in comunione con Dio. Questo intimo e vitale legame con Dio conferisce all'uomo la sua fondamentale dignità"[8].
Il desiderio di conoscere Dio si fonda proprio su quell'atto d'amore con il quale l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza del suo Creatore. La possibilità di pensare e di desiderare diventano, allora, segni della grandezza dell'uomo stesso. Conoscendo e volendo, l'uomo si avvicina al proprio modello, diventando sempre più sé stesso.
Per questo il trattato non può essere diviso in due parti separate, *De Deo uno* e *De Deo trino*, come se la teologia potesse essere ridotta a filosofia. La teologia naturale, nel biennio filosofico, ha già svolto la funzione di presentare i massimi risultati raggiunti dalla ragione umana a proposito di Dio. Per questo il presente corso non sarà strutturalmente suddiviso secondo il suddetto schema scolastico, eppure la distinzione tra il momento puramente razionale e quello propriamente teologico sarà tenuta presente, in quanto la suddivisione tomista tra *De Deo uno* e *De Deo trino* corrisponde alla distinzione tra ordine naturale ed ordine soprannaturale, senza la quale non si può cogliere il dono come tale.
Solo alla luce di una impostazione che non concepisce dialetticamente il rapporto tra filosofia e teologia si può mostrare la Rivelazione come risposta ai bisogni dell'uomo e, quindi, costruire un trattato che parli alla vita. Infatti, la tanto deprecata filosoficizzazione del trattato teologico aveva indotto proprio quell'oblio contro il quale reagì con forza K. Rahner e la teologia della seconda metà del secolo XX; ma una concezione della salvezza come puramente verticale (*senkrecht von oben*, come diceva Barth), e quindi una teologia intesa come negazione della filosofia, condurrebbe allo stesso risultato.
Invece, il trattato sulla Trinità deve presentare proprio il Dio uno e trino che è l'Amore: cioè quell'*agape* che è risposta all'*eros* religioso-filosofico dell'uomo e che dà senso ad esso, rivelandolo come autentico dono. Alla luce della riflessione trinitaria, allora, l'esistenza umana si illumina, in quanto ogni desiderio ed ogni aspirazione trovano il loro compimento nella contemplazione di Dio. Al posto di una dottrina arida e filosofica, l'incontro tra teologia e filosofia si rivela decisivo per un pensiero che parli all'uomo di oggi.

Il Mistero di Dio: il Figlio e l'Amore

Fondamento di questa apertura della teologia alla vita e all'esistenza non è, dunque, la dimensione meramente antropologica, che può spingere il pensiero a muovere "dal basso", rischiando di ricadere in quella dipendenza dalla filosofia in principio osteggiata, riducendosi cioè a sostituire alla dipendenza da una filosofia antica quella da una filosofia moderna o contemporanea. Invece ciò che parla al cuore dell'uomo è proprio la verità che viene comunicata dall'intimità di Dio, dal Suo cuore: cioè la vita del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'uomo scopre chi è ed il senso del proprio esistere solo alla luce del Figlio incarnato. Per capire l'uomo bisogna guardarlo a partire dal Figlio, in quanto ogni uomo è semplicemente figlio, in una prospettiva straordinariamente coincidente anche con i risultati della psicologia moderna, che, al di là dei presupposti scientisti, ha fatto

[8] CC, n. 2.

letteralmente saltare la scissione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, e quindi il riduzionismo filosofico.
Allora, l'attività stessa dell'umano conoscere diventa segno della filiazione a Dio e via per unirsi sempre più al *Logos* incarnato. Nello studio della Trinità, così, la ragione umana tocca i propri limiti, e quei limiti le rivelano la sua grandezza, cioè la sua dimensione filiale, come vedremo trattando l'analogia psicologica.
Conoscere la Trinità vuol dire, allora, scoprire l'umiltà e la filiazione. Penetrare nel mistero di questo Figlio che è tale proprio perché riceve tutto il Suo essere dal Padre ed è tutto per il Padre. Egli è, secondo una felice espressione di J. Raztinger: "Il puro e senza riserve essere «da qualcuno» e «tendere a qualcuno»(*Sein von* e *Sein für*)"[9], dove questo qualcuno è il Padre. Come nel Vangelo sia gli apostoli che gli scribi e i farisei rimangono perplessi di fronte all'umiltà di Gesù, così nel corso della riflessione trinitaria e nella disputa con gli eretici si è dovuto affermare l'atto di libera offerta della propria vita realizzato da Cristo come rivelazione somma della sua divinità e della sua Filiazione. Il Figlio restituisce sé stesso al Padre: *ridona il dono*.
Il Dio Trinità coincide, quindi, con il mistero di un Padre che da sempre è tale in quanto ha un Figlio che ama e dal quale è amato. Il mistero del Dio cristiano si identifica con il mistero dell'amore, della libertà, del servizio, dell'umiltà e del dono: "Il Figlio in quanto tale non sussiste affatto isolatamente, per conto suo, ma è invece una cosa sola col Padre; siccome non sussiste affatto accanto a lui, non rivendicando nulla di proprio perché sarebbe soltanto lui, non contrapponendo al Padre nulla di esclusivamente suo, non riservandosi alcuno spazio a titolo di pura proprietà sua, egli è ovviamente uguale e identico al Padre. La logica è stringente: se nulla c'è per cui egli sussista meramente a sé, se nella sua esistenza non si dà alcuna vita privata a parte, egli coincide ovviamente con lui, formando «una cosa sola»"[10]. E questo essere in comune del Padre e del Figlio è proprio l'Amore, cioè lo Spirito Santo.
Ogni filosofia ricerca il senso del reale, cerca il fondamento. La dottrina trinitaria offre la risposta, in quanto rivela che il Figlio e l'Amore sono all'origine di tutto ciò che è: "Nella Trinità si svelano le ultime profondità del reale, ci si svela il mistero dell'esistenza"[11]. Tutta la vita dell'uomo svela la sua grandezza alla luce del Mistero del Dio Trino: "Tocchiamo così il fondo dell'ontologia trinitaria cristiana. Uno dei punti in cui il mistero trinitario illumina meglio le situazioni umane. Ci indica che il fondo stesso dell'esistenza, il fondo della realtà, la forma di tutto perché ne è l'origine, è l'amore, nel senso della comunità interpersonale. Il fondo dell'essere è comunità di persone. Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione"[12].
La risposta alla domanda da cui nasce la filosofia è questa, il senso del biennio filosofico è qui.

---

[9] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, cit., 143.
[10] *Ibidem*, 142.
[11] J. Daniélou, *La Trinità ed il mistero dell'esistenza*, Brescia 1989, 9.
[12] *Ibidem*, 37.

Ma se è così, accostarsi allo studio del trattato richiede un atteggiamento di disponibilità e di apertura: "Conoscere Dio non significa dunque ridurlo alla mia intelligenza, ma al contrario riconoscermi come misurato da lui"[13]. In questo senso, il conoscere autentico consiste nel *ri*-conoscersi come conosciuti da sempre in Cristo. Possiamo pensare il reale in quanto siamo immagini di quel Figlio, che è il senso di tutto il reale. Penetrare il suo mistero esige il passare attraverso un'esperienza di povertà, scoprendo che la nostra esistenza e tutto il reale ci sono dati come dono nel Figlio.
In questo modo il corso può essere concepito come una grande introduzione al reale, alla realtà vera, che è Dio, secondo quel movimento che caratterizza la relazione dei padri e delle madri verso i figli. E posto che la Trinità è la risposta a tutte le domande e tutti i sogni degli uomini, si potrebbe affermare che non solo ogni professore dovrebbe ammettere che questa è la materia più importante, ma che lo dovrebbe dire ogni uomo.

Dio e Vita

E tutto ciò vorrebbe mostrare anche la rilevanza essenziale del trattato per la vita spirituale e morale e per la pastorale. Infatti, se lo studio del Dio uno e trino coincide con lo studio di ciò che costituisce il fondo stesso della realtà, si può anche definire il peccato in termini trinitari come rifiuto della realtà, in quanto rifiuto dell'amore. Ma allora questa materia, come ogni autentica approssimazione al vero, richiede conversione. Infatti "La conversione essenziale è quella che ci fa passare dal mondo visibile, che ci sollecita da fuori, al mondo invisibile: mondo insieme assolutamente reale, perché costituisce il fondo ultimo di ogni realtà, e assolutamente santo ed ammirabile perché fonte di ogni beatitudine e di ogni gioia"[14].
E questa conversione si può realizzare solo attraverso la contemplazione, nella quale il trattato vorrebbe culminare: "In ogni conversione particolare, in ogni progresso della vita, si trova questa conversione di fondo: apertura alla realtà fondamentale delle Persone divine, scoperta che in esse risiede la pienezza dell'essere, appello a trovare in esse la nostra sufficienza e il nostro tesoro nel tempo e nell'eternità. Perciò la contemplazione è prima di tutto un certo modo di penetrare più a fondo la realtà. E, al contrario, il peccato è mancanza di apertura alla vera realtà, è limitazione nel mondo esteriore e superficiale, il mondo del nostro egoismo."[15]
L'uomo sempre rifugge il vero, perché esso implica responsabilità e difficoltà. Il bimbo cerca di rimanere quanto più possibile nella sicurezza della protezione materna. Ma proprio la madre a poco a poco lo introduce nel mondo, offrendoglielo con quell'unico senso che dà pienezza alla vita, cioè l'amore. In modo analogo, l'uomo a volte rifugge il reale, preferendo rimanere nella comodità della teoria o dei sogni, rifugge la vita. E questa materia non è altro che la formalizzazione, la traduzione in parole, di quella storia

[13] J. Daniélou, *Dio e noi*, Alba (CH) 1967, 67.
[14] J. Daniélou, *La Trinità ed il mistero dell'esistenza*, cit., 9.
[15] *Ibidem.*

attraverso la quale Dio ha aiutato l'uomo ad aprirsi al mondo che sempre gli dona. Si ama e si vive solo al presente, solo nella realtà.
Chiave è la comprensione della vita stessa come attributo fondamentale di Dio: il male non esiste in sé, in quanto principio ontologico autonomo, ma è semplicemente assenza di bene. L'uomo non desidera il piacere, il successo e, paradossalmente, nemmeno felicità e benessere: quello che desidera è una vita piena di senso. Senza Dio, infatti, senza l'Amore, la vita non si coglie più come dono. L'uomo ha bisogno del senso, deve conoscere la ragione del suo esistere, ma tutto ciò è accessibile sono nel mistero del *Logos* incarnato, cioè nel mistero del Figlio. Ed il termine greco *logos* significa proprio *ratio* e *senso*, oltre che *verbo*, cioè *parola*. L'uomo per essere sé stesso ha bisogno di riconoscere in Cristo il senso di tutto ciò che esiste, cogliendo che "Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il Logos, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore"[16].
Come vedremo, affermare che Dio è Trinità per Tommaso equivale ad affermare che è vivo[17], in quanto la vita in senso pieno richiama l'intelletto e la volontà, con le loro processioni immanenti. Il mistero dell'intimità di Dio è così costituito dal Padre che genera eternamente il Figlio, nello Spirito Santo. E generare vuol dire proprio dare la vita. Ma dato che il Mistero di Dio è Mistero di Vita, la sua manifestazione, cioè l'agire divino, sarà caratterizzato proprio dal donare la vita. Quel costituire un'unica Vita eternamente e per natura che *è* Dio, diventa per grazia partecipabile dall'uomo, attraverso il dono dei sacramenti e dell'incorporazione a Cristo. Il *dare la vita* di Gesù sulla croce diventa espressione in termini umani del dono assoluto di sé che caratterizza le eterne relazioni d'amore dell'intimità divina. Il Mistero pasquale si mostra come evento della somma rivelazione della Trinità. Grazie ad esso si può comprendere l'espressione di Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*[18], gloria di Dio è l'uomo che vive.
Se il Mistero di Dio è un mistero di vita, la Sua rivelazione e comunicazione all'uomo richiedono la vita, in un rapporto dove il Donante ed il Dono si identificano con la pienezza della Vita. Dio è totalmente trascendente e non può essere espresso in parole, perciò la Sua rivelazione è possibile solo attraverso il Dono di sé, ponendo sé stesso come contenuto del messaggio di salvezza. Cristo riunisce così nella sua persona sia il soggetto che si rivela, sia il contenuto rivelato e, potremmo dire, anche il termine della rivelazione, in quanto uomo perfetto. Solo in Lui, solo unendosi ai misteri della sua vita, ogni uomo può aprirsi a questa rivelazione. Si tratta di accogliere la Vita nella propria vita, riconoscendo come ogni bene ha in Dio la sua sorgente.
Allora, il Mistero di Dio viene comunicato all'uomo attraverso una storia: la storia di Cristo, Figlio incarnato, non solo come tempo compreso fra la sua nascita ed il mistero pasquale, ma più in generale come la storia del suo popolo, della sua gente, e, addirittura, come storia di ogni uomo, in quanto ciascuno di noi è uomo per Lui, cioè in quanto è in relazione con Lui.

---

[16] Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 10.
[17] Cfr. Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sulla Potenza divina*, q. 10, a. 1, co.
[18] Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

Il Mistero di Dio può essere conosciuto – il che equivale in questo contesto a diventarne partecipi – solo a partire dalla Rivelazione storica e da quella continua iniziativa divina ed offerta di salvezza narrate nella Bibbia. Così come avviene con ogni persona, l'*immanenza* si conosce solo a partire dall'*economia*, introducendo una distinzione tecnica cara ai Padri della Chiesa[19].

Dio si è rivelato all'uomo, infatti, a poco a poco, secondo una attenta *economia*, tesa a condurre come per mano l'uomo un passo dopo l'altro fino alla rivelazione definitiva del Figlio, e quindi della Trinità, in Cristo. Si tratta di una vera e propria pedagogia che ha avvicinato il popolo di Israele *da fuori* al mistero di Dio, portandolo prima a superare il politeismo, contraddistinto dalla logica della forza ed indotto dalle ferite causate dal peccato originale, per scoprire gradualmente il monoteismo, vertice delle possibilità di indagine della ragione creata, ed aprirsi infine alla rivelazione della Trinità, della Filiazione, cioè alla piena rivelazione dell'Amore, che nella sua trascendenza e gratuità supera radicalmente la capacità di comprensione dell'uomo. Questa pedagogia conduce, dunque, *da fuori* al *di dentro* di Dio, liberando l'uomo e portandolo all'autentica Vita. Grazie a questo cammino l'uomo condotto nell'intimità di Dio si apre alla vera realtà: e questa scoperta del *di dentro* di Dio porta l'uomo *al di fuori* di sé, oltre sé stesso ed i limiti del proprio egoismo, secondo la logica dell'Amore.

Queste affermazioni possono essere prese in senso letterale; infatti questa scoperta ha segnato profondamente la storia del pensiero: come si vedrà, i concetti di persona, di amore, di libertà sono stati colti in tutta la loro forza, per lo meno ideale, che oggi attribuiamo loro, solo grazie alla Rivelazione del Dio uno e trino. La schiavitù, ad esempio, è stata condannata in modo netto e definita inaccettabile alla luce della dignità dell'uomo per la prima volta solo nel sec. IV, grazie alla riflessione trinitaria sul concetto di persona e sul rapporto tra l'uomo e Dio.

Ciò si traduce nella necessità di prendere molto sul serio lo studio di questa materia, le cui implicazioni pratiche sono di portata inimmaginabile. Infatti, per quanto detto, è possibile studiare teologia solo se si è disposti a dare la vita, in quanto l'oggetto studiato è un Soggetto, anzi un unico Dio in tre Persone: è la realtà che permette ad ogni altro soggetto di essere soggetto, ad ogni persona di essere tale, fonte dell'amore e del pensiero. Per questo è essenziale avere fede, cioè essersi dati a Dio, vivere in Lui e per Lui[20].

Si tratta, quindi, necessariamente di un sapere pratico, che può essere considerato come una cartina o una mappa, che sintetizza l'esperienza di molte persone e di molti incontri con Dio. Non si tratta di un sapere astratto, come l'elenco dei sette re di Roma o la tavola periodica degli elementi, che non hanno un'implicazione diretta sulla vita di tutti i giorni. Invece, dato che si tratta del senso ultimo del nostro conoscere e del nostro volere,

---

[19] "I Padri della Chiesa fanno una distinzione tra la "Theologia" e l'"Oikonomia", designando con il primo termine il mistero della vita intima del Dio-Trinità, e con il secondo tutte le opere di Dio, con le quali egli si rivela e comunica la sua vita. Attraverso l' "Oikonomia" ci è rivelata la "Theologia"; ma, inversamente, è la "Theologia" che illumina tutta l' "Oikonomia". Le opere di Dio rivelano chi egli è in se stesso; e, inversamente, il mistero del suo Essere intimo illumina l'intelligenza di tutte le sue opere. Avviene così, analogicamente, tra le persone umane. La persona si mostra attraverso le sue azioni, e, quanto più conosciamo una persona, tanto più comprendiamo le sue azioni." (CCC 236)

[20] Tutti i trattati sulla Trinità partono dall'affermazione della necessità della fede.

possiamo dire che non si può non avere una teologia, che ogni uomo deve risolvere il problema di Dio, fors'anche in quell'ateismo pratico rappresentato dall'agnosticismo, ma che non può fare a meno di essere una teologia. Il pericolo è sempre quello di scegliere la via più comoda, rinunciando a pensare[21], preferendo la gabbia alla libertà per la quale siamo stati creati.

Il trattato su Dio e la teologia sistematica

Alla luce di quanto detto, si può affermare che in questo corso ci troviamo di fronte alla questione più radicale di tutta l'esistenza umana, in quanto non si può essere uomini senza Dio, non si può vivere senza di Lui che è Vita, dinamica eterna di intelletto e volontà. Il trattato tende, dunque, all'unità, poiché nasce da quell'unità che caratterizza la vita, l'amore ed il senso.
Questo corso è, allora, essenziale per raccordare il biennio filosofico e gli studi teologici, in quanto costituisce il vertice del primo e contenuto essenziale e fondamento principale dei secondi. Per la stessa ragione, il trattato fonda il rapporto unitario tra vita pastorale e riflessione accademica, in quanto presenta alla nostra considerazione il vero compimento dei desideri e dei sogni di ogni uomo.
Dalla concezione statica e necessaria, si passa alla dinamica della libertà, con una corrispondente trasformazione degli attributi di Dio: l'eternità filosofica, concepita essenzialmente come negazione della temporalità e come immutabilità, diventa l'eternità della presenza e della fedeltà del Dio che ama e che continua a cercare la sua creatura. E così per tutti gli altri attributi, come l'infinità o la verità. Particolarmente evidente è il salto proprio con l'attribuito *unità*, che può essere intesa per il Dio cristiano solo come unità in tre Persone, e quindi come unità nell'Amore.
Questa considerazione è essenziale per comprendere che si diventa propriamente teologi solo con lo studio della Trinità. Ma allora ciò significa che questo trattato va studiato all'inizio del triennio, come stiamo facendo, in quanto è la grammatica degli altri trattati[22]. La teologia deve tendere, infatti, a mettere in evidenza la dimensione trinitaria di ciascuna delle diverse materie, in quanto esse manifestano la loro identità solo nella misura in cui rivelano la dimensione trinitaria stessa.
Secondo le parole di J. Ratzinger: "In tal modo, si dovrebbe intuire come la dottrina trinitaria, rettamente intesa, possa assurgere a punto trigonometrico della teologia e del pensiero cristiano in genere, divenendo il centro irradiatore da cui si diramano tutte le altre linee."[23]. È proprio questo trattato, dunque, quello che tiene insieme le differenti parti

[21] "There's no good complaining that these statements are difficult. Christianity claims to be telling us about another world, about something *behind* the world we can touch and hear and see. You may think the claim false; but if it were true, what it tells us would be bound to be difficult – at least as difficult as modern Physics, and for the same reason." (C.S. Lewis, *Beyond Personality. The Christian Idea of God*, New York 1948, 4).
[22] Cfr. L.F. Ladaria, *Il Dio vivo e vero*, cit., 35.
[23] J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 2005, 144.

della teologia stessa, caratterizzata essenzialmente da quel movimento che ha nel prologo giovanneo la sua fonte ed il suo termine.
Di fronte a questo compito, non ci resta che ricordare le parole dell'*Imitazione di Cristo*, che ci servano da ammonimento e da augurio: "Che ti serve saper discutere profondamente della Trinità, se non sei umile, e perciò alla Trinità tu dispiaci? Invero, non sono le profonde dissertazioni che fanno santo e giusto l'uomo; ma è la vita virtuosa che lo rende caro a Dio. Preferisco sentire nel cuore la compunzione che saperla definire. Senza l'amore per Dio e senza la sua grazia, a che ti gioverebbe una conoscenza esteriore di tutta la Bibbia e delle dottrine di tutti i filosofi? "Vanità delle vanità, tutto è vanità" (Qo 1,2), fuorché amare Dio e servire lui solo".

Capitolo 2. Il Dio Unico e trascendente nell'Antico Testamento.

La dottrina cristiana su Dio ha una lunga storia, perché affonda le sue radici negli insegnamenti dell'Antico Testamento. Infatti, quando Gesù parla del suo Dio o di suo Padre (cfr Mt 18, 35; Gv 17, 3), si sta riferendo al Dio del suo popolo, cioè al Dio nel quale Israele crede e che Israele adora: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mt 22, 32). Si tratta del medesimo Dio del quale nella *Lettera agli Ebrei* si dice che parlò in diversi modi agli uomini per mezzo dei profeti e che ora finalmente ha parlato a noi per mezzo del Figlio suo (cfr. Eb 1, 1).
Inoltre, il Dio di cui si parla nell'Antico Testamento è anzitutto il Dio nel quale hanno sperato i padri (Sal 21, 5), il Dio che è intervenuto tante volte nella storia del popolo di Israele. Si tratta di un essere personale che, propriamente parlando, non è una "scoperta" umana, ma è Qualcuno che è venuto incontro all'uomo e che ha parlato a Israele rivelando la sua volontà e manifestandogli i suoi disegni (cfr. Os 1-2). La dottrina cristiana su Dio – al pari dell'insegnamento dell'Antico Testamento – non si presenta pertanto come il risultato di una conquista umana, ma come il risultato di una rivelazione di Sé stesso che Dio ha fatto agli uomini e della accoglienza che gli uomini hanno fatto di tale rivelazione. È Dio stesso l'autore principale della Scrittura e, in questo senso, è Lui pure che offre i dati per la riflessione teologica su Dio.
Secondo la testimonianza della Bibbia, il concetto di Dio in essa contenuto si è andato formando in successivi incontri tra Dio e gli uomini, nell'unione tra la manifestazione di sé stesso realizzata da Dio e l'accoglienza umana che ha avuto luogo lungo la storia. Data la situazione attuale degli studi biblici, talvolta, non è facile offrire una lettura compiuta di tali manifestazioni divine, poiché la successione degli avvenimenti narrati non sempre coincide con l'ordine seguito nel metterli in scritto.
Comunque, per quanto risultino molto interessanti le ricerche sul fenomeno religioso di Israele e anche sul fenomeno religioso del cristianesimo primitivo, l'attenzione del teologo che riflette sul mistero di Dio non si incentra su come si è sviluppata la comprensione di questo mistero da parte del popolo di Israele, ma piuttosto si incentra su quali sono i tratti fondamentali che Dio ha manifestato di Sé stesso nella forma in cui sono rimasti plasmati negli scritti sacri.[24]
In tale prospettiva si deve affermare che è certo possibile presentare una sintesi dell'insegnamento sacro intorno a questo Dio unico che si è manifestato agli uomini,

[24] Seguendo Eb 1, 1, il teologo professa che il Dio di cui parla la Bibbia si è rivelato numerose volte agli uomini e non è un mero *oggetto* e *prodotto* della "religione" di un uomo o di un popolo. Per cui, nell'accostarsi alla Bibbia, cerca anzitutto i tratti fondamentali con cui Dio si è manifestato nella sua rivelazione. Tuttavia, come d'altra parte è ovvio, risultano di grande interesse, sebbene complementari, gli studi storici sul fenomeno religioso di Israele e del cristianesimo primitivo. Su questo argomento, cfr. H. Cazelles, *Religión de Israel*, DBS, 10 (1981), 240-277, che offre inoltre un bilancio dello stato delle ricerche.

prima parzialmente, e poi in tutta pienezza con Cristo. Da Abramo a San Paolo, passando per Mosé e i Profeti, il Dio del quale ci parla la Bibbia è sempre Colui che chiamò i Patriarchi per costituirsi un popolo di sua elezione e che, proprio per potere realizzare questa elezione, *in principio creò il cielo e la terra* (Gen 1, 1), perseguendo instancabilmente il proprio disegno di avvicinamento agli uomini, contenuto già nella benedizione concessa ad Abramo, nel quale furono benedette tutte le nazioni della terra. Cristo, infatti, *ci ha riscattati (…) perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse alle genti e noi ricevessimo la promessa dello Spirito mediante la fede* (Gal 3, 13-14).

Singolarità della dottrina veterotestamentaria intorno a Dio

Tra tutti i popoli della terra, Israele ci si presenta con una personalità unica e singolarissima in ciò che si riferisce alla questione di Dio, fino al punto di poter affermare che ciò che dà forza e unità all'Antico Testamento è l'affermazione della sovranità di Dio.

Dio è sempre al disopra di tutte le cose e di tutti gli avvenimenti e, inoltre, è il fondamento di tutta la creazione. Tutto quanto esiste fuori di Lui sussiste solo per volontà di Dio[25].

Secondo l'Antico Testamento, il popolo di Israele deve la sua esistenza alla libera elezione divina; esso è il portatore della Promessa messianica. Come già si è fatto notare, in questo dialogo tra Dio e il suo popolo, non è il popolo, nemmeno nei suoi personaggi più importanti, che prende l'iniziativa, ma è Dio che ha deciso di stabilire la sua Alleanza con lui e l'ha compiuta. Per questa ragione, l'Antico Testamento ci si presenta in ogni momento come una *revelatio in fieri*, come una rivelazione progressiva che Dio compie della sua volontà, dei suoi disegni e, compiendola, rivela alcuni tratti di come Egli stesso è[26].

Questo fa di Dio un essere universalmente vicino. Tuttavia, questa vicinanza di Dio non implica nessuna diminuzione della sua trascendenza. Fin dai primi paragrafi della Genesi risalta la distanza esistente tra Dio e il mondo: il mondo è stato creato da Dio all' inizio, *in principio* (Gen 1, 1); Dio, invece, che è il suo creatore, non ha né inizio né fine. Dio non è allo stesso livello del mondo, né può confondersi con esso. E allo stesso tempo, questa distinzione non significa lontananza o assenza. Tutto al contrario, il Dio che si rivela ad Israele è un Dio in intima relazione con il mondo, con l'uomo e la sua storia. E' vicino e al contempo sovranamente libero: è un Dio che non può mai essere manipolato o afferrato dall'uomo. Anzi, nonostante il fatto di essere il Dio dei padri, non lo si identifica mai con il clan o con il popolo, bensì lo si presenta come il Dio di tutti gli uomini e di tutta la creazione[27].

L'Alleanza costituisce il fatto centrale della riflessione veterotestamentaria[28]. Se si parla della creazione del mondo o della storia delle origini, non è per curiosità verso l'origine

---

[25] Cfr. E. Jacob, *Théologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968, 28

[26] Cfr. Deissler, *El Dios del Antiguo Testamento*, in J. Ratzinger (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, 60.

[27] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1975, 33.

[28] Parlando della creazione, si è fatto notare che il pensiero greco ha come interesse centrale quello di raggiungere una comprensione razionale del mondo cercando un principio unitario dell'universo. L'attenzione di Israele per l'origine del mondo non ha questo interesse. La primitiva professione di fede israelita in Yahvé, che trasse Israele dall'Egitto, si andò completando fino a convertirsi nella storia

del mondo, ma perché sia la creazione che la provvidenza di Dio sono in rapporto con l'Alleanza. Anche fino agli esseri inanimati perviene la benedizione dei tempi messianici (Gen 8, 22; Ger 33, 20-25), la cui finalità ultima è la salvezza dell'umanità, cominciando da Israele. Quando San Paolo parlerà della salvezza accordata in Cristo, accogliendo questa teologia, si riferirà anche alla creatura materiale, che geme con gemiti di parto, e *attende la manifestazione dei figli di Dio* (Rm 8, 19). Infatti la salvezza giunge fino alla creatura materiale, poiché la salvezza dell'uomo comporta non solo la *redenzione del nostro corpo*, ma persino la liberazione della creatura materiale che sarà portata alla sua ultima perfezione (Rm 8, 23). Anzi, questo era il piano salvifico stabilito fin dal principio in Cristo, poiché *tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui; Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui* (Col 1, 16-17).

La Bibbia comincia con quello che si potrebbe definire un prologo di undici capitoli (Gen 1-11), che narra la creazione del mondo e l'esordio della storia. Appare evidente fin da queste prime pagine che il dilemma principale della storia è l'accettazione o il rifiuto di Dio da parte dell'uomo, cioè appare evidente che il centro della storia biblica è la relazione dell'uomo con Dio. Da parte di Dio, questa relazione è descritta come avvicinamento, chiamata, elezione. Così appare, p.e., in Noé (Gen 9, 9-17) e in Abramo (Gen 15, 17). Ciò diventa specialmente manifesto nella Alleanza stabilita sul Sinai (Es 19-24).

A partire dalla teologia dell'alleanza si pone in risalto un elemento fondamentale di tutta l'esperienza veterotestamentaria intorno a Dio: il carattere effettivo della rivelazione divina. Dio si rivela operando, salvando, liberando. La sua parola è onnipotente e creatrice (Gen 1, 3); la sua parola è efficace; non ritorna a Lui senza effetto (Is 55, 11).

Questa effficacia della rivelazione divina é accompagnata da un altro tratto essenziale nel concetto biblico di Dio: Yahvé non è un essere capriccioso e arbitrario, ma è Qualcuno di cui ci si può fidare sempre. Egli è l'eternamente fedele.

L'alleanza con Yahvé è soprattutto una *promessa*, nella quale sono incluse alcune chiare esigenze etiche. Nella Sacra Scrittura non esiste nessuna incertezza su questo punto. Ciò comporta pure il fatto che l'immagine veterotestamentaria del Dio dell'Alleanza conserva una relazione immediata con la storia: non solo si crede in Dio come verità teoretica, ma anzitutto si ha fiducia in Lui come forza provvidente e signore della storia; si crede –si è certi– che Egli salverà il popolo e la storia. L'insegnamento biblico su Dio si fonda su avvenimenti appartenenti alla storia più che su una determinata argomentazione razionale. L'insegnamento biblico su Dio esclude inoltre l'idea, ampiamente diffusa tra i popoli vicini di Israele, che esista una relazione naturale tra il dio nazionale e i suoi adoratori, o una specie di parentela di sangue o un vincolo con il paese, che leghi il dio ai suoi abitanti. La religione di Israele porta il sigillo distintivo di una religione di elezione, intesa nel senso che questa elezione divina distingue la religione di Israele dalla religione naturale.[29]

---

plurisecolare dei patti: il patto sinaitico in cui fu mediatore Mosé; prima il patto con Abramo e con Noé stesso. La rivelazione storica attiva di Yahvé, la stessa rivelazione che aveva dato luogo all'alleanza, per la fede di Israele fu anticipata già nell'azione divina originale della creazione del mondo; così la creazione restò vincolata come presupposto degli avvenimenti che ricevono il nome di alleanza. Cfr F. Mussner, *Creación y Alianza en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis*, II, MADRID 1977, 39-377.

[29] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, I, cit., 38-40

La rivelazione progressiva che Dio fa di sé stesso

La dottrina biblica su Dio si va sviluppando in concomitanza delle narrazioni dell'attività divina. Più che descriverlo – Dio è al di sopra di ogni descrizione e immagine – ciò che la Bibbia fa è narrare il suo intervenire nella storia e, indirettamente, indicare gli attributi divini che accompagnano tali attività. Ne consegue che le affermazioni bibliche offrono una grande varietà, in dipendenza dalla diversità di situazioni in cui Dio interviene e in dipendenza pure dalla diversità di epoche e di uomini a cui Dio si rivolge. Non si deve dimenticare, infatti, che in questi scritti si raccoglie una esperienza religiosa di più di ottocento anni. Non risulta quindi facile presentare una immagine di Dio quale ci si offre nella Bibbia perfettamente elaborata. Ciò risulterebbe ancor più difficile, se si pretendesse di presentare non già l'insegnamento biblico su Dio, ma l'evoluzione che l'idea di Dio ebbe nella coscienza del popolo di Israele.[30] Questo lavoro, d'altra parte, compete ad un'altra disciplina degli studi teologici e di solito si tratta studiando la storia della religione di Israele.[31]

Riguardo alla teologia speculativa, tuttavia, è certamente possibile – e d'obbligo – indicare i tratti principali e definitivi con i quali l'immagine di Dio appare messa in risalto nell'Antico Testamento. È la stessa immagine di Dio alla quale rimanda la fede cristiana fin dall'inizio, poiché Gesù, parlando del Padre suo, rimanda costantemente all'Antico Testamento. Il suo Dio, del quale delinea l'immagine, è il Dio creduto, conosciuto, venerato nell'Antico Testamento. Anche per Gesù, Dio è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mt 22, 32). Nella Sacra Scrittura, nonostante la diversità delle epoche e delle mentalità, si parla sempre del medesimo ed unico Dio.

La rivelazione che Dio fa di sé stesso ha un carattere progressivo al pari della storia della salvezza. Dio parla in diversi modi e, ultimamente ci parla nel Figlio (cfr. Eb 1, 1). Gli scritti dell'Antico Testamento offrono una nozione di Dio che ha esperimentato un lungo e complesso arricchimento in corrispondenza con le diverse vicissitudini alle quali è sottoposta la fede del popolo israelita in Yahvé.

Seguendo l'ordine in cui ci viene narrata la storia biblica e in cui ci sono presentati i testi che ci trasmettono l'esperienza storica di Israele, si possono distinguere come cinque tappe nello sviluppo della dottrina biblica su Dio.[32]

Una prima tappa apparterrebbe alle tribù nomadi, nella quale Dio accompagna i patriarchi come loro protettore e come il difensore del clan. Non lo si presenta come una divinità locale, poiché non appare legato a un santuario o a un luogo speciale. In seguito si parlerà

---

[30] "Nell'Antico Testamento, le affermazioni su Dio sono strettamente legate alla situazione concreta delle persone cui vanno rivolte. Per cui presentano una straordinaria varietà ed evoluzione. Tuttavia, i differenti strati della rivelazione sono meno importanti dal punto di vista teologico che dal punto di vista della storia delle religioni e della rivelazione. Pertanto si può prescindere da essi quando si tratta di raggruppare i tratti teologicamente più rilevanti dell'immagine di Dio"(J. Haspecker, *Dios* (Sagrada Escritura), in H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de Teología*, Madrid 1979, 343).

[31] Al riguardo è emblematico il lavoro di H. Cazelles, *Réligion d'Israël*, in DBS, 10, 240-277, già citato. Sui rapporti tra esegesi, teologia biblica e teologia dogmatica, cfr. J. Rovira Belloso, *Lectura teológica de la Biblia*, in F. Garcia Lopez (ed.), *Biblia literatura e Iglesia*, Salamanca 1995, 200-214.

[32] Cfr. J. Coppens, *La notion vétérotestamentaire de Dieu. Position du Problème*, in J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Louvain 1976, 63-76.

sempre di Lui come del Dio che i padri hanno adorato. Dio è chiamato Dio di "mio padre", di "tuo padre", di "suo padre" (Gen 31, 5. 29; 43, 23; 46, 3; 50, 17; Es 3, 6; 15, 2; 18, 4). Forse per questi patriarchi Dio non aveva un nome, ma era il Dio che si era rivelato all'antenato, il Dio del loro padre. Le stesse promesse divine sono in conformità con i desideri fondamentali di pastori seminomadi: la discendenza che assicura la continuità del clan, la terra dove potersi stabilire definitivamente.[33]

Si può considerare una seconda tappa il periodo precedente all'insediamento stabile di Israele in Canaan. È la tappa nella quale la tradizione religiosa di Israele colloca l'Alleanza di Yahvé con il popolo. Yahvé si manifesta a Mosé come *il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei vostri padri, l'Onnipotente* (Es 3, 6. 13. 15; 6, 3). Tuttavia, mentre il Dio dei padri non aveva nome, il Dio che stabilisce l'Alleanza sul Sinai, ha un nome: Egli è colui che è (Es 3, 14). Nemmeno qui Dio è legato a nessun luogo. *Esodo* 3. 9-15 sottolinea nel contempo la continuità con la fede dei padri e la novità che esprime il nome che Dio ha dato a sé stesso.

In una terza tappa, l'azione di Yahvé, Dio di Israele, appare strettamente legata ad una istituzione politica: il regno di Giuda e la dinastia davidica. Le profezie messianiche sono una buona dimostrazione di questa unione. Tuttavia è anche l'epoca di un vasto movimento animato dai profeti, che reagiscono e lottano per liberare la fede yahvista dai limiti politici e nazionali e mettere in luce le sue esigenze morali, approfondendo il suo carattere monolatrico fino alla più chiara affermazione di monoteismo.[34]

Anche quello che si può definire come quarto periodo risulta legato a questa situazione. Ci è noto soprattutto attraverso gli oracoli profetici, che sottolineano sempre più la fede in un Dio unico e trascendente, potente e pieno di misericordia. Si tratta di un Dio che, essendo l'unico Dio e il creatore di tutto, ama tutti gli uomini. Tutta la terra è piena della sua gloria. La sua presenza è universale (Is 49, 6. 26). Si tratta degli oracoli contenuti nei libri di Amos e Geremia, Ezechiele e Isaia.

Nel periodo persiano si apre quella che si può considerare una quinta tappa. Risalta in essa la riflessione sapienziale su Yahvé, sulla sua esistenza e sulla sua provvidenza. I libri di *Giobbe* e dello *Ecclesiaste* e gran parte del *Salterio*, così ricchi di riflessioni su Dio e la sua provvidenza, sul suo essere e i suoi attributi, ne sono una grande dimostrazione. Si può dire che in questo periodo la teologia su Dio si trova nel suo pieno sviluppo. Accanto a questi pensatori, si eleva la voce della apocalittica, con la preoccupazione di conciliare la fede nell'agire divino con la realtà delle sofferenze del popolo, cercando di unire la provvidenza di Dio, la sua bontà e giustizia, con l'esistenza del male che perfino gli

---

[33] B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus Christ*, Paris 1981, 92-95

[34] I profeti vissero in un'epoca di eclisse del sacro nella quale si tendeva a considerare la religione come un semplice fatto nazionale eticamente irrilevante. Il profeta Elia fu il precursore della reazione della coscienza di Israele contro la degenerazione dello yahvismo. Dopo di Lui tutti i grandi profeti – da Amos e Osea fino a Isaia e Geremia -, proclamano sempre di nuovo le esigenze della divina monarchia, nella sua assoluta singolarità, nella sua santità e nella sua giustizia. Cfr. F. A. Pastor, *El lenguaje bíblico sobre Dios*, "Estudios Eclesiásticos" 60 (1985) 279.

innocenti patiscono. Si sottolinea che questo tempo è passeggero, che i mali che affliggono il popolo non sono definitivi e che il regno di Dio si trova al di là della storia.[35]

I nomi di Dio

Dio trascende ogni conoscenza e, di conseguenza, trascende ogni parola che si possa dire di Lui. Ma, al tempo stesso, se non gli si potesse attribuire nessun nome, Dio ci si presenterebbe come una forza anonima e impersonale, incapace di essere designato e invocato con un nome concreto. La questione del nome di Dio, quindi, è inseparabile dalla considerazione di Dio come essere personale. Nella rivelazione del nome di Dio si manifesta il suo carattere personale a tal punto che si è potuto dire che la rivelazione che Dio fa del suo nome è "una forma attenuata di *incarnazione* di Dio"[36]. Infatti, rivelando il suo nome, Dio entra definitivamente nella storia umana come un essere personale che è possibile invocare[37].

La Bibbia dà grande importanza al nome di Dio. Ciò risulta, p.e., dalla solennità con cui si presenta la rivelazione del nome di Dio sul monte Horeb (Es 3, 13-15); ciò risulta dal Decalogo in cui si proibisce di usare il nome di Dio invano (Es 20, 7; Sir 23, 9; Mt 5, 34), o dal Padrenostro, dove Nostro Signore Gesù Cristo pone come prima petizione che sia *santificato* il nome del Padre che è nei cieli (Mt 6, 9).

Le qualità che accompagnano il nome di Dio indicano fino a che punto, nel pensiero biblico, il nome si identifica con Dio stesso. Il nome di Dio è santo (Sal 111, 10), grande e terribile (Mal 1, 11 e 14), incomunicabile, cioè non si addice a nessun altro, ma solamente a Dio (Sap 14, 21). Il nome di Dio è potente. È nel nome di Dio che parlano i profeti, poiché parlano come inviati di Dio agli uomini (Dt 18, 19; Gs 9, 9; Mt 7, 22; Lc 24, 47). Persino nostro Signore Gesù Cristo non parla che nel nome del Padre suo (Gv 5, 43; 10, 25)[38].

Il nome proprio del Dio di Israele è il nome di Yahvé. Ma ci sono altri modi complementari per designare Dio. Tra questi si trovano *El Shaddai*, Dio onnipotente (Gen 17, 1; 28, 3; Es 6, 3), *El Olam*, Dio eterno (Gen 21, 33), *El 'Eljôn*, Dio Altissimo (Gen 14, 18-22), *Adonai*, Signore (Gdt 16, 16)[39].

---

[35] Altri preferiscono sintetizzare la dottrina biblica su Dio ordinandola in modo diverso, seguendo ciò che chiamano "i quattro generi principali della parola di Dio". Ecco un esempio: "La fede di Israele (e quindi la fede cristiana), assumendo la Bibbia come testimonianza e strumento del Dio che parla, propone un ulteriore cammino di ascolto-investigazione su Dio, senza rinunciare, come è logico, ad un uso adeguato dei criteri letterari, poiché continua ad essere vero che Dio ha parlato e continua a parlare *agli uomini per mezzo di uomini e alla maniera umana* (DV 12). Orbene, Dio si è espresso fondamentalmente come *torah* (orientazione della vita di Israele), come *profezia* (interpretazione della storia del popolo di Dio … e dell'umanità), come *sapienza* (interpretazione e orientazione circa l'esistenza umana) e come *vangelo* (nella parola definitiva pronunciata in Gesù)" (A. Marangon, *Dios* , in P. Rossano (ed.) *Nuevo Diccionario Bíblico*, Madrid 1990, 443).

[36] M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1960, 271.

[37] Come osserva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "Dio si è rivelato a Israele, suo popolo, facendogli conoscere il suo nome. Il nome esprime l'essenza, l'identità della persona e il senso della sua vita. Dio ha un nome. Non è una forza anonima. Svelare il proprio nome, è farsi conoscere agli altri; in qualche modo è consegnare se stesso rendendosi accessibile, capace d'essere conosciuto più intimamente e di essere chiamato personalmente" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 203).

[38] Cfr. H. Lesetre, *Nom* in *Dictionnaire de la Bible*, 1670.

[39] Cfr. G. Quell, art. *Theós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Brescia 1968, 358-387

El è il nome generico di qualsiasi dio nella Bibbia. Si tratta della parola comune a tutte le lingue semitiche per designare la divinità, intesa come potere ultraterreno e tra i semiti serve per designare la divinità nella sua accezione più vaga e primitiva. Forse si tratta di un termine irriducibile ad elementi anteriori che deve essere inteso come una energia intelligente, la quale appartiene ad una misteriosa sfera superiore e può agire sulle cose e sugli uomini. Tra i politeisti, *El* era il termine usato per designare l'essere divino in generale o il dio principale del loro panteon; tra i monoteisti era il nome usato per designare l'unico Dio[40].

L'Antico Testamento usa anche il termine *Elohim* per designare Dio. È un nome che si può trovare applicato sia al vero Dio che ai falsi dei. Si tratta di una forma plurale, anche se con essa molte volte si designa il Dio unico in una forma che si suole intendere come "plurale maiestatico" o "plurale di grandezza". *Elohim* designa quasi sempre il vero Dio e in questo caso viene precisato in modi diversi: con un articolo (*Yahvé è il vero Elohim*, Dt 4, 35), con un complemento (*il Elohim di Abraham* (Gen 24, 27)[41].

Yahvé è il nome proprio del Dio degli Israeliti. È formato da quattro lettere: YHWH. Le nozioni di santità, trascendenza, unicità e salvezza sono unite indissolubilmente a questo nome come attributi propri ed esclusivamente suoi. Negli ambienti giudaici, la denominazione "il Signore" si converte in sinonimo di Yahvé dal momento che è ciò che si dice quando si deve leggere il *tetragramma*. L'Esodo dice che Yahvé è il nome che Dio rivela a Mosé nella teofania del roveto ardente (cfr. Es 3, 13-15)[42]. Secondo questo passo, Dio chiama Mosé da un roveto che arde senza consumarsi e gli dice: *Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe (*Es 3, 6). C'è un interesse evidente a sottolineare che il Dio che ora chiama è il medesimo che chiamò i padri; è il Dio fedele e compassionevole che si ricorda di loro e delle sue promesse e viene a liberare i loro discendenti dalla schiavitù.

Prosegue la narrazione: *Mosé disse a Dio:" Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?". Dio disse a Mosé: "Io sono colui che sono!". Poi disse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi"… Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione."* (Es 3, 13-15)[43].

---

[40] "Per la prima volta incontriamo tra le tribù nomadi ebree dei primi tempi un culto a *El* che, senza volerlo e in maniera totalmente inconscia per il narratore, è in aperta opposizione con il Baal cananeo e conseguentemente sanziona il carattere esclusivo (…) del culto a El" (W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., 165)

[41] F. Vigouroux, *Elohim* in *Dictionnaire de la Bible*, I, 1701- 1703

[42] " Dio si è rivelato al suo popolo progressivamente e sotto diversi nomi; ma la rivelazione del Nome divino fatta a Mosé nella teofania del roveto ardente, alle soglie dell'Esodo e dell'Alleanza del Sinai, si è mostrata come la rivelazione fondamentale per l'Antica e la Nuova Alleanza" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 204).

[43] *Il Catechismo della Chiesa Cattolica* commenta:"Rivelando il suo Nome misterioso di YHWH, "Io sono colui che È" oppure "Io sono colui che Sono" o anche "Io sono chi Io sono", Dio dice chi egli è e con quale nome lo si deve chiamare. Questo nome divino è misterioso come Dio è Mistero. Ad un tempo è un Nome rivelato e quasi il rifiuto di un nome; proprio per questo esprime, come meglio non si potrebbe, la realtà di Dio, infinitamente al di sopra di tutto ciò che possiamo comprendere o dire: egli è il "Dio nascosto" (Is 45, 15), il suo Nome è ineffabile (cfr. Gdc 13, 18), ed è il Dio che si fa vicino agli uomini. Rivelando il suo Nome, Dio rivela al tempo stesso la sua fedeltà che è da sempre e per sempre, valida per il passato ("Io sono il Dio dei

Il centro di questa narrazione si trova precisamente nel nome che Dio rivela a Mosé – YHWH – e nel significato che racchiude. Si tratta di un nome in relazione con il concetto di esistenza e che si suole tradurre con *Io sono colui che è*, o *Io sono colui che sono*, oppure *Io sono chi io sono*, o *Io sarò colui che io sarò*. Gli israeliti lo usano alla terza persona: *Colui che é*[44].
Le parole *Io sono colui che sono* vengono interpretate da alcuni autori come una elusione da parte di Dio, cioè come se invece di dare un nome, Dio si fosse rifiutato di darlo allo scopo di rendere manifesto, da una parte, che Egli si trova al di sopra di ogni nome e, dall'altra, per impedire che gli israeliti – i quali vivevano in un ambiente in cui era abituale lo sforzo di conoscere i nomi degli dèi al fine di utilizzarli in pratiche magiche – cadessero in questa tentazione[45].
È logico intendere il significato delle parole *io sono colui che sono* alla luce delle formule analoghe poste in bocca a Dio: *Io dico quello che dico* (Ez 12, 25), *io faccio grazia a chi faccio grazia* (Es 33, 19). Queste espressioni insistono sulla realtà della sovrana esistenza o meglio sull'efficacia della sua parola e della sua grazia. Ciò è ancora più chiaro se si segue direttamente la lettura del testo ebraico, che offre maggiori possibilità rispetto alla traduzione dei LXX o a quella di S. Gerolamo, dal momento che ammette di essere letto anche al futuro: *io sarò colui che sarò.*
La formula *Io sono colui che sono*, quindi, esprime una esistenza che si manifesta attivamente, un essere efficiente. Secondo il contesto di Es 3, 14, il nome che Dio dà di se stesso deve giustificare la missione di Mosé, incaricato della liberazione di Israele e, pertanto, è logico che il nome con cui si presenta – Yahvé – implichi in un modo o in un altro l'efficacia dell'aiuto divino: io sarò con te[46].
Se si legge il nome di Yahvé, specialmente nell'interpretazione data nella traduzione dei LXX, prendendo il verbo *è* nel significato dell'essere in senso assoluto, allora Yahvé significherebbe colui che è da se stesso, in opposizione ad ogni essere contingente – che non esiste da se stesso – e in opposizione agli dèi delle nazioni che non sono nulla. Evidentemente è molto probabile che l'agiografo non intendesse il nome di Yahvé in questo significato metafisico profondo; è anche certo che la grande tradizione teologica lo ha inteso nel significato metafisico dell'essere assoluto[47].

---

tuoi padri", Es 3, 6), come per l'avvenire ("Io sarò con te", Es 3, 12). Dio che rivela il suo Nome come "Io sono" si rivela come il Dio che è sempre là, presente accanto al suo popolo per salvarlo. (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 206-207.

[44] Il testo non offre varianti degne di menzione. Nei LXX si traduce *egó eimi ho on* e nella Vulgata *ego sum qui sum.*

[45] Si è fatto notare, tuttavia, che quando nella Bibbia si esprime una negativa simile (p.e. Gen 32, 30; Gdc 13, 17-18) lo si fa in modo più chiaro e che, inoltre, nel contesto nulla indica che ci troviamo davanti ad una risposta evasiva (cfr. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, cit, 46-47).

[46] "Già fin dal principio – commenta von Rad – tutto il contesto narrativo ci fa sperare che Yahvé ci comunicherà qualcosa: non come è, ma come si manifesterà ad Israele. Si insiste giustamente sul fatto che, soprattutto in questo testo *hyh* (è) deve intendersi come un *essere presente*, *essere lì*, non in senso assoluto, ma come una esistenza relativa ed efficace: *io sarò lì* (per voi)". (G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1993, 235).

[47] S. Tommaso commenta: "L'espressione *Colui che è* per tre motivi é il nome più appropriato di Dio. Prima di tutto, per il suo significato. Ed infatti, non esprime già una qualche forma [o modo particolare di essere], ma lo stesso essere. Quindi, siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato, non conviene a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi, questo compete a Dio in modo

Sembra che lo intende così anche il libro della Sapienza, che chiama Dio *ton onta*, colui che è (Sap 13, 1). Il nome di Yahvé manifesta qualcosa che appartiene all'essere di Dio, qualcosa che gli è proprio e lo distingue dalle creature. Yahvé infatti non è un nome astratto, impersonale o privo di concretezza. Tuttavia, è un nome misterioso nella misura in cui, nello stesso tempo in cui afferma la sua relazione con l'essere o l'esistere, non si aggiunge nessun tratto che caratterizzi tale essere o esistere. Ma è l'essere o l'esistere proprio di qualcuno; perciò nei LXX lo si indica al maschile (*ho on, colui che è*), e non al neutro (*to on, ciò che è*)[48].

In Es 3, 13-15 si insiste sulla identità del Dio che parla a Mosé dal roveto con il Dio dei padri, facendo intendere che il Dio che ora parla a Mosé non era sconosciuto del tutto per i Patriarchi. A partire da Mosé – *fin dal paese d'Egitto*, come dice Osea (Os 12, 10; 13, 4) – Yahvé è il Dio di Israele, il Dio dell'alleanza (Es 24, 3-8), che è al centro dell'unione di tutte le tribù d'Israele.

Non si può fissare un'etimologia di questo nome divino[49]. Tuttavia è chiaro che Dio si manifesta a Mosé come una realtà vivente che è al di sopra del tempo. "Il *Io sono* è il Dio del passato (i padri), del presente (del suo popolo) e del futuro (è colui che si manifesterà). Il Dio che si rivela a Mosé è un Dio che entra in contatto con gli uomini, ed è in tale contatto e nelle vicissitudini di questa storia umana dove si manifesta il suo essere, la sua esistenza"[50]. I Patriarchi conoscevano Yahvé con il nome di *El*, noto a tutti i semiti, e con la qualità di *Shaddai*, onnipotente. Eleggendo ora il suo popolo e liberandolo con potente intervento dalle genti che l'opprimono, Dio si dà a conoscere come il Dio dell'alleanza; scegliendo un nome in relazione con qualcosa così universale come l'esistere, senza vincolarlo a nessun clan o luogo, si presenta come qualcuno; non è un *dio nazionale*[51].

Dio come essere personale

Il carattere personale del Dio di Israele, cioè che Yahvé è un essere di natura personale che non si può confondere con una forza anonima della natura, ma che possiede una individualità propria, con intelligenza, volontà e libertà, appare distintamente – come già si è visto – fin dalle prime pagine della Bibbia. Dio crea con la sola sua parola, vede che tutto quanto ha fatto è buono, impone un precetto ai progenitori, passeggia con essi nel paradiso, impone loro un castigo per la loro trasgressione, promette loro un redentore (Gen 1-3). Dio si manifesta sempre come una potenza sapiente, misericordiosa e

---

massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma [o essenza]. Secondo, per la sua universalità (…) Perciò dice anche il Damasceno che «di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è *Colui che è*: poiché *comprendendo tutto in se stesso, possiede l'essere medesimo come una specie d'oceano di sostanza infinito e senza rive*» (…) Terzo per la modalità inclusa nel suo significato. Indica infatti l'essere al presente: e ciò si dice in modo proprissimo di Dio, il cui essere, come afferma S. Agostino, non conosce passato o futuro" (S. Tommaso, SThI, q. 13, a. 11, in c).

[48] Cfr. P. van Imschoot, *Teología del AntiguoTestamento*, cit, 49-50.

[49] Cfr. E. Jenni, *Yahvé*, in *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1978, 067-975

[50] Cfr. A. Spreafico, *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El libro del Exodo*, Madrid 1995, 57.

[51] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona, 1992, spec. 155-157.

provvidente. Dio è Colui che lungo i secoli è fedele alla Alleanza nella quale Egli stesso ha preso l'iniziativa (cfr. Es 19, 1-6).
Per questa ragione si può dire che il panteismo è totalmente estraneo al concetto biblico di Dio. Nella Bibbia, Dio non é al livello della natura, neppure in riferimento al suo fondamento; non è nemmeno un'idea astratta o vaga, bensì un essere intimamente personale[52]. Nell'Antico Testamento questo carattere personale di Dio resta sottolineato dall'abbondante uso di antropomorfismi. In realtà, il fatto di parlare di Dio come di Qualcuno che si indigna, ha compassione, si pente di aver creato l'uomo, etc., implica necessariamente il concepirlo come un essere personale. L'abbondante presenza di antropomorfismi nell'Antico Testamento non è frutto di una concezione del tutto ingenua della divinità come si potrebbe pensare, ma è piuttosto frutto dello sforzo di esprimere il carattere individuale di un Dio.
Di fronte alla trascendenza ed alla ineffabilità di Dio, il linguaggio antropomorfico risulta inadeguato, ma sono pure inadeguati il linguaggio filosofico e il linguaggio teologico, poiché Dio é al di sopra di ogni concetto e di ogni parola. E tuttavia tutti questi linguaggi dicono *qualcosa* di Dio. L'uso di antropomorfismi parlando di Dio non implica quindi un misconoscere l'assoluta trascendenza divina, ma anzi riflette l'impossibilità di esprimere adeguatamente con parole umane la grandezza di Dio. Nel caso della Sacra Scrittura, questi antropomorfismi sono chiaramente inseriti in affermazioni e manifestazioni della trascendenza e ineffabilità di Dio, della sua assoluta superiorità sull'uomo e su tutto il creato e al tempo stesso vengono usati con una forza ed un vigore poetici straordinari. Così p.e., Dio parla (Gen 1, 3), ode (Es 16, 12) vede (Gen 6, 12), plasma del fango e soffia (Gen 2, 7) etc.
Questo concetto della natura personale di Dio è direttamente legato a tutta la dottrina circa l'Alleanza. In essa la divinità presenta un carattere personale evidente, precisamente per il fatto che si sottolineano tutte le qualità proprie di un essere che prende decisioni. Rivelando il proprio nome, Dio manifesta se stesso come determinato, come un essere che può distinguersi dagli altri[53]. Rivelando il suo nome, Dio non solo si manifesta come un essere concreto, bensì come un essere al contempo trascendente e personale, poiché, in primo luogo, non ha necessità alcuna di mantenere segreto il suo nome affinché gli uomini non abbiano alcun potere su di lui, come avviene tra gli egizi e tra i romani e, in secondo luogo, castiga severamente qualsiasi abuso che si faccia del suo santo nome[54].
Nella Bibbia, Dio non è un'astrazione filosofica per spiegare lo schema dell'universo come causa prima, e nemmeno si confonde con il cosmo. Controlla e dirige le forze cosmiche e

---

[52] "Nella Bibbia Dio non è un'idea che si concepisce, ma è una persona che si *guarda* (Sal 16, 8) o si *ricorda*, e il fine dell'uomo è di contemplare il suo volto (Sal 11, 7; 16, 11; 17, 15). Dio non è un'elaborazione o una categoria mentale, ma è Qualcuno. E l'uomo che torna o si converte a Lui, lo *trova* e contempla il suo volto misterioso nell'intimo della sua fede. L'Unico è individuo indivisibile e inassimilabile; è l'Io dominante e condizionante, da sé solo di tutto ciò che esiste o accade. È l'essere personale per eccellenza. È un Vivente che è l'origine e il fine di tutto e di tutti, il Vivente eterno che crea e poi assiste gli esseri, che viene incontro a quelli che lo *cercano*" (A. Romeo, *Dios en la Biblia*, in G. Ricciotti (ed.), *Con Dios y contra Dios*, Barcelona 1969, 331-332).
[53] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, 189.
[54] Cfr. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, cit., 190.

l'andamento della storia, ma sempre a servizio dei suoi disegni di salvezza dell'uomo. Il carattere rivelato della religione di Israele è intrinsecamente unito alla concezione di Dio come un essere personale, che manifesta i sentimenti del suo cuore[55].
L'Antico Testamento mette in risalto questo carattere personale chiamando Dio il *Dio vivo*, cioè un Dio che non rimane inerte, ma che vede, ode e agisce. Dio è essenzialmente il vivente (cfr. Dt 5, 26; 1 Sam 17, 26. 36; Ger 10, 10; 23, 36, etc.). Yahvé stesso giura per la sua vita:"Per la mia vita" (Nm 14, 21. 28; Dt 32, 40; Ger 46, 18, etc.). Questa espressione esprime la vitalità e la potenza che Dio manifesta con il suo intervento nella storia, con la sua difesa di Israele di fronte agli stranieri (Gs 3, 10). La Bibbia oppone con frequenza il Dio vivo – Yahvé – agli dèi delle nazioni che non sono altro che dèi morti e impotenti (cfr. Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sap 15, 17).

Il monoteismo di Israele

Il politeismo è la credenza che esistono vari dèi. Si tratta di dèi generalmente in relazione tra di loro che formano un mondo superiore. Questi dèi inoltre sono frequentemente gerarchizzati in modo che quasi sempre c'é un dio che si considera superiore a tutti, come è il caso di Zeus nel paganesimo greco-romano. La monolatria, invece, è l'adorazione di un solo dio, che si considera proprio del clan o del paese, senza escludere per questo l'esistenza di più dèi: semplicemente non li si adora. Il monoteismo è un gradino di sopra della monolatria: è la credenza in un Dio unico, cioè si adora un solo Dio, perché si ha la ferma convinzione che non esiste altro Dio all'infuori di lui. Una splendida formulazione di questo monoteismo si ha in Isaia: "Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi" (…) Dice il Signore, che ti ha riscattato e ti ha formato fin dal seno materno: "Sono io, il Signore, che ho fatto tutto, che ho spiegato i cieli da solo, ho disteso la terra; chi era con me?" (Is 44, 6 e 24).
Il monoteismo appare chiaramente nella Bibbia. Yahvé è l'unico creatore di tutto, l'unico Dio che stringe alleanza con i padri, che rivela a Mosè il suo nome e che insiste sul fatto che la sua divinità è esclusiva. Nonostante la pressione dell'ambiente e nonostante le tante cadute del popolo nella idolatria, l'espressione della fede monoteista risulta presente con forza e costanza lungo l'Antico Testamento. E d'altra parte, come è logico, il monoteismo, così chiaramente espresso nella Bibbia, ha incontrato grandi difficoltà per penetrare nel popolo di Israele, data la sua tendenza all'idolatria.
È quindi necessario distinguere tra la religiosità popolare degli antichi israeliti e la dottrina su Dio che i libri sacri professano. Il monoteismo che in essi si esprime è il risultato di ciò che talvolta si definisce come una lunga lotta a favore del monoteismo[56]. Sorprende la purezza del monoteismo biblico, poiché questi scritti sono stati redatti in mezzo ad un

[55] È evidente che l'attribuzione a Dio in quanto Uno della nozione di essere personale può presentare qualche difficoltà di ordine logico, precisamente a causa del mistero della Trinità, ma non c'è dubbio che Israele ha compreso sempre il Dio Unico come qualcuno con cui si può parlare, qualcuno che reagisce come un essere personale. Possiamo dire che, parlando di Dio Trino nelle Persone, non si sta dicendo che si tratta di una essenza divina che sia persona e, poi ci siano tre persone divine, ma che si sta parlando di un solo ed unico Dio, il quale *è* tre persone, non una sola persona.
[56] Cfr. J. J. Scullion, *God in the OT*, in J. M. Bassler – D.N. Freedman (ed.), *The Ancor Bible*, cit, 1042-1043.

popolo così proclive al politeismo. Ci si chiede come un popolo derivato da un clan nomade, senza un livello culturale speciale, in un ambiente chiaramente politeista, sia giunto all'idea del Dio unico, Signore dell'universo, Sovrano della storia dell'umanità. Una risposta possibile è che questo Dio unico non è un'invenzione di questo popolo, né dei suoi saggi, ma egli stesso è venuto incontro al popolo[57].

La purezza del concetto di Dio nell'insegnamento della Bibbia è sorprendente. A tanti secoli di distanza e da un ambiente profondamente monoteista, ci riesce difficile percepire la complessità mentale religiosa di quei giusti dell'Antico Testamento che dovevano entrare in rapporti – su un piano di limitata minoranza – con popoli politeisti che, d'altra parte, avevano un livello culturale superiore.

La situazione si potrebbe così descrivere: il monoteismo che si apprezza nelle narrazioni patriarcali è una monolatria, senza che sia stata esplicitata l'affermazione teologica della unicità di Dio, cioè senza che si sia stata affermata la non esistenza di dèi locali. La religione patriarcale consisterebbe essenzialmente nel legame personale ed esclusivo con questo Dio che si sarebbe rivelato, iniziando così l'educazione del suo popolo verso il monoteismo. Questo monoteismo pratico sarebbe stato profondamente riaffermato con la rivelazione del nome di Yahvé e con la proibizione assoluta di adorare altri dèi. Dio è un Dio *geloso*. Occorre tener presente che questo *esclusivismo* di Yahvé è unico nella storia delle religioni. Si tratta di un Dio che esige per sé tutto il culto (Dt 18, 13; Es 20, 3-5).

Questo monoteismo pratico non implica che, in un primo momento, la proibizione di prestare culto ad altri dèi equivalesse necessariamente alla esigenza di una fede esplicitamente monoteista. Quello che si afferma in numerosi testi è che solamente Yahvé salva. I profeti dovettero lottare vigorosamente contro la tentazione del popolo di adorare le divinità dei popoli vicini allo scopo di renderli propizi. È allora che appaiono le formulazioni indiscutibili di un monoteismo teologico assoluto (cfr. p.e., Is 44-45)[58]. In questi testi non troviamo una argomentazione filosofica, come se il loro monoteismo fosse una verità raggiunta con uno sforzo di riflessione; neppure si presentano come una nuova rivelazione, bensì soprattutto come una presa di coscienza definitiva del contenuto della rivelazione del Dio di Israele[59].

Quindi, il monoteismo della Bibbia sarebbe il risultato della rivelazione del Dio vivo nella esperienza storica del popolo di Israele. Qui non c'è una riflessione basata sulla necessità che l'infinitamente perfetto sia unico, così caratteristica dell'itinerario filosofico verso Dio. Il monoteismo israelita si fa strada attraverso formule che corrispondono nel contempo

---

[57] Le narrazioni bibliche sono compenetrate dalla viva presenza di una divinità – un essere personale e vivente –, che adotta un gruppo etnico in funzione di alcuni progetti di salvezza anteriori all'esistenza di tale popolo. Nella Bibbia non esiste affatto né panteismo né immanentismo, bensì una distinzione chiara tra la sfera del divino e quella dell'umano. Questa prospettiva religiosa così nitida e coerente è totalmente eccezionale e molto diversa dall'ambiente in cui si svolge il processo storico. Circa i modi diversi di spiegare il monoteismo della Bibbia Cfr. H. Kleinknecht, art. *Theós*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, cit., IV, 397-432.

[58] Cfr. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I, cit., 270-272

[59] Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 44

alla manifestazione che Dio fa di sé ed alla percezione che, nei diversi momenti della storia, gli autori sacri vanno acquistando di tale manifestazione di Dio[60].

La nozione di creazione e le sue implicazioni per il concetto di Dio

Nell'insegnamento della Sacra Scrittura, il monoteismo è espresso con ancora maggior nitidezza per il fatto di essere accompagnato dal concetto di creazione *ex nihilo*: Dio ha fatto tutte le cose dal nulla (cfr. 2 Mac 7, 26-28; Is 41, 4) e pertanto è anteriore ad esse. Egli è, per questa stessa ragione, l'unico e supremo Signore del mondo, che in nessun modo può essere confuso con esso o mescolato con i suoi elementi. Dio non fa parte del mondo, né il mondo è divino nel senso che provenga da una sua manifestazione.

Nulla è più estraneo al pensiero biblico del panteismo in una qualsiasi delle sue forme, poiché il cosmo non è una *emanazione* di Dio, né il prodotto di una evoluzione della Divinità, ma è l'opera delle sue mani, una sua creatura[61].

L'etica che il monoteismo israelita comporta – si deve servire solo a Yahvé – si fonda sul fatto che Egli è il Signore Supremo e assoluto, l'unico, proprio perché Egli è l'unico che ha fatto tutto quanto esiste. Egli è il primo e l'unico (cfr. p.e. , Sal 90, 2; 102, 26; Pr 8, 22; Is 41, 4; 44, 6; 48, 2). Per questo motivo, Dio non è schiavo della Creazione, ma suo Signore e Giudice; i suoi disegni sono imperscrutabili: nessuno può insegnargli nulla, nessuno può chiedergli conto del suo agire (Cfr. Gb 38-40).

Questo essere al di sopra di tutte le cose in quanto Creatore è ciò che rende possibile il fatto che, nello stesso tempo, si trova del tutto vicino. La teologia della creazione è fortemente presente nell'Antico Testamento superando le idee mitiche sulla formazione del mondo. La Bibbia sottolinea che la creazione è il frutto di una parola onnipotente di Dio: *Dalla parola del Signore furono fatti i cieli* (…) *Perché Egli parla e tutto è fatto, comanda e tutto esiste* (Sal 33, 6-9). Questo "parlare" efficace di Dio non costituisce solo la prima creazione, ma anche ciò che si suole definire come conservazione e governo dell'universo (cfr. Gb 37, 6). Come si è scritto, "lì dove la natura e la storia, cioè la totalità del mondo appare come *parola incarnata* del Dio che parla con onnipotenza, ci si presenta in modo grandioso l'*entro e al di sopra* della relazione di Dio con il mondo. Abbiamo l'esempio più chiaro dell'immanenza di Dio nell'immanenza totale del suo governo dell'universo, mentre la sua trascendenza ci si manifesta come trascendenza del suo essere in assoluto possesso di se stesso. L'universo dipende totalmente da lui in tutto ed è sottoposto alle sue decisioni. *Tutto ciò che accade è il risultato del suo piano e del suo progetto*: *Io che dico: «Il mio progetto resta valido, io compirò ogni mia volontà*!» (Is 46, 10). La sua sovranità è assoluta sotto

[60] Cfr. J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 202.

[61] La possibilità del panteismo deriva dal fatto che Dio è l'origine del mondo e per questo il mondo ha qualcosa di divino, ha una grande bellezza, presenta un mistero insondabile: il mistero dell'essere. Si può dire che esiste una certa *affinità* tra il mondo e Dio. Dio stesso è presente nella creazione. Il pensatore panteista percepisce con assoluta acutezza la profondità numinosa del cosmo, ma, precisamente per non aver conosciuto il fatto della creazione *ex nihilo*, confonde Dio con la realtà del mondo o con i suoi elementi. Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I, Madrid, 1960, 301.

tutti gli aspetti : *farò grazia a chi vorrò far grazia e avrò misericordia di chi vorrò aver misericordia* (Es 33, 19)"[62].

Questo Dio unico e creatore è il Dio dell'Alleanza. Se la teologia della creazione è essenziale nell'Antico Testamento è precisamente perché essa forma parte dell'Alleanza in quanto è il suo esordio, fino al punto di poter affermare che la creazione, più che la cornice in cui si sviluppa l'alleanza, è già una *prefigurazione* di questa alleanza. Anzi si può dire che l'alleanza è il fine della creazione, mentre la creazione è un evento imprescindibile per l'alleanza[63].

La trascendenza divina

La trascendenza di Dio risulta manifesta nelle affermazioni che Egli è l'unico, il creatore, l'onnipotente. Dio è in ogni parte, in tutti i luoghi, senza che si trovi legato ad alcuno d'essi. Questa trascendenza si manifesta in modo specialmente evidente nella narrazione delle teofanie di Yahvé, nel simbolo della nube e della gloria, nella proibizione di rappresentare Yahvè con immagini. La trascendenza di Dio su tutto il creato si manifesta anche in due dei suoi attributi costantemente messi in risalto dalla Sacra Scrittura: la santità e la spiritualità.

Il concetto di santo appare costantemente nella Sacra Scrittura ed è inseparabile dal concetto di Dio, a tal punto che si può affermare che nella Bibbia, al contrario delle religioni naturaliste, la santità si predica essenzialmente di Dio, è qualcosa come l'essenza di Dio: Dio è l'essere totalmente *altro, separato* da ciò che non é Dio, l'essere trascendente. La sfera di Dio è la sfera della santità; fuori di essa c'è la sfera di ciò che è profano, di ciò che non è santo. Tra le due sfere c'è possibilità di comunicazione. Dio infatti si comunica agli uomini. Per questo motivo, ciò che è santo è, nello stesso tempo, *mysterium tremendum* – qualcosa di temibile e pericoloso, se ci si avvicina come profani, senza le debite disposizioni – e *mysterium fascinans*, mistero affascinante, che attrae e salva, come potere di autocomunicazione[64].

La santità è in rapporto così intimo con Yahvé che lo accompagna sempre in tutte le sue opere. Yahvé è santo (cfr. Is 40, 25; Ab 3, 3; Gb 6, 10); Egli è il santo di Israele (Is 1, 4; 10, 20). Yahvé manifesta la sua santità esaltando la sua potenza nei suoi prodigi (Lv 10, 3; Nm 20, 13), con l'opera della creazione (Is 41, 20; 45, 11-12), con l'elezione e la liberazione del suo popolo (Ez 20, 41; 28, 22-25). È la santità di Dio che ispira al credente venerazione –timore e fiducia al contempo –, poiché nella santità di Dio si manifesta la sua infinita maestà e la sua infinita purezza (cfr. Es 15, 11; Os 11, 9; Is 8, 13). Dio è totalmente santo, dato che è la bontà stessa; ne segue che tutte le sue opere sono sante[65]. È santo anche tutto ciò che ha relazione con Yahvé, dal luogo in cui si manifesta (Gn 28, 17; Es 3, 5), fino alle vesti sacerdotali (Es 29, 37; 30, 29). Deve essere santo chiunque si avvicina a Yahvé (cfr. Gs 3, 5; 1 Sam 16, 5). *Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo* (Lv 11, 44; 19, 1; 20, 26).

---

[62] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner, M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, II, Madrid 1977, 207-208.

[63] E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1957, 38

[64] Cfr. A. Diez Macho , *Iglesia santa en la Sagrada Escritura*, "Scripta Theologica" 14 (1982) 733-736.

[65] Cfr L. Scheffczyk, *La santidad de Dios, fin y forma de la vida cristiana*, "Scripta Theologica" 11 (1979) 1021-1035.

Dinanzi alla tremenda santità di Yahvé, l'uomo ha la percezione del suo nulla e della infinta trascendenza di Dio. Così, Abramo si sente in preda al terrore dinanzi a Yahvé (Gn 15, 12; 28, 17), e si percepisce come polvere e cenere (Gn 18, 27); Giobbe ammutolisce pieno di terrore dinanzi all'esperienza della suprema santità di Dio (Gb 40, 3-5); Mosé ed Elia si coprono il volto dinanzi alla gloria di Yahvé che passa (Es 3, 6; 33, 22; 1 Re 19, 13).
La santità divina, per l'intima relazione esistente tra Dio e la sua santità, nella Sacra Scrittura si trova in stretta relazione con la gloria di Dio. Dare gloria a Dio è riconoscerlo come santo e potente. Santificare il nome di Yahvé è riconoscerlo come Dio; ciò implica di benedire il suo nome e, nello stesso tempo, comportarsi con la santità morale che si esige da colui che si trova in relazione con Dio. Ne consegue che i peccati di Israele sono una sfida *alla gloria* di Dio (Is 3, 8). Sono infatti una offesa alla sua santità infinita. Yahvé non può cedere *la sua gloria* a nessuno (cfr. Is 42, 8; 48, 11). Questa connessione tra divina trascendenza, santità di Dio, gloria di Dio e sentimento umano del proprio nulla risulta ben evidente nella narrazione della vocazione di Isaia: *Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini (…) Proclamavano l'uno all'altro: Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria (…) E dissi: Ohimé! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti*! (Is 6, 1-5).
L'Antico Testamento, nell'utilizzare gli antropomorfismi per sottolineare la personalità di Dio, indica chiaramente nel contempo che Dio non è un uomo. Così, p.e., né dorme, né sogna (Sal 121, 4); non si stanca (Is 40, 28); non ha occhi come gli uomini (Gb 10, 4). Dio riempie la terra (Ger 23, 24), ha il cielo come trono e la terra come sgabello dei suoi piedi (Is 66, 1), è troppo grande perché possano contenerlo i cieli e la terra (1 Re 8, 27). Non si deve fare nessuna immagine di Dio, perché Dio non si è manifestato mediante nessuna figura (Dt 4, 15-16). Tutte queste descrizioni mirano a indicare la spiritualità di Dio, cioè alla concezione di un essere personale che trascende ogni materialità.
Naturalmente, parlando della *spiritualità* di Dio come parlando di tanti altri temi, la prospettiva teologica dell'Antico Testamento non coincide totalmente con le nozioni proprie della filosofia greca: per la nostra mentalità di impronta ellenica, lo *spirito* si contrappone alla materia, che per se stessa implica composizione, pesantezza, limitazione e caducità; lo *spirito* pertanto suggerisce l'idea di qualcosa di semplice, libero da tutto ciò che implica composizione. Gli ebrei, invece, con il sostantivo *ruah*, che significa, *vento*, *alito* vitale, pensano anzitutto a qualcosa di dinamico, come il soffio che fa vivere l'uomo. Per cui, *ruah* applicato a Yahvé non è tanto una descrizione della sua immaterialità quanto una espressione della sua forza creatrice, che dà la vita agli esseri viventi e che si comunica agli uomini in maniera carismatica in determinati momenti della storia del popolo eletto.[66].

La conoscenza naturale di Dio

Dio nella Bibbia è la realtà suprema e totale, la prima e somma certezza alla quale è subordinata tutta la visione del mondo. Dio è l'Infinito, del quale l'uomo sa che esiste, che

[66] Cfr. M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 298-299.

vive e che opera. Per questo gli scrittori sacri non si preoccupano di dimostrare la sua esistenza, perché considerano che la realtà di Dio si impone da se stessa, dato che si manifesta nell'intervento di Dio nell'accadere storico[67]. Per gli scrittori sacri questa manifestazione è il più sicuro dei fatti. Anche la creazione risultava per loro con facilità luogo di incontro con Lui, come se le cose fossero trasparenti per indicare il fondamento – Dio – dal quale ricevono l'essere. Il fuoco e la grandine, la neve e la nebbia, il vento, le montagne e le colline: tutte le creature parlano di Dio; tutte lo lodano e lo glorificano[68]. L'esistenza di Dio non appare mai posta in discussione. L'affermazione di Dio non è nemmeno presentata come il risultato di una dimostrazione filosofica. Nella Sacra Scrittura l'esistenza di Dio risulta con tale chiarezza che viene presentata non solo come indipendente dal pensiero dell'uomo, ma come il fatto fondamentale la cui negazione non appare nemmeno concepibile[69].

Nella Bibbia è evidente la convinzione che il Dio dell'Alleanza, che con tanta chiarezza è intervenuto negli avvenimenti del popolo di Israele, non ha potuto essere inventato dall'uomo, né ha potuto essere *fatto* da questo. Gli idoli invece sono stati fatti a propria misura dagli uomini. Nella storia ebraica, la tentazione permanente non è l'ateismo, ma l'idolatria. La tentazione del popolo non è cessare di credere in Dio, ma vivere come se Egli non esistesse[70].

Quando la Bibbia parla di *conoscere* Dio, frequentemente si riferisce a *riconoscerlo* come suprema norma di vita, assoggettandosi ai suoi comandi (Dt 11, 2-8; Is 41, 20; Os 11, 3) e, naturalmente, riconoscerlo come il Dio unico, con esclusione di ogni altra divinità (Is 43, 10; 44, 8; 45, 5-6; Sap 13, 1-9). Il profeta dichiara apertamente: *Non devi conoscere altro Dio fuori di me* (Os 13, 4; cfr. Sal 9, 11), lo stesso che si esige nel Decalogo (Es 20, 1-2). In tutte queste espressioni, *riconoscere* Dio significa in realtà *onorarlo* con una condotta di dedizione alla sua volontà. Non si può separare l'atto conoscitivo intellettuale e la sua proiezione morale. Perciò si dice dei figli di Eli, perversi nella loro condotta: *Non conoscevano Yahvé* (1 Sam 2, 12), cioè non riconoscevano i suoi diritti inalienabili nei sacrifici e nelle offerte che si presentavano nel santuario di Silo. Geremia dichiarerà in seguito circa i sacerdoti negligenti: *I detentori della legge non mi hanno conosciuto* (Ger 2, 8). È l'atteggiamento pratico negligente dei contemporanei del profeta, che non prestano attenzione ai suoi avvertimenti ed oracoli: *Hanno rinnegato il Signore, hanno proclamato: "Non è lui! Non verrà sopra di noi la sventura"* (Ger 5, 12).

Parallelamente al fatto di dare per scontata l'esistenza di Dio, la Sacra Scrittura richiama l'attenzione sulla responsabilità dell'uomo nell'accettare o nel rifiutare Yahvé, cioè nel

---

[67] "Gli scrittori del AT non dimostrano l'esistenza di Dio in forma scientifica, per i moderni scienziati, filosofi o storici. Essi conoscono per esperienza che Dio esiste. Essi dichiarano e sono convinti che Dio ha dato inizio all'universo, lo sostiene e lo governa e che egli dirige la storia. Essi non conoscono un Dio inerte" (Cfr. J. J. Scullion, *God in the OT*, in J. M. Bassler, D. N. Freedman (ed.), *The Ancor Bible*, cit., 1041-1042.

[68] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, Madrid 1960, 196.

[69] Cfr. A. Marangon, *Ateo*, in *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 163-164

[70] Quando il Salmista pone sulla bocca dell'empio la frase spregiativa Non c'è Dio (Sal 13, 1), non sta pensando ad un ateismo teorico, ma ad un ateismo etico, un ateismo pratico: sta parlando dell'atteggiamento di coloro che nella vita vogliono comportarsi come se Dio non si preoccupasse delle azioni umane –*non fa né bene né male* (Sof 1, 12) – e non castigasse l'empietà (Cfr. A. Marangon, *Ateo*, in *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 163).

riconoscerlo. Quando nei Salmi 13, 1 e 52, 1 si presenta lo stolto che dice che Dio non esiste, si sta propriamente parlando di uomini corrotti che non cercano Dio ed agiscono come se Egli non esistesse, pensando che Egli non si occupa della giustizia sulla terra. Tali sono gli atei, poiché agiscono con un ateismo pratico.

Il testo di Sapienza 13, 1-9

Si è già detto che l'Antico Testamento parla dell'esistenza di Dio come di un fatto che si impone per sé stesso e non ha bisogno di dimostrazione. Solo il libro greco della Sapienza, nel polemizzare contro l'idolatria, indica una prova dell'esistenza di Dio Creatore: l'uomo può e deve riconoscere l'artefice del mondo proprio nella struttura stessa di questo mondo. La bellezza e l'armonia del creato sono un invito al riconoscimento di Dio rivolto a tutti gli uomini, specialmente ai più saggi, quelli che meglio conoscono il mondo. È ovvio osservare che quando nella Sacra Scrittura si descrivono le meraviglie compiute da Dio nella natura o tra gli uomini (p.e. Sal 19, 8; 1-7; 104; Gb 38; Is 40, 25-31), non lo si fa tanto per dimostrare l'esistenza di Dio, quanto per lodarlo (Sal 8; 19, 8-10; 104) e per esortare a confidare nella sua potenza (p.e., Is 40, 27-31).

Ecco il testo del libro della *Sapienza*: *Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore. Tuttavia per costoro leggero è il rimprovero, perché essi forse s'ingannano nella loro ricerca di Dio e nel volere trovarlo. Occupandosi delle sue opere, compiono indagini, ma si lasciano sedurre dall'apparenza, perché le cose vedute sono tanto belle. Neppure costoro però sono scusabili, perché se tanto poterono sapere da scrutare l'universo, come mai non ne hanno trovato più presto il padrone?* (Sap 13, 1-9).

L'Autore del libro della Sapienza definisce *stolti* quegli uomini che non furono capaci di *riconoscere* il vero Dio attraverso le cose visibili, ma chiamarono dèi le forze della natura. È molto probabile che questo ragionamento scritto nell'ambiente politeista di Alessandria fosse desinato agli idolatri o scettici, non alla società israelitica, immersa in un ambiente semitico, che in quanto tale vede la presenza divina in tutto. Sembra che in questi passi l'autore del libro della Sapienza ha presente specialmente i filosofi e, più in concreto, gli stoici, così attenti alla bellezza ed armonia dell'universo[71].

Per capire la riflessione del nostro autore, è necessario tenere presente la distinzione, ammessa dagli stoici e diffusa soprattutto dal *De natura deorum* di Cicerone, tra l'esistenza del divino e la sua natura. L'esistenza del divino si dimostrava, secondo i filosofi, con l'argomento aristotelico che potrebbe riassumersi così: osservando il mondo, la sua bellezza e le forze che in esso si dispiegano, si giunge a pensare che queste meraviglie sono

[71] Cfr. M. Garcia Corsero, *Teología de la Biblia*, cit., 180.

l'opera di un architetto divino. Così una dimora perfettamente costruita porta alla convinzione che fu progettata da un architetto.
In questo passo, dunque, si attribuisce autentico valore all'itinerario mentale che dall'ammirazione delle cose porta alla scoperta dell'esistenza di Dio. In questa prospettiva è esatta l'osservazione che in questo passo l'Autore, applicando intenzionalmente a Dio il titolo di *architetto* dell'universo, vuole affermare che il Dio a cui giungono i filosofi è lo stesso del Dio della Bibbia[72]. Se egli critica i filosofi non lo fa per il loro procedere intellettuale, ma perché questo procedere, che li porta a scoprire l'esistenza di Dio, avrebbe dovuto condurli un poco oltre: avrebbe dovuto condurli a scoprire qualcosa della vera natura di Dio. Soprattutto avrebbe dovuto condurli a scoprire un Dio distinto dal mondo invece di confonderlo con le forze elementari del mondo, divinizzandole.
D'altra parte – e ciò ha un'importanza di primo ordine – questo passo del libro della Sapienza, descrivendo l'itinerario mentale dell'uomo verso Dio, presenta l'itinerario analogico come una via sicura e universale di accesso al divino. È la prima volta che questa espressione appare nella Sacra Scrittura e costituisce la chiave su cui si basa tutto il passo: se i filosofi avessero portato l'analogia fino alle sue ultime conseguenze avrebbero evitato di errare nel parlare della natura di Dio[73].
Questo passo dunque invita a contemplare il mondo con sensibilità e ammirazione verso la bellezza creata, nella certezza che il creato, dato che riflette il divino, risulta per l'uomo un punto visibile di riferimento, che indica con assoluta chiarezza il Creatore. In tal senso si può dire che il ragionamento che si utilizza qui è lineare e semplice. Sono stolti quegli uomini che non sanno leggere in tutta la sua profondità il libro della Creazione, e perciò non lo conoscono. Si tratta di alcuni uomini che non si sentono interpellati dall'armonia del mondo, che affascinati da così grande bellezza, non sentono l'urgente necessità di cercarne l'Autore. È molto probabile che colui che ha scritto questi passi fosse un ellenista, colpito come i greci dalla bellezza del mondo.[74].
Il passo si conclude con un giudizio morale su questo *disconoscere* il Creatore. Coloro che non riescono a leggere bene il libro della Creazione sono più scusabili di quelli che neppure cercano di leggere, anche se non sono nemmeno del tutto scusabili. Non riescono a leggere correttamente il mondo, proprio perché, invece di considerarlo come punto di riferimento, restano affascinati a tal punto dalla bellezza e dalla potenza degli elementi del mondo che rinunciano ad ogni altra ricerca.
Ne consegue che non sono del tutto scusabili, poiché, se ebbero la forza di dominare gli elementi del mondo, non avrebbero dovuto lasciarsene dominare fino al punto di non

---

[72] "Notiamo che l'autore della Sapienza attribuisce al Dio della rivelazione, a Yahvé, che era apparso a Mosé nel roveto ardente, il titolo non biblico che i filosofi davano a colui la cui esistenza postulavano a partire dall'osservazione del cosmo, cioè il titolo di architetto, di artigiano, *ho technítes* (Sap 13, 1c). Dio è Yahvé, è il Fattore del mondo. In linea di principio, quindi, l'autore della *Sapienza* avrebbe rifiutato di far propria la frase di Biagio Pascal: *Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, non il Dio dei filosofi e degli scienziati*. In altre parole, il Dio al quale deve giungere la filosofia secondo quanto richiede l'itinerario (del ragionamento) non è un Dio diverso da quello della fede" (M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, in J. Coppens, *La notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes*, Louvain 1976, 204).
[73] Cfr. M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, cit., 205-206
[74] J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 304

tentare di muovere nuovi passi per conoscerne il Fattore. Questo giudizio sembra trascendere il semplice piano speculativo per abbracciare tutto il vasto campo esistenziale dei filosofi[75]. Questo pensiero è il contesto in cui si collocano le affermazioni paoline circa la conoscenza naturale di Dio, in modo speciale i noti passi di Rm 1, 18-23 e di At 17, 22-29, che vedremo più avanti.

[75] "Con queste espressioni in Sap 13, 1, l'Autore non sembra collocarsi esclusivamente sul piano speculativo: infatti l'unione tra Sap 13, 1 e Sap 14, 22 induce a pensare che, secondo il nostro Autore, i filosofi pagani non hanno conosciuto Dio con quella conoscenza esistenziale, totale, che implica la dedizione" (M. Gilbert, *La connaissance de Dieu selon le livre de la Sagesse*, cit., 206).

Capitolo 3. Gli attributi del Dio dell'Alleanza

Se Dio esiste ed è un essere personale, necessariamente – secondo il nostro modo d'intendere – deve possedere caratteristiche proprie che lo distinguano dagli altri esseri. Nella Sacra Scrittura si presentano alcuni tratti di come Dio è, tratti che lo distinguono da tutto ciò che è creato. Tuttavia in essa non si trova né una enumerazione sistematica di queste caratteristiche, attributi o perfezioni divine, né questi attributi si presentano come il risultato di una deduzione personale. Si presentano nella misura in cui si narrano gli interventi di Dio nella storia, perché è in tale misura che Dio si manifesta.

Occorre tenere presente che, data l'infinita perfezione e semplicità divine, gli attributi di Dio non sono distinti dalla natura divina. Ma l'uomo possiede solamente una conoscenza analogica di Dio: *Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore* (Sap 13, 5) e, di conseguenza, non ha altro mezzo per parlare di come Egli è oltre all'enumerare le sue perfezioni. Questo avviene anche nella Sacra Scrittura, nella quale Dio parla agli uomini con linguaggio umano.

Orbene, nell'ambito creaturale, gli attributi o le proprietà delle creature indicano delle qualità che sono in esse come in un soggetto. Così si può dire che l'uomo *ha* vita, sapienza, amore. Queste stesse perfezioni si trovano in Dio in maniera molto diversa: non sono in Lui come in un soggetto, bensì Dio *è* tali perfezioni: Dio è la Vita, Dio è Amore, Dio è Sapienza. S. Agostino lo ha espresso nel modo seguente:"(Deus) quod habet hoc est"[76]; Dio è ciò che ha. Queste proprietà o attributi divini di cui parla la Sacra Scrittura sono realmente identici all'essenza divina – Dio non solo è buono, ma è la bontà –, e data la semplicità di Dio, sono anche identici tra loro: la santità di Dio è la sua giustizia; la sua giustizia è anche la sua misericordia. Ciò tuttavia non significa che, parlando di Dio, i nostri concetti sono tra loro identici, perché, anche se queste perfezioni si identificano realmente in Dio, quando parliamo di esse stiamo usando concetti umani, che sono limitati e, dato che sono limitati, queste perfezioni così concepite non possono essere identiche all'essere divino, né nel nostro pensiero e linguaggio soggettivi, e nemmeno nel loro significato oggettivo, che a sua volta è condizionato da noi uomini. Per questa ragione è universale l'affermazione che di Dio "non possiamo sapere ciò che è, ma piuttosto ciò che non è"[77].

Questa è la ragione per cui è necessario rispettare la legge della analogia per non trasformare gli attributi divini in formule che pretendano di esprimere adeguatamente ciò che Dio é. "Infatti, è legittimo affermare *Dio è infinito*, ma la realtà infinita di Dio è solamente analoga *all'infinito* matematico: non è la medesima in-finitudine dei numeri o delle grandezze matematiche; è legittimo dire che Dio è eterno, ma l'eternità di Dio non equivale ad un tempo immensamente lungo, che non finirà mai (…). Perciò è pericoloso immaginare realtà teologiche senza tenere conto della analogia, con i suoi tre passaggi di *affermazione* di qualità in Dio; di *rimozione* di tutto ciò che è creaturale –limitato o

[76] Agostino, *De civitate Dei*, XI, 1, PL 41, 317

[77] Tommaso d'Aquino, *STh*, q. 3, intr.

imperfetto-, e di *eminenza*, atto dell'intelletto con il quale dichiariamo aperti e senza limiti i termini umani che designano qualità divine"[78].

L'onnipotenza di Dio

L'onnipotenza di Yahvé viene evidenziata fin dai primi versetti del libro della Genesi. Infatti, già nella creazione del mondo si manifesta splendidamente il potere di Dio su tutte le cose, perché tutto ciò che esiste al di fuori di Lui è stato creato da Lui, e tutto ciò che esiste è conservato da Lui nell'essere (cfr. Gen 1; Sal 19; 33, 6; 104; Gb 38-40). Dio ha creato l'universo solamente con la sua parola onnipotente (Sal 33, 6); questa parola non ritorna mai a Lui senza effetto, perché raggiunge sempre il suo scopo (Is 55, 11). È Dio che dirige il mondo e lo conserva, perché *fa uscire in ordine l'esercito celeste e chiama ogni stella con il suo nome. Per la sua onnipotenza e il vigore della sua forza non ne manca nessuna* (Is 40, 26).

L'onnipotenza di Jahvé si rivela con speciale forza nel modo in cui salva il popolo eletto. Dio vince sempre – e senza sforzo – i nemici di Israele: *Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore* (Es 15, 3); *Voglio cantare in onore del Signore: perché ha mirabilmente trionfato; ha gettato in mare cavallo e cavaliere* (Es 15, 1). Quando Dio interviene a favore del suo popolo, tutto si adegua alla sua volontà; la terra trema, si mettono a suo servizio perfino gli elementi come il mare, le nubi, il sole: *Signore, quando uscivi dal Seir, quando avanzavi dalla steppa di Edom, la terra tremò, i cieli si scossero, le nubi si sciolsero in acqua. Si stemperarono i monti davanti al Signore, Signore del Sinai, davanti al Signore, Dio d'Israele* (Gdc 5, 4-5). Per la Bibbia, i miracoli dell'Esodo (p.e., la manna, le quaglie, l'acqua che scaturisce dalla roccia, le vittorie contro i nemici, cfr. Es 16-17) sono una grande dimostrazione dell'onnipotenza divina. Su questa potenza di Dio mediterà costantemente la letteratura sapienziale e profetica, esaltando il carattere illimitato della sua potenza.

Non c'è luogo dove non arrivi la potenza di Dio, fosse pure il più profondo abisso, lo *sheol*. Si tratta di una precisazione molto importante, che pone tutto l'insegnamento biblico agli antipodi del dualismo. Non c'è nulla –nemmeno le forze del male- che sfugge alla potenza di Dio: *I morti tremano sotto terra, come pure le acque e i loro abitanti. Nuda è la tomba davanti a Lui e senza velo è l'abisso. Egli stende il settentrione sopra il vuoto, tiene sospesa la terra sopra il nulla (…) Al suo soffio si rasserenano i cieli, la sua mano trafigge il serpente tortuoso. Ecco, questi non sono che i margini delle sue opere; quanto lieve è il sussurro che noi ne percepiamo! Ma il tuono della sua potenza chi può comprenderlo?* (Gb 26, 5-14). L'onnipotenza divina si manifesta in tutto ciò che Dio fa e abbraccia tutto: la creazione, il governo dei popoli, i giudizi sugli uomini, cioè tutto ciò che riguarda la natura e la storia. Si tratta di un potere che si esercita con sapienza, governando tutto *fortiter et suaviter*, con forza e dolcezza (cfr. Sap 8, 1). È Dio con la sua potenza che rende feconda Sara (Gen 18, 14) e che in seguito concederà a Santa Maria una maternità verginale (Lc 1, 37); Egli dà la vita e la morte, la salute e la malattia: *Ora vedete che io, io lo sono e nessun altro è dio accanto a me. Sono io che do la morte e faccio vivere; io percuoto e io guarisco e nessuno può liberare dalla mia mano* (Dt 32, 39; cfr. Os 13, 14; Is 66, 9). Perfino i cuori degli uomini sono nelle sue mani: *Signore, Signore re, sovrano dell'universo, tutte le cose sono sottoposte al tuo potere e nessuno può opporsi a te nella tua*

[78] J. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 331-332

volontà di salvare Israele. Tu hai fatto il cielo e la terra e tutte le meraviglie che si trovano sotto il firmamento. Tu sei il Signore di tutte le cose e nessuno può resistere a te, Signore (Est 4, 17b-c).
Nell'Antico Testamento l'onnipotenza divina viene indicata specialmente con le figure della *potenza della parola* che Dio pronuncia, sia riguardo alla creazione (Gen 1, 1-2; Sal 148, 5) sia riguardo alla storia (Is 55, 11); della *potenza del braccio* o *della mano* di Yahvé, che si estende a tutto (cfr. Es 15, 6; 32, 11; Sal 44, 2-4; Is 53, 1); del *soffio* o *spirito* di Yahvé che raggiunge tutto (cfr. Gen 1, 2), e dal quale è stato fatto il cielo e la terra (Sal 33, 6), con il quale ha annientato gli egiziani (Es 15, 10).
Nel Nuovo Testamento si continua ad affermare la totale onnipotenza divina, accogliendo tutta questa dottrina. Non c'è nulla di impossibile per Dio (cfr. Lc 1, 37). La sua potenza si manifesta specialmente nella guarigione degli ammalati e nella santificazione dei peccatori (cfr. Mt 19, 26; Mc 14, 36; 10, 27) che Cristo compie con l'autorità che ha ricevuto dal Padre suo (cfr. Gv 5, 19-22). Tale potenza si manifesta in una forma che sembra impotenza conforme allo *spogliamento* di cui si parla in Fil 2, 7. Cristo compie la redenzione anche con la potenza della sua parola (cfr. Mc 2, 1-12). L'uomo è nelle mani di Dio come l'argilla nelle mani del vasaio. Nessuno può resistere alla volontà di Dio (Rm 9, 14-23).

Eternità e fedeltà di Dio
Nel pensiero biblico, Dio è colui che non muore mai, cioè, colui che non è sottoposto al processo di logoramento proprio della creatura materiale. Egli è il creatore del cosmo, non una parte di esso: *Non sei tu fin da principio, Signore, il mio Dio, il mio santo, che non muore ?* (Ab 1, 12). Mentre nell'ambiente intorno ad Israele gli dei fanno parte del processo di nascita e morte, il divenire e il perire sono semplicemente categorie impossibili nella testimonianza dell'Antico Testamento su Dio. Su questo punto, il suo insegnamento si trova in contraddizione con tutti i miti teogonici e specialmente con il mito del Dio che muore[79].
Boezio ha definito l'eternità come *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[80], un possesso totale e simultaneo della vita. Come ovvio, questo pensiero risulta astratto per gli scrittori sacri, che non hanno mai formulato l'eternità di Dio in questi termini né in questa prospettiva. Il concetto di eternità nella Bibbia si deve dedurre negativamente, astraendolo da limiti temporali, – cioè, affermando che non ha limite di tempo – perché non è concepibile positivamente come un *eterno presente*. Il Dio degli ebrei dominava la prospettiva del tempo e non era soggetto alla temporalità. Come scrive Schnakenburg, gli ebrei "non si raffigurano la *eternità* come un *diverso modo di essere*, ma prolungano indefinitamente la linea del tempo indietro e innanzi. Tutto rientra nella generazione e nella corruzione, eccetto la divinità. Con ciò si oppongono a tutte le concezioni dell'ambiente circostante che suppongono che gli dèi hanno avuto un inizio"[81].

---

[79] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 205-206
[80] S. Boezio, *De consolatione*, V, PL 63, 858; cfr. PL 63, 724.
[81] R. Schnakenburg, in J. B. Bauer, *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona, 1967, 278. Cfr. anche J. M. Casciaro, *El tiempo y la historia en San Pablo*, in Idem, *Estudios sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 335-357.

È chiaro che, nella Sacra Scrittura, Dio è anzitutto il *vivente* (cfr. Dt 5, 23; 2 Re 19, 4; Sal 42, 3). L'espressione *Dio vivente* o *Dio vivo* ha diversi significati secondo il contesto: talvolta significa la vitalità esuberante di Yahvé di fronte agli idoli, dèi *morti, impotenti e senza vita* (cfr. Is 44, 18; Sal 135, 15-17; Sap 15, 17); altre volte indica l'assistenza divina verso i devoti che confidano in Lui (cfr. Sal 42, 3; 84, 3). L'esistenza è congenita a tale essere misterioso che gli ebrei chiamavano El, Elohim, Yahvé. E proprio perché l'esistenza è qualcosa di inseparabile dalla divinità, gli autori biblici non pongono mai la questione dell'origine di Dio e danno come ovvia la sua preesistenza alla creazione. Ciò accade nel racconto della creazione: si dà per scontato che Yahvé è anteriore a tutto ed è al di sopra di tutte le cose. Egli è il *Dio eterno* (cfr. Gen 21, 33), per il quale il tempo non conta: *Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, Dio* (…) *Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte* (Sal 90, 2-4). Gli anni di Dio durano di generazione in generazione (Sal 102, 25).

I profeti sottolineano questo attributo divino mentre indicano la fedeltà di Dio alle sue promesse. Infatti, questa fedeltà sarebbe impossibile se Yahvé fosse un Dio che potesse cessare di esistere. *Il Dio dei tempi antichi* – si afferma nel Deuteronomio – *è il tuo rifugio, e quaggiù lo sono le sue braccia eterne* (Dt 33, 27); *Chi ha operato e realizzato questo, chiamando le generazioni fin dal principio? Io, il Signore, sono il primo e io stesso sono con gli ultimi* (Is 41, 4). *Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi* (Is 44, 6; 48, 12). Le affermazioni riguardo l'eternità di Dio sono numerose e chiare nei profeti e nei libri sapienziali (cfr. p.e. Is 26, 4; 33, 14; 40, 28; Dn 12, 7; Sal 9, 8; 29, 10; 92, 9). *Il Signore, invece, è il vero Dio, egli è Dio vivente e re eterno* (Ger 10, 10). Si è fatto notare che in questo testo Yahvé appare con l'attributo di eterno in relazione alla sua vita. "La sua pienezza vitale, pertanto, è il fondamento interno della sua eternità, tutte le generazioni di Israele giurano per Yahvé, il *Dio vivo* (cfr. Gdc 8, 19; 1 Sam 14, 39), e riconoscono in tal modo che la sua vitalità è l'aspetto supremo e più elevato della sua essenza. Tale vita non può diminuire in nessun modo, neppure a causa del peccato (cfr. Gb 7, 20; 35, 6). È così smisuratamente ricca, che non può aumentare nemmeno mediante la giustizia dell'uomo (Gb 35, 6) (…) Partendo da questo punto di vista della vitalità di Dio indipendente dal mondo, l'Antico Testamento intende ciò che la dogmatica vuole affermare con l'*actus purus*"[82].

Così si mette in rilievo l'assoluta vitalità di Dio, in modo tale che quanto si dirà in seguito circa l'immutabilità divina non potrà mai confondersi con la *apatheia* di gran parte del pensiero greco. Tuttavia, come ovvio, l'eternità di Dio, la sua fedeltà all'Alleanza etc. parlano di permanenza e, pertanto, in tal senso indicano una certa immutabilità di Dio: *In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani, tutti si logorano come veste (…) Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine* (Sal 102, 26.28). La sapienza divina, *pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova* (Sap 7, 27). Proprio perché Dio non ha né inizio né fine, non è nemmeno suscettibile di mutamento nel suo essere. Egli permane sempre. Infatti, l'eternità, intesa come pienezza di vita, è legata al concetto di immutabilità, non in quanto questo concetto indica semplice assenza di mutamenti, bensì

[82] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* II, cit., 206.

in quanto questo concetto viene compreso nella pienezza della vita. Si tratta di una vita che non diminuisce e che, essendo sempre piena, non è nemmeno cresciuta.
La fedeltà divina implica una certa immutabilità della volontà: *La parola del nostro Dio dura sempre* (Is, 40, 8) e *non rinnega le sue parole* (Is 31, 2). *I cieli si dissolveranno come fumo, la terra si logorerà come una veste, e i suoi abitanti moriranno come larve. Ma la mia salvezza durerà sempre, la mia giustizia non sarà annientata* (Is 51, 6). Questi testi e molti altri simili, che in seguito i teologi applicheranno all'immutabilità della volontà divina, coesistono nell'Antico Testamento con altri nei quali si attribuiscono a Dio pentimento e cambio di atteggiamento. Così, p.e., *cambia* la sua decisione di sterminare il popolo di Israele come castigo per l'adorazione del vitello d'oro di fronte alle preghiere di Mosé (Es 32, 10-14), o di infliggere altri castighi (cfr. Am 7, 3. 6; Os 11, 8-9). Si tratta di testi nei quali si vuole sottolineare l'infinita misericordia di Yahvé e il potere dell'orazione e dell'intercessione sul cuore di Dio. Gli ebrei, intimamente convinti dell'efficacia della preghiera e della misericordia divina, non si sono nemmeno posti il problema di conciliare queste verità di esperienza con l'immutabilità divina. Tuttavia, "il problema non è sfuggito completamente ad Osea, poiché cerca di spiegare l'incomprensibile misericordia di Yahvé, alla vista del suo popolo colpevole, mediante la santità di Yahvé, cioè mediante ciò che differenzia Dio dall'uomo e lo pone al di sopra di ogni essere creato. Il profeta ha sentito manifestamente il mistero di Dio, il mistero di Colui che, essendo totalmente diverso ed elevato al di sopra di tutto ciò che è oggetto di conoscenza da parte dell'uomo, può unire in se stesso attributi che sembrano inconciliabili"[83].
Questi antropomorfismi e antropopatismi nel descrivere sentimenti di amore e di ira in Dio "nel loro genere risultano persino specialmente appropriati per farci vedere ciò che Dio ha voluto rivelarci al di là di ogni speculazione circa l'*actus purus*, iscrivendolo in certo senso nel cuore dell'uomo: la sua vitalità indistruttibile ed inesauribile, che internamente possiede un alto grado di dinamismo ed esternamente governa tutto"[84]. Comunque, tali testi devono essere oggetto della stessa attenzione di quegli altri in cui si parla dell'immutabilità della volontà di Dio: *Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire* (Nm 23, 19); la decisione di Yahvé permane eternamente.

Onnipresenza e sapienza di Dio

L'onnipotenza divina nella Sacra Scrittura é accompagnata da altri attributi senza i quali questa onnipotenza non sarebbe vera e reale: l'onniscienza, cioè, la conoscenza di tutte le cose, l'immensità, cioè l'incomprensibilità e onnipresenza di Dio. Infatti, solo chi conosce tutto ed è dappertutto e non può essere circoscritto da nulla ha realmente il potere su tutte le cose. Implicitamente, l'esistenza di questi attributi in Dio risulta affermata in quei passi della Sacra Scrittura nei quali si afferma la trascendenza e onnipotenza divine, poiché l'idea di un Dio Unico, Signore del cosmo e della storia, implica l'affermazione della sua onniscienza e della sua universale presenza.

---

[83] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 95.
[84] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 206.

Nel nostro modo di parlare, l'onnipresenza di Dio si trova in stretta relazione con la sua trascendenza sul mondo e sulla materia, cioè con la sua *spiritualità*. Solo chi non è circoscritto in un luogo da una struttura materiale può essere presente in tutti i luoghi nello stesso tempo. Data la mentalità concreta degli israeliti, il pensiero della spiritualità di Dio non viene compreso facilmente e la religiosità popolare tende a *localizzare* Dio in alcuni luoghi. Ne consegue che, come avviene con tanti altri attributi divini, nella storia del popolo eletto, accanto all'insegnamento chiaro della Sacra Scrittura circa l'onnipresenza di Dio, appaiono particolari di una pietà popolare rudimentale, che tende a vincolare Dio a determinati luoghi.

Ma occorre tenere presente che, fin dal libro della Genesi, nel descrivere la potenza di Dio, lo si descrive mentre interviene nei diversi luoghi di cui si parla, dimostrando così che la sua potenza si estende a tutti quei luoghi: Dio chiama Abramo da Ur di Caldea, lo conduce alla terra di Canaan e lo protegge in Egitto (Gen 11-12); obbliga il Faraone a lasciare libere le tribù di Israele (Es 6-7); interviene con mano potente nel Mar Rosso (Es 15, 1-2); accompagna il popolo nella lunga traversata del deserto. Perciò, fin dalle prime manifestazioni della Sacra Scrittura, Yahvé appare come un Dio che non è legato esclusivamente ad un luogo concreto, ma che, pur presente in alcuni luoghi, p.e. a Sichem (Gen 12, 6), a Bersabea (Gen 21, 33) o a Ebron (Gen 13, 18), non è circoscritto da nessuno, ma si trova al di sopra di tutti. Yahvé non è mai stato un dio locale nel senso che si trovi circoscritto in un luogo determinato; e se è stato venerato specialmente in certi santuari, è a ricordo delle rivelazioni con le quali, secondo la tradizione, ha onorato gli antenati di Israele in quei luoghi[85].

Questa è la ragione per cui il tempio di Gerusalemme appare come il luogo per eccellenza della presenza di Dio: Yahvé ha la sua residenza in Sion, il suo monte santo (Sal 46, 5; Am 1, 2; Is 2, 2; 11, 9; 48, 2), nel tempio di Gerusalemme (Is 2, 3; 64, 10; Ger 7, 10). La speciale presenza di Dio in mezzo al popolo era il maggior orgoglio e la maggiore sicurezza di Israele; ciò che dava significato alla sua unità e alla sua passione per la terra promessa[86]. E nello stesso tempo, in testi appartenenti alla stessa epoca, si sottolinea la presenza di Dio in cielo (Sal 2, 4; 11, 4; 68, 6; Am 9, 6; Is 63, 15) in modo tale che, nell'affermare che si trova lì, si dice anche che si trova dappertutto, usando alcune espressioni poetiche che indicano l'onnipresenza di Dio: *il cielo è il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi* (Is 66, 1; cfr. Ger 23, 24).

Nel pensiero biblico questa presenza simultanea di Dio in tutte le cose risulta legata al suo carattere di creatore. "Yahvé è realmente il signore di tutti gli spazi cosmici e perciò non è legato al cosmo sotto nessun aspetto. Le stesse forze celesti che agiscono sulle stelle –nel mondo antico si consideravano come gli dèi supremi- perdono in tal modo la loro categoria divina nella rivelazione dell'AT e restano talmente sottomesse ad Yahvé, che l'autore di Gen 1 chiama semplicemente *luminari* il sole e la luna, senza impiegare i loro nomi propri che recano il ricordo di tali divinità (…) Questa trascendenza di Yahvé in fondo ha le proprie radici nel suo carattere assoluto di creatore di fronte a tutti gli esseri, che non sono scaturiti per emanazione dalla sua essenza, ma che sono venuti all'esistenza

[85] Cfr. A. Marangon, *Dios*, in P. Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, cit., 453-454

[86] Cfr. J. Guillet, *Temas bíblicos*, Madrid 1963, 197-213

come parola sua, in certo modo condensata, a partire dalla potenza originaria della sua volontà creatrice (Gen 1, 1ss; Is 42, 5; 45, 18; Sal 33, 6. 9; 148, 5)"[87].

L'immensità di Dio appare esplicitamente affermata nella preghiera di Salomone all'inaugurazione del tempio: *Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita*! (1 Re 8, 27). I cieli e la terra sono pieni della gloria di Dio (cfr. Is 6, 3); è Dio stesso che riempie cieli e terra (cfr. Ger 23, 24); Dio è più alto dei cieli, più profondo dello sheol, più esteso della terra, più vasto del mare (cfr. Gb 11, 9-10). L'immensità divina si trova espressa splendidamente in queste parole: *Dove andare lontano dal tuo spirito, dove fuggire dalla tua presenza? Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti. Se prendo le ali dell'aurora per abitare all'estremità del mare,, anche là mi guida la tua mano e mi afferra la tua destra* (Sal 138, 7-9). Nostro Signore, nel dialogo con la samaritana, risponde alla sua domanda su dove si deve adorare Dio ricordandole questa dottrina già conosciuta in Israele: Dio si deve adorare in ogni luogo (cfr. Gv 4, 20-24). Come risulta dai testi citati, questa presenza di Dio non è un semplice stare, ma la presenza propria di un essere personale, che conosce, che ama, che interviene.

L'affermazione dell'onniscienza divina è ancora più esplicita dell'onnipresenza. Fin dai testi più antichi si insegna che Dio conosce il futuro (cfr. p. e., Gen 25, 22; Es 18, 15; Nm 27, 21; Gs 9, 14; Gdc 1, 1; 18, 5; 1 Sam 9, 9; 10, 22). Dio conosce quello che avviene dappertutto: *In ogni luogo sono gli occhi del Signore, scrutano i malvagi e i buoni* (Pr 15, 3). Yahvé non ignora nulla di quanto accade sulla terra (Zc 4, 10). Gli occhi di Yahvé penetrano fin nello sheol (Pr 15, 11; Gb 26, 6) e nei cuori degli uomini (Pr 15, 11; Sal 11, 4; 33, 15). Dio conosce i pensieri umani, le intenzioni segrete (Sal 139, 1-4) e i piani segreti (Sal 44, 22; 139, 2). Il conoscere di Dio penetra fino ai reni e al cuore dell'uomo (Ger 11, 20; 17, 10). Come avveniva con l'onnipresenza, anche l'onniscienza divina risulta espressa nella Bibbia in stretta relazione con la sua azione come creatore. Perciò si prega nel Salmo: *Sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre (…) Tu mi conosci fino in fondo. Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto (…) Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno* (Sal 139, 13-16). E Dio dice a Geremia nell'episodio della sua vocazione: *Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo* (Ger 1, 5).

Enfasi speciale viene data all'affermazione che Dio conosce da sempre tutti gli avvenimenti futuri, sia quelli degli uomini singoli (Sal 139, 15-16) sia quelli dei popoli (Am 3, 7; Is 5, 19; 14, 26; 19, 17). Infatti, il carisma profetico si fonda su questa conoscenza divina del futuro: il profeta conosce questi avvenimenti perché Dio glieli ha fatti conoscere, poiché Dio è l'unico che conosce il futuro da sé stesso: *Chi ha fatto sentire quelle cose da molto tempo e predetto ciò fin da allora? Non sono forse io, il Signore? Fuori di me non c'è altro Dio* (Is 45, 21; cfr 41, 23).

Dio quindi possiede la sapienza in assoluta pienezza. A questa qualità divina si riferisce già il libro della Genesi quando lo suppone possessore della scienza del bene e del male (Gen 3, 22). La sapienza è una delle qualità divine costantemente lodate dalla Sacra Scrittura (cfr. Is 28, 29; 40, 13-14; Dn 2, 20-23; Gb 9, 4; 11, 6-8). Si tratta di una sapienza

---

[87] A. Deissler, *La revelación personal de Dios en el Antiguo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis* II, cit., 205.

insondabile (Is 40, 28; Gb 11, 6-9; Sal 92, 6; 139, 17-18) che Dio non ha ricevuto da nessuno (Is 40, 13-14) e che supera tutti i calcoli umani: *Perché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie – oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri* (Is 55, 8-9).
Nel Nuovo Testamento, questo pensiero che la sapienza di Dio è molto al di sopra della sapienza degli uomini trova una formulazione radicale nella teologia della Croce. La sapienza di Dio non è stata ricevuta dalla sapienza degli uomini (cfr. Rm 1, 21-23); per questo la sapienza degli uomini è stata respinta, e la sapienza di Dio si manifesta ora nella Croce di Cristo in maniera chiara e incomprensibile: è follia per i greci, scandalo per i giudei, ma è potenza e salvezza per colui che crede (cfr. 1 Cor 3, 19-20; 2 Cor 1, 12)[88].
Nell'Antico Testamento si insiste sul fatto che la sapienza di Dio si trova presente in tutte le sue opere: nella Legge (Dt 4, 5-6; Sal 19, 8), nella creazione e nel governo del mondo (Gn 1, 10; 1, 31; Gb 36-37; Sal 8; Pr 3, 19-20; Sap 7, 22-2). Se gli uomini raggiungono la sapienza è perché la ricevono da Dio (Gb 32, 8; Sap 7, 7; 9, 17). Nella letteratura sapienziale la sapienza di Yahvé – che lo accompagna in tutte le sue opere come attributo creatore e ordinatore dell'universo – appare descritta con tratti così forti e personali – con una personalizzazione talmente inconfondibile –, che tale personificazione poetica sembra talvolta indicare una vera ipostasi, preludendo così alla personificazione del Logos in San Giovanni.

I testi sapienziali sulla Sapienza e la Parola di Dio

Il popolo ebraico, proprio per la difficoltà che sperimenta ad usare nozioni astratte, tende a *personalizzare* alcuni degli attributi divini. Ciò avviene particolarmente in alcuni passi della Sacra Scrittura con le espressioni *sapienza di Dio* e *parola di Dio*. Esistono motivi per questa personalizzazione speciale della sapienza e della parola: Dio fa tutte le cose accompagnato dalla sua sapienza; la parola di Dio è veramente efficace, poiché basta che la pronunci perché il mondo scaturisca dal nulla.
Specialmente nei libri sapienziali, la sapienza appare elevata a categoria teologica. In questi libri esistono inni dedicati alla sapienza che la descrivono come qualcosa di divino e nei quali la sua personificazione è talmente accentuata che sembrano suggerire una sapienza come entità indipendente.
Così p.e., in Pr 8-9, la sapienza è presentata sotto un duplice aspetto. In primo luogo appare come una signora che invita gli uomini, esortandoli alla giustizia, alla bontà e alla prudenza. Si tratta di una sapienza che ha un evidente carattere etico. È la personificazione dell'arte di governare se stesso e di governare i popoli. *Il suo inizio è il timore del Signore* (Pr 8, 1-22). La personificazione della sapienza qui è così forte che troviamo frasi come queste: *Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin d'allora. Dall'eternità sono stata costituita, fin dal principio, dagli inizi della terra. Quando non esistevano gli abissi, io fui generata; quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua (…) Quando egli fissava i cieli, io ero là (…) Allora io ero davanti a lui con lui come architetto, ed ero la sua delizia ogni giorno, dilettandomi in ogni istante* (Pr 8, 22-31). In questo passo, la sapienza di cui si sta

[88] Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática* I, cit., 576.

parlando è la sapienza di Dio, quella che gli serve da *architetto* per la costruzione del mondo. Questa sapienza ha una tale *autonomia* da essere la delizia di Yahvé e da dilettarsi in sua presenza su tutto l'orbe terrestre. *La Sapienza*, si dice un poco più avanti, *si è costruita la casa*, e invita tutti: *venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato* (Pr 9, 1-6).
In *Sir 1,1-10*, la sapienza è descritta come proveniente da Dio e presente in tutte le opere della creazione. Essa è la prima creatura: *Ogni sapienza viene dal Signore (…) Prima di ogni cosa fu creata la sapienza (…) È il Signore che la creò e la distribuì (…) e la concesse a quelli che l'amano.*
In *Sap 7, 21-27* si trova la più bella personificazione della sapienza. Essa è uno spirito dotato di qualità splendide, che le fanno penetrare tutto e pervadere tutto; essa è un soffio della potenza divina, una emanazione della gloria di Dio, uno splendore della luce eterna; essa, rimanendo in se stessa, tutto rinnova: *Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, perché mi ha istruito la Sapienza, artefice di tutte le cose. In essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile (…) onnipotente, onniveggente e che pervade tutti gli spiriti (…) È un'emanazione della potenza di Dio, un effluvio genuino della gloria dell'Onnipotente (…) È un riflesso della luce perenne (…) Sebbene unica, essa può tutto (…) entrando nelle anime sante forma amici di Dio* (Sap 7, 21-27). La personificazione della sapienza qui è evidente. I tratti con cui viene descritta –partecipa alla creazione e al governo del mondo, santifica le anime rendendo gli uomini amici di Dio – fanno sì che questo passo sia sempre stato inteso come una *preparazione* alla dottrina trinitaria. Infatti questo passo si trova al fondo di alcuni testi giovannei e paolini (cfr. Gv 1; Col 1, 15) nei quali si parla di Cristo come Sapienza di Dio e dello spirito di Cristo come spirito santificatore.
Si tratta solamente di questo: di una personificazione poetica che sarà utilizzata nel Nuovo Testamento come veicolo per esprimere la dottrina trinitaria. Infatti, l'esame attento di ciascun testo dimostra che sono semplici *personificazioni* letterarie di una azione, manifestazione o qualità divina, senza che le si possa prendere nel significato preciso di persona o di realtà sussistente. E tuttavia si tratta di personificazioni che sono aperte ad essere intese con una consistenza che va al di là delle semplici immagini poetiche. "È necessario, anzi, riconoscere a questa sapienza, già nella concezione veterotestamentaria dell'epoca posteriore, un determinato grado di autonomia, anche se naturalmente in stretta aderenza e dipendenza da Dio. Indubbiamente non si può pensare di attribuirle una ipostasi nel significato in cui appare solo in seguito nel concetto della parola di Dio"[89].
Questa personificazione della sapienza fino al punto di accordarle una certa autonomia si deve considerare, quindi, solamente come una preparazione della rivelazione del mistero trinitario, e non come una prima rivelazione. Si tratta di una *preparazione*, non di un *inizio* della rivelazione di questo mistero, che avverrà solo nel Nuovo Testamento[90]. Ma è preparazione autentica, poiché se tutto l'Antico Testamento è preparazione al Nuovo,

---

[89] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J: Feiner y M. Löherer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 73.
[90] "Il mistero della Trinità non è stato rivelato nel AT. Gli uomini hanno preso coscienza di questo mistero solo mediante la missione del Figlio, che è entrato personalmente nella storia umana con la sua incarnazione e, poi, con la missione dello Spirito, promesso dal Figlio e inviato congiuntamente dal Padre e dal Figlio dopo la Pentecoste. Non c'è motivo, quindi, di cercare alcuna espressione di teologia trinitaria nel significato letterale dei testi biblici prima dei vangeli" (P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique*, Paris 1962, 466).

come non è possibile pensare che questa preparazione è avvenuta per quello che è il centro di tutta la Sacra Scrittura, cioè per il mistero trinitario del Dio unico?
Funzione identica svolge tutto il tema biblico della *parola* con la quale Dio si è manifestato nella storia. La parola pronunciata da Dio non è un suono vano, ma una realtà operante ed efficace. È con la sua parola che Dio crea il mondo e governa i fenomeni della natura (cfr. p.e., Gen 1, 3; Sal 107, 25; 147, 15-18). È con la sua parola che Dio si manifesta ad Israele (Is 9, 7; Sal 46, 7; 106, 9). Si tratta di una parola che ha forza in se stessa e, pertanto, molte volte appare *personificata*, con azione propria: *Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare (…) così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata* (Is 55, 10-11).
La parola di Dio viene descritta non solo come un *messaggio* intelligibile per gli uomini, ma anche come una realtà dinamica e potente che realizza immancabilmente i disegni divini. Si tratta di una realtà che è all'origine della creazione del mondo, della elezione del popolo di Israele e di tutto quanto accade nella storia. Una realtà che proclama sia la trascendenza di Dio –Dio crea solamente con la sua parola- sia la sua vicinanza al popolo: Egli è presente con la sua parola che chiama, insegna, riprende, perdona. Si tratta di una parola viva che, in quanto tale, agisce con potenza (cfr. p.e., Is 9, 7; 55, 10-11; Sal 107, 20; 119, 81). Nell'Antico Testamento assistiamo ad "una ipostatizzazione della parola realizzata con fermezza, anche se non così come la sapienza (…) Così Giovanni, sul fondamento di una nuova rivelazione, poté giungere a riunire tutti i tratti della natura del *debar* Yahvé dell'AT, incluse le affermazioni sulla sapienza, nell'unica parola che identificò con Cristo (cfr. Gv 1; 1 Gv 1, 1)"[91].
La *personificazione* della sapienza e della parola di Dio dà luogo al fatto che appaiano descritte molte volte come *mediazioni* tra Dio e il mondo, come esseri appartenenti alla sfera divina e per mezzo dei quali Dio opera. Perciò si può dire che "la rivelazione della Trinità nel Nuovo Testamento è stata preparata dall'affermazione e dal sentimento vissuto della trascendenza di Dio, dalle misteriose *mediazioni* destinate ad unire questa trascendenza con la presenza di Dio al suo popolo; mediazioni attribuite ad esseri dotati di personalità, la cui personalità non è distinta da quella di Yahvé e che preparavano lo spirito del credente al riconoscimento di persone distinte in Dio. Questa rivelazione non è stata la rivelazione della personalità di Dio, poiché Dio si era già rivelato come essere personale. È stata la rivelazione del modo misterioso con cui Dio è personale"[92].
Si tratta, infatti, di alcune *personificazioni* che alludono già alla ricchezza della vita intima di Yahvé e sono come una anticipazione della rivelazione del Nuovo Testamento, nella quale il Dio vivo e personale della storia mostra che la sua semplicissima unità è vissuta nella pienezza tripersonale di Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo. Come si è scritto, "L'immagine veterotestamentaria del Dio vivo, del Dio della storia, non è un'immagine conclusa e chiusa, ma aperta alla rivelazione definitiva di Dio. È solamente *l'ombra dei beni futuri* (Eb 10, 1)"[93].

---

[91] R. Schulte, *Preparación de la revelación trinitaria*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 72.
[92] J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 51-52
[93] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 278

Gli attributi morali di Dio

Tra gli attributi morali con i quali l'Antico Testamento descrive Dio risaltano quelli di verità, giustizia, fedeltà e amore. In seguito, nel Nuovo Testamento si affermerà con frase categorica che *Dio è amore* (1 Gv 4, 8) come il tratto fondamentale che riassume tutti gli attributi divini. In realtà tutti questi appellativi circa la bontà di Dio risultano talmente collegati che è difficile attribuire a ciascuno un significato adeguatamente distinto, perfettamente delimitato.

Così, p.e., con la *verità* di Dio si esprime frequentemente la sua fedeltà e la sua lealtà. Dio è vero, perché non mente mai; è sempre fedele alla sua alleanza. La fedeltà, a sua volta, suole essere unita alla bontà e si mette in risalto che nell'operare di Dio sono sempre unite la sua fedeltà all'alleanza e la sua benevolenza verso gli uomini. La bontà suole procedere unita a fedeltà e, soprattutto, alla misericordia[94].

Verità e fedeltà in Dio

Nell'Antico Testamento verità e fedeltà appaiono con significato praticamente intercambiabile (cfr. Sal 25, 10; 26, 3; 40, 11-12; 57, 4. 11; Sal 36, 6; 88, 12; 89, 2-3), indicando essere sempre certo, essere stabile, sicuro, che la persona è quello che deve essere. In tal senso, la veracità e la fedeltà di Dio corrispondono al fatto che Dio, supremo sovrano, è sempre colui che è fedele a ciò che deve essere. Si tratta di un concetto veterotestamentario chiave nel parlare dell'essere divino, dato che tutta la teologia dell'Antico Testamento ruota attorno all'idea di elezione e di alleanza. Ne consegue che la fedeltà di Yahvé e la sua veracità risaltano unite. Yahvé è colui che è sempre fedele, colui che sempre adempie ciò che ha promesso. Dio, infatti, non solo è sapiente e giusto, ma è un Dio della storia, che si è impegnato nella storia di Israele in ordine ad un misterioso disegno salvifico su tutta l'umanità. Egli ha promesso un Salvatore, il quale è la ragione d'essere del popolo ebraico, eletto come portatore della promessa.

Ne consegue che *émet* (verità, fedeltà, sicurezza) risulta unito così decisamente con *hesed* (bontà, grazia). Yahvé è ricco di *hesed* e *émet* (cfr. Es 34, 6), di pietà e verità; possiede in alto grado la bontà, la verità, cioè la veracità e la costanza; in una parola, la fedeltà; la sua fedeltà (*émet*) è uno scudo (Sal 91, 4), cioè una protezione sicura. Yahvé è una guida sicura (Sal 43, 3); tutti i suoi sentieri sono bontà e fedeltà (Sal 25, 10), cioè tutto il suo modo di operare si ispira alla benevolenza ed alla fedeltà alle sue promesse[95]. Ciò che è più contrario a Yahvé è l'ingiustizia, l'infedeltà, la falsità. Yahvé è la verità: tutte le sue vie sono misericordia e verità (Tb 3, 2; Sal 24, 10); la misericordia e la verità lo precedono (Sal 88, 15); le opere delle sue mani sono verità e giudizio (Sal 110, 7); la verità del Signore rimane per sempre (Sal 116, 2). Quando si dice di Nostro Signore che è pieno di grazia e di verità (cfr. Gv 1, 14), o egli in persona dice di se stesso che è la via, la verità e la vita (cfr.

[94] Cfr. A. Aranda, *Dios en la Sagrada Escritura*, in Ger VII, 801-802

[95] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 107.

Gv 14, 6), è chiaro il riferimento ad attributi di Yahvé sottolineati in modo speciale dall'Antico Testamento.
Proprio perché questi concetti ruotano attorno alla grande realtà dell'alleanza e della promessa di Yahvé, l'idea di veracità, fedeltà e misericordia va unita indissolubilmente all'idea di *giustizia*, cioè all'idea di *salvezza*, perché nella prospettiva religiosa dell'alleanza, la fedeltà va unita all'ampiezza di visione_della *giustizia* o della *salvezza* nei piani divini. Effettivamente, questi piani hanno come centro la promessa del Salvatore.

La giustizia divina
La giustizia di Dio (*sedeq*) è la conformità nell'operare secondo ciò che *deve essere*. La Bibbia presenta il Dio del popolo eletto, già fin dai tempi dei patriarchi, non come una forza cieca e incontrollata, ma come un potere onnipotente che opera sempre in conformità all'equità e alla giustizia. Dio è giusto in tutti i sensi, poiché " il Giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?" (Gen 18, 25). Nel pensiero biblico, il concetto di giusto ha sempre un forte significato religioso, dato che Yahvé è la fonte di ogni diritto. Per comprendere questo nelle sue esatte dimensioni, occorre tener presente l'idea di alleanza che è centrale in tutta la Bibbia: Yahvé è legato ad Israele da una alleanza concreta e ciò comporta conseguenze giuridiche ed esigenze reciproche.
Per il fatto di essere il Giusto, colui che sempre rispetta l'alleanza, colui che sempre è verace e fedele, Yahvé è sempre la fonte di ogni diritto e, pertanto, colui che indica la linea del giusto secondo le sue proprie norme. La volontà divina è la regola suprema per quelli che credono nel Dio di Israele e, d'altra parte, la volontà divina si trova sempre in armonia con gli attributi di giustizia e misericordia.
Yahvé è il Dio di Israele che, *legato* dalla alleanza, rende giustizia ad Israele sui suoi nemici e stabilisce anche la giustizia tra i membri del popolo di Israele. Perciò gli israeliti concepiscono le loro vittorie sui nemici come atti di giustizia di Dio (cfr. Mi 6, 5; 2 Sam 18, 31). E nello stesso tempo concepiscono Dio come vendicatore di tutti quelli che sono oppressi entro il popolo stesso di Israele (cfr. Os 2, 21; 10, 12), poiché Yahvé castiga coloro che trasgrediscono la sua Legge (Am 5, 24; Is 5, 16). Di fronte ad ogni ingiustizia, Dio è il protettore dei deboli, come i poveri (Sal 139, 13), gli orfani e le vedove (Es 22, 22; Dt 10, 18; 27, 19).
Uno dei tratti distintivi del futuro Re messianico, sul quale si poserà lo spirito di Yahvé, è di esercitare santamente la giustizia e instaurare il diritto: *Un germoglio spunterà dal tronco di Iesse (…) Su di lui si poserà lo spirito del Signore (…) Non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire; ma giudicherà con giustizia i miseri e prenderà decisioni eque per gli oppressi del paese (…) Fascia dei suoi lombi sarà la giustizia, cintura dei suoi fianchi la fedeltà* (Is 11, 1-5). E nel Nuovo Testamento, il Messia stabilisce come legge fondamentale del suo regno la dottrina delle beatitudini, cioè un'affermazione della *giustizia piena*, che include la misericordia e il perdono dei nemici (Mt 5, 20-48).
Ne consegue che il concetto di *giustizia* applicato a Dio è in relazione con quello di santità. Ecco una descrizione di questo concetto nella sua varietà di sfumature: la giustizia "viene attribuita al Santo che non commette iniquità; che non lascia il malvagio senza castigo né il buono senza essere riconosciuto come tale; al Dio misericordioso e tardo all'ira, che non

desidera la morte del peccatore, ma che si penta e viva; al Dio amoroso, che cerca la salvezza del suo popolo e che comunica la sua giustizia al peccatore e lo giustifica"[96]. Ne consegue pure che, nel Nuovo Testamento, il vocabolo giustizia (*dikaiosyne*) sia nel contempo un attributo divino e un dono che Dio fa agli uomini, una grazia che concede *in* Cristo a coloro che hanno fede in Lui: *Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia* (Rm 3, 21-24). Cfr. anche 1 Cor 1, 30; 2 Cor 5, 21.

Nel leggere per la prima volta l'Antico Testamento può sorprendere il modo in cui talvolta si dice che Dio fa giustizia, soprattutto contro i nemici di Israele. È evidente che Yahvé agisce con parzialità a favore dei suoi eletti: a favore di Abramo (Gen 12, 10-20; 26, 6-10), a favore di Giacobbe (Gen 27), a favore delle tribù israelite che spogliarono gli egiziani (Es 3, 21-22; 12,35) e ordina la distruzione totale dei cananei (Dt 8, 1-11. 16). Questo *ordine* di distruzione totale va inteso secondo il diritto antico che considerava normale la distruzione totale delle città e che molte volte la esigeva come obbligatoria, al meno quando si trattava di una guerra sacra.

Insieme a queste considerazioni, occorre tenere presente qualcosa di molto importante: il modo particolare di parlare degli ebrei che attribuiscono a Dio ciò che è proprio delle cause seconde, senza distinguere ciò che Dio comanda, ciò che Dio vuole o ciò che Dio permette. Nel caso che ci interessa, si suole indicare che, "gli ebrei erano convinti di fare la guerra santa ai nemici di Yahvé e di essere gli strumenti delle sue vendette. Gli autori sacri esprimono questa persuasione nella forma di un ordine dato da Yahvé di distruggere i vinti. Lo fanno tanto più liberamente in quanto considerano poco le cause seconde e mettono in relazione con Dio, causa prima, tutti gli avvenimenti (p.e. Am 1, 4; 4, 7-10) e gli incidenti fortuiti (Es 21, 13). Questo è anche il motivo per cui dicono che Dio *eccita* al male (2 Sam 16,10; 24, 1; 1 Sam 26, 19) e che, d'altra parte, non lascerà impunito il cuore indurito del faraone (Es 4, 21; 7, 3) o del suo popolo (Is 6, 10)"[97].

Occorre tenere presente, inoltre, che il fatto che un personaggio si distingue come scelto da Dio non implica che Dio approvi tutto quanto fa. Si pensi al caso paradigmatico del re Davide. A ciò si aggiunge che nemmeno Dio rivelò in un primo momento la pienezza della Legge, rivelazione che viene compiuta solo da Gesù Cristo. Per questo motivo, nello sviluppo della storia di Israele assistiamo a un processo di progressiva presa di coscienza di ciò che è buono e di ciò che è cattivo. "Sia in campo dogmatico che in campo morale, il processo di sviluppo è stato lento, e Dio ha rispettato la mentalità dell'ambiente, accondiscendendo a molte pratiche che positivamente non poteva né proporre né ordinare (…) Non tutto ciò che fanno i patriarchi e gli altri personaggi, scelti come strumenti nel processo della storia della salvezza, è accettabile nella visione spirituale e morale del

[96] G. Martin, *La notion de justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, cit. da E. Jacob, Théologie de l'Ancien Testament, Neuchâtel 1968, 76.

[97] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 112.

Vangelo. Gesù stesso afferma che Mosé permise l'atto di ripudio *propter duritiam cordis eorum* (Mt 19, 8)"[98].

La misericordia e l'amore di Dio

Nella Bibbia la nozione di un Dio *misericordioso e pietoso*, *lento all'ira e ricco di grazia* (Es 34, 6) appare accompagnata frequentemente all'attributo di giustizia, evidenziando così che la giustizia divina, in primo luogo e soprattutto, è santità, e che la relazione primaria di Dio con gli uomini –specialmente con il popolo eletto- è una relazione di misericordia.

"L'israelita sa che può contare sull'assistenza e la bontà di Yahvé; l'invoca con fiducia, ma non la esige come qualcosa di dovuto (Sal 6, 5; 25, 6-7; 119, 149; 143, 12); sa pure che per ottenerla è obbligato a rispettare personalmente le condizioni dell'alleanza, cioè a osservare i comandi del suo Dio (Es 20, 6; Dt 7, 12; 1 Re 8, 23; Os 10, 12, etc.). In ogni modo, ogni volta che Israele infrange l'alleanza, Yahvé non gli ritira la sua *hesed*, perché è un Dio misericordioso e pietoso, magnanimo, ricco di bontà (*hesed*) e fedeltà (*émet*), che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato (Es 34, 6-7; Nm 14, 18; Sal 86, 15; 103, 8; Gl 2, 13; Gn 4, 2; Ne 9, 17)"[99].

Nella Scrittura Dio appare sempre come un Dio che non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva (cfr. Ez 33, 11). Quando Nostro Signore, nella parabola del figlio prodigo (Lc 15, 11-32) mostra le viscere di misericordia di Dio verso il peccatore sta portando alla sua piena espressione la verità già chiaramente affermata dall'Antico Testamento sulla misericordia divina. La misericordia di Dio si manifesta specialmente con i poveri, con quelli che soffrono, con i deboli (Sal 69, 17; 79, 8; 103, 13; 119, 77). Anche su questo punto, quando Gesù di Nazareth insegna che l'argomento principale del giudizio universale saranno le opere di misericordia si trova immerso nella lunga tradizione dottrinale dell'Antico Testamento (cfr. Mt 25, 34).

Si tratta di una misericordia che è efficace e che risulta legata al concetto di alleanza. Per questo motivo, i sentimenti di Yahvé "portano il sigillo della tenerezza famigliare. Non si deve mai perdere di vista questo contesto della comunità del *berit*, o alleanza, che regge tutte le manifestazioni religiose degli agiografi. Yahvé non è una divinità astratta con alcuni attributi concreti, ma un Essere che si manifesta sempre nel contesto storico della problematica del popolo eletto (…) Solo in seguito, alla luce della riflessione profetica e sapienziale, apparirà il Dio di tutti i popoli e del cosmo, e allora i suoi attributi e sentimenti assumeranno una universalità al di fuori dell'ambito familiare dell'Israele storico"[100].

La misericordia divina, come ovvio, appare in stretta relazione con l'amore che Dio manifesta al suo popolo, agli uomini, alla creazione. Questo amore di Dio appare già nella *Genesi* rivolto al primo uomo (Gen 2, 8; 3, 21), a Noé e alla sua famiglia (Gen 7, 1 e 16), ai patriarchi (Gen 12, 2-3; 15, 1-18). Come è noto, nell'Antico Testamento, nel contesto dell'alleanza, l'amore di Dio viene descritto specialmente come l'amore dello sposo per la

---

[98] M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 253-254

[99] P. van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, cit., 102.

[100] M. Garcia Cordero, *Teología de la Biblia* I, cit., 257.

sposa o come l'amore del padre per il figlio. A partire dai profeti, specialmente Osea, Geremia, Ezechiele ed Isaia, l'alleanza di Yahvé con il popolo viene descritta come una alleanza sponsale; i peccati del popolo, di conseguenza, vengono descritti come una infedeltà a tale alleanza (cfr. p.e., Os 2-3; Ger 2, 1-36; Ez 16, 1-52).
Dio è anche padre del popolo, al quale rivolge cure paterne (cfr. Es 4, 22; Dt 14, 1; 32, 5). L'amore di Dio scaturisce dalla sua paternità divina (Cfr. Os 11, 1-9). Tra tutti i popoli, Israele è il suo primogenito (cfr. Es 4, 22; Ger 31, 9). Talvolta questo amore viene descritto con la tenerezza dell'amore materno: *Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai* (Is 49, 15). In continuità con questi pensieri, Nostro Signore spiegherà a Nicodemo che *Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito* (Gv 3, 16).

Capitolo 4. Dio nel Nuovo Testamento

L'insegnamento del Nuovo Testamento su Dio affonda le sue radici negli insegnamenti dell'Antico. Infatti, quando nel Nuovo Testamento si parla di Dio, il Dio a cui si sta pensando è Yahvé, cioè il Dio unico, benedetto nei secoli, che si è manifestato a Mosé e che ha parlato per mezzo dei profeti (cfr. Rm 1, 18-25); gli attributi con i quali lo si descrive – soprattutto la sua unicità –, sono gli stessi con cui lo abbiamo visto essere descritto nelle pagine dell'Antico. E tuttavia non è casuale che su questo punto, sulla questione di Dio, persistono le differenze più fondamentali tra ebrei e cristiani. Il fatto è che l'esplicitazione del concetto di Dio che ha luogo nel Nuovo Testamento, sebbene assuma i tratti essenziali dell'insegnamento dell'Antico, implica una *novità radicale*, che va oltre uno *sviluppo* o una *evoluzione* del concetto veterotestamentario[101].

Questa *radicale novità* scaturisce da una nuova rivelazione che, in certo senso, supera infinitamente tutte le rivelazioni anteriori. Dio si è rivelato personalmente in Cristo, nel Figlio: *Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo* (Eb 1, 1-2). Si tratta di una nuova rivelazione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe che svela definitivamente la sua vita intima e il suo piano di salvezza per gli uomini.

Il testo di *Ebrei* appena citato dimostra la continuità tra i due Testamenti, mentre sottolinea nel contempo ciò che è specifico del nuovo: nel Nuovo Testamento Dio non solo ha detto parole su Sé stesso, ma ha inviato la sua Parola fatta carne, e questa Parola ha convissuto con gli uomini e ha espresso con linguaggio definitivo la verità su Dio. Si tratta di un'affermazione fondamentale nel Nuovo Testamento e che Nostro Signore formula con assoluta chiarezza: *Chi ha visto me ha visto il Padre.* –dice a Filippo – *Come puoi dire: Mostraci il Padre?* (cfr. Gv 14, 9).

Ne segue che gli insegnamenti neotestamentari su Dio implicano nello stesso tempo continuità e discontinuità con quelli dell'Antico Testamento. Implicano continuità, perché il Dio di cui si sta parlando nel Nuovo Testamento è lo stesso che già cominciò a rivelarsi *in diversi modi* nell'Antico Testamento. È il Dio venerato dal suo popolo al quale Gesù si riferisce chiamandolo suo *Padre* (cfr. Mt 7, 21), suo *abbá* (Mc 14, 36). Nello stesso tempo, questi insegnamenti del Nuovo Testamento implicano una *discontinuità* e una radicale novità, perché si differenziano dalle affermazioni corrispondenti dell'Antico Testamento per il fatto che tutte senza eccezione hanno un punto di riferimento concreto e tangibile: *il volto di Gesù Cristo* (2 Cor 4, 6).

Qui si trova ciò che è più fondamentale e innovativo nella dottrina su Dio nel Nuovo Testamento: Dio ha rivelato *nel Figlio* definitivamente il mistero del suo essere e della sua volontà, perché attraverso Lui dice al mondo *tutto* quello che si può *dire* e *ascoltare* su Dio

[101] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios uno y trino*, Barcelona 1988, 162

(cfr. Gv 15, 15). A colui che domanda e cerca Dio può e deve *bastare* vedere e ascoltare la parola che Gesù *dice* (cfr. Gv 14, 8) e che Egli stesso *é*[102].
Si tratta di una novità che implica *definitività* e *immediatezza*. Il mistero di Dio si rivela in modo nuovo e definitivo *per* Cristo e *in* Cristo. Nel donarci la sua Parola, Dio in essa ci ha già detto tutto[103]. Il carattere definitivo degli insegnamenti di Gesù su Dio si fonda proprio sulla sua condizione di Dio-Uomo, per la quale le sue parole sono, in senso pieno, parole umane di Dio[104]. Per questo motivo, usando una espressione di S. Tommaso d'Aquino, si può dire che, in Cristo, Dio insegna in modo immediato[105]. Questa immediatezza implica che Gesù non solo insegna la verità direttamente, ma che Egli è anche la Verità stessa insegnata: Cristo è in se stesso rivelazione di Dio, e chi vede Lui vede il Padre (cfr. Gv 14, 9; 12, 45)[106].
L'insegnnamento di Gesù su Dio trova il suo punto culminante proprio nella rivelazione del mistero della Trinità, rivelazione che implica, insieme all'affermazione che non esiste che un unico Dio, l'affermazione che questo Dio è simultaneamente Padre, Figlio e Spirito (cfr. Mt 28, 19). Qui si trova ciò che è più specifico del Dio che si rivela in Cristo. Questa rivelazione del mistero trinitario di Dio a sua volta costituisce parte essenziale della mediazione salvifica di Gesù Cristo, poiché la salvezza dell'uomo si realizza proprio nel suo ineffabile inserirsi nella vita intima di Dio. L'uomo è fatto figlio di Dio nel Figlio per lo Spirito Santo.

La continuità con l'Antico Testamento

Questa situazione radicalmente nuova che ha luogo con la rivelazione del mistero della Santissima Trinità e secondo la quale l'unicità di Dio così fermamente professata dal popolo di Israele non implica unicità di persone, è tuttavia caratterizzata da una chiara sintonia tra i due Testamenti. Il Dio di cui parla Gesù è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe (cfr. Mc 2, 26); i tratti con cui lo descrive sono pure sostanzialmente i medesimi, anche se in Gesù trovano una dimensione e una prospettiva nuove.
Gesù risponde alla domanda del fariseo su quale è il primo comandamento, rimandando proprio a Dt 6, 4-5: *Il primo è: Ascolta Israele. Il Signore Dio nostro è l'unico Signore* (Mc 12, 29; cfr. Mt 22, 37), cioè rimandando al testo fondamentale della confessione

---

[102] J. Pfammatter, *Propiedades y formas de actuación de Dios en el Nuevo Testamento,* in J. Feiner y M. Löhrer (eds*), Mysterium Salutis* II, Madrid 1969, 234.
[103] Splendidamente lo esprime S. Giovanni della Croce: "Per cui, chi ora volesse chiedere a Dio o desiderare una qualche visione o rivelazione, non solo commetterebbe una sciocchezza, ma farebbe offesa a Dio, non fissando gli occhi totalmente su Cristo, senza volere altra cosa o novità. Perché Dio gli potrebbe rispondere in questo modo dicendo: Se ti ho parlato di tutte le cose nella mia Parola che è mio Figlio, e non ne ho un'altra, che ti posso ora rispondere o rivelare che sia più di questo? Fissa lo sguardo solo in Lui, perché in Lui ti ho detto e rivelato tutto, e troverai in Lui ancor più di ciò che chiedi o desideri" (S. Giovanni della Croce, *Noche*, II, 22, 5).
[104] Si tratta quindi della rivelazione di Dio in tutta la sua immediatezza, perché chi rivela il Padre è la Parola immanente del Padre. Cfr. F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona, 1993, 231-235).
[105] "In Christo Deus docet immediate" (S. Tommaso d'Aquino, *In Epist. Ad Gal*., c. 1, lect. 2).
[106] Cfr. Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, n.2.

veterotestamentaria della unicità di Dio. La continuità tra i due Testamenti emerge con speciale chiarezza qui, nella riaffermazione del monoteismo veterotestamentario che si fa nel Nuovo. Di conseguenza, l'affermazione neotestamentaria del mistero trinitario non può intendersi come una "attenuazione" del monoteismo veterotestamentario, o come un "monoteismo debilitato", bensì come un approfondimento della vita intima del Dio unico e benedetto. Gesù di Nazareth non solo ha confermato il monoteismo dell'Antico, ma lo ha approfondito. Per i cristiani esiste solamente un Dio vero. Così lo riassume uno dei testi cronologicamente più antichi del NT: *Quanto dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo* (1 Cor 8, 4)[107]. Il monoteismo è insegnato dal Nuovo Testamento così categoricamente come nell'Antico; la rivelazione del mistero della Trinità non va intesa altrimenti che come una apertura ineffabile della realtà infinitamente ricca dell'unico vero Dio.

Dio è unico, buono, sapiente, giusto e potente

Si diceva poco prima che i tratti con i quali Gesù di Nazareth descrive Dio sono sostanzialmente gli stessi dell'Antico Testamento, che in Lui trovano una nuova dimensione ed una nuova prospettiva: Dio è buono, sapiente, giusto, potente, pieno di pietà e di misericordia in un modo impensabile per gli uomini dell'Antico Testamento. Tali attributi divini trovano una espressione nuova nel rivelarsi del volto di Cristo.

Quando Gesù parla di Dio ha come sfondo del suo pensiero tutta la dottrina veterotestamentaria sulla creazione e sul supremo dominio di Dio: *Ed egli rispose: Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina e disse: Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola? Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi* (Mt 19, 4-6. Cfr. Mc 13, 19). Dio è Signore di cieli e terra (cfr. Mt 11, 25).

Come nell'Antico Testamento, anche nel Nuovo si insegna la trascendenza del Creatore sul mondo: *Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo, né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa* (At 17, 24-25). Il Nuovo Testamento insiste sulla trascendenza di Dio rispetto al mondo nello stesso tempo in cui proclama la fede nel mistero dell'Incarnazione, e lo fa affermando in una forma molto superiore a quella dell'Antico Testamento la trascendenza di Dio e la sua vicinanza al mondo e all'uomo. Dio non solo continua a prendersi cura del mondo fin nei suoi minimi dettagli (cfr. Mt 6, 25-31; Gv 5, 17), ma in Cristo si è avvicinato agli uomini in una forma nuova, molto superiore alla forma in cui si era avvicinato attraverso i profeti: Cristo *è* il Verbo di Dio, che esiste fin dal principio presso Dio e che ora ha piantato la sua tenda tra gli uomini (cfr. Gv 1, 1-14). Perciò San Paolo dirà che in Cristo abita *corporalmente* la divinità (cfr. Col 2, 9).

Di fronte al giudaismo del suo tempo, che intendeva la trascendenza di Dio rispetto al mondo in un modo che talvolta lasciava in penombra la sua vicinanza all'uomo, Gesù insiste sulla vicinanza di Dio a ciascuno. L'uomo deve penetrare nell'intimo del suo cuore,

[107] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Pamplona 1992, 190.

perché ivi, nel fondo del suo cuore, c'è Dio, che *vede nel segreto* (cfr. Mt 6, 4-6). Il Regno di Dio è così vicino, che Gesù dice che *è in mezzo a voi* (Lc 17, 21). In certo senso, l'incarnazione del Verbo è un vertice di questa vicinanza di Dio. Il Dio *che i cieli e la terra non possono contenere* (cfr. 1 Re 8, 27), nel compimento escatologico, si farà presente alla creazione intera per mezzo di Cristo in tal modo che arriverà ad essere *tutto in tutti* (1 Cor 15, 28).

Ma le parole di Gesù su Dio si trovano in stretta connessione con l'Antico Testamento non solo perché si sta riferendo al medesimo soggetto e lo descrive con i medesimi attributi, ma anche perché ne usa lo stesso linguaggio. Anche Gesù parla di Dio impiegando gli *antropomorfismi* e gli *antropopatismi*, che utilizza l'Antico Testamento, manifestando con ciò l'essere ineffabilmente personale di Dio. Dio è qualcuno che trova un punto di riferimento nella persona umana. Ciò è evidente, p.e. nella parabola del figlio prodigo (cfr. Lc 15, 11-32) o in quella dei vignaioli malvagi (cfr. Mt 21, 33-41).

Gli attributi con cui si descrive Dio sono gli stessi dell'Antico Testamento, Dio è unico, onnipotente, re, giudice, santo, amante della creazione. La predicazione di Gesù su Dio, tuttavia, è accompagnata da due tratti che la rendono inconfondibile: la proclamazione dell'imminenza del regno di Dio e l'esigenza di conversione personale per entrarvi (cfr. Mc 1, 15) e l'uso che fa dell'espressione *abbá* (Mc 14, 36) per rivolgersi al Padre.

Nella prima predicazione della Chiesa, l'urgenza di Gesù di parlare del regno di Dio si converte in predicazione su Gesù stesso, poiché Egli è il regno. Per questa ragione, il messaggio centrale del Nuovo Testamento è costituito dalla testimonianza sulla morte e resurrezione del Signore.

Nella misura in cui i pagani si convertono al cristianesimo, si insiste nell'insegnamento dell'unicità di Dio (cfr. p.e., 1 Ts 1, 9-10; 1 Cor 8, 6; Ef 4, 4-6; 1 Tm 2, 5), poiché la conversione al cristianesimo implica la fede in un unico Dio e l'abbandono dell'idolatria. Nella predicazione rivolta agli ebrei si insiste sul fatto che Gesù è stato risuscitato da Dio (cfr. At 2, 24; 1 Pt 1, 21), con una chiara intenzionalità teologica: questa resurrezione implica l'approvazione divina di quanto Gesù ha detto su Dio e, in concreto, della sua rivelazione del mistero trinitario. A questo riguardo, non si deve dimenticare che la vera ragione della condanna a morte di Gesù fu il suo insegnamento su Dio e l'aver affermato di se stesso che era Figlio di Dio con una filiazione superiore a quella degli altri uomini[108].

Dio è unico. Come nell'Antico Testamento, la proclamazione di Dt 6, 4 – *Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore…* – alla quale si riferisce Gesù (Mc 12, 29-30), costituisce la colonna vertebrale dell'insegnamento neotestamentario su Dio. Negli scritti del Nuovo Testamento si fa ripetutamente professione di fede in un solo Dio (cfr. p.e., 1 Cor 8, 4-6; Ef 4, 6; 1 Tm 2, 5; Rm 3, 30), in un Dio che è unico (cfr. Rm 16, 27; 1 Tm 1, 17; 6, 15) e dal quale provengono tutte le cose (Rm 11, 36; Eb 2, 10; 1 Cor 8, 6; Ap 4, 11). Gli scrittori del Nuovo Testamento respingono qualsiasi idolatria con la stessa forza dei profeti dell'Antico Testamento (cfr. p.e., Rm 1, 18; Ef 4, 17-24; 1 Pt 4, 3). L'affermazione della unicità di Dio è tema costante nelle dossologie e nei primi inni cristiani (cfr. p.e. 1 Tm 1, 17; 6, 15-16; Rm 16, 27; Ap 7, 10-12).

---

[108] J. Bassler, *God* (NT), in D. N. Freedman (ed), *The Ancor Bible Dictionary* II, New York, 1992, 1049-1050.

Il Nuovo Testamento costituisce una affermazione inequivoca sia del monoteismo nel suo aspetto teorico sia delle sue implicazioni etiche. Si deve adorare solo Dio (Mt 4, 10). Il primo comandamento è amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, ma il secondo è *simile* al primo (Mt 22, 34-40), poiché l'amore per il prossimo scaturisce dall'amore per il Dio unico. I discepoli di Gesù devono essere perfetti come il Padre celeste è perfetto (Mt 5, 48).

Non si trova nel Nuovo Testamento una sistematizzazione degli attributi divini. Al pari di quanto avviene nell'Antico, l'enumerazione di questi attributi appare in linea con le orazioni, le formule di fede, la narrazione degli interventi divini. Solo Dio è buono (Mc 10, 18-19). Egli è santo (Gv 17, 11; 1 Pt 1, 15; Ap 3, 7; 4, 8; 15, 4), eterno (Rm 16, 26), sapiente (Rm 16, 27), fedele (1 Cor 1, 9; 10, 12-13; 2 Ts 3, 3). La risurrezione di Gesù è presentata in *Atti* come compimento delle promesse fatte ad Israele nell'Antico Testamento (At 2, 17-36; 24, 14-15; 24, 14-15; 26, 6-8).

Dio è signore del cielo e della terra (Mt 11, 25). Il Nuovo Testamento – al pari dell'Antico – non considera l'onnipotenza di Dio in astratto, ma soprattutto in relazione all'adempimento delle sue promesse e al suo intervento nella storia. Tutto é possibile a Dio (cfr. Mc 14, 36). Egli è onnipotente (cfr. Ap 4, 8; 11, 17; 15, 3). Se tutte le cose sono possibili per Dio, allora anche tutte le cose sono possibili per chi crede (Mc 9, 23; 11, 22-24; Mt 17, 20).

E tuttavia, il "Dio di Gesù", persino quando Nostro Signore si limita a nominarlo con gli attributi con cui lo descrive l'Antico Testamento, é descritto in un modo inconfondibile. Si tratta di un Dio che vuole essere il Dio degli esclusi e dei disprezzati. La sua immagine è un prolungamento di quello che hanno detto i profeti, quando lo presentano come colui che si schiera dalla parte del povero, dell'orfano e della vedova, ma va molto oltre. Basti ricordare la vicinanza di Dio ai peccatori: non si tratta solo del fatto che li perdona, se si pentono, ma che va in cerca della pecora smarrita e la pone sulle sue spalle, che ha dato il suo Figlio Unigenito affinché il mondo non perisca ma abbia la vita eterna (cfr. Gv 3, 16). Invece, è burlarsi di Dio l'accontentarsi delle osservanze esteriori, perché ciò che Dio chiede è il cuore, la fiducia totale, l'amore assoluto[109].

La novità dell'insegnamento di Gesù

La novità principale del messaggio di Gesù su Dio si basa sul modo in cui lo chiama *Padre* e, di conseguenza, sulla rivelazione del mistero trinitario. Dio è il Padre di Nostro Signore Gesù Cristo (cfr. 2 Cor 1, 3), in un modo speciale ed unico. Gesù, che parla del Dio dell'Alleanza, del Creatore del mondo che si è rivelato ai Patriarchi, a Mosé e ai profeti, quando si rivolge a Lui, lo chiama Padre in un modo come nessuno ha mai fatto. Dio è l'*abbá* di Gesù (cfr. Mc 14, 36; cfr. Mt 26, 53; Lc 22, 42; 23, 34; 23, 46). Usando la parola *abbá*, Gesù sta chiamando padre Dio alla maniera in cui i bambini israeliti chiamano i loro padri. Il fatto che Gesù abbia scelto proprio una parola del vocabolario infantile per parlare con Dio è qualcosa che si potrebbe spiegare nel contesto della sua esortazione a divenire dinnanzi a Dio come bambini (Mt 18, 3) o anche ad accogliere il regno di Dio come

[109] Cfr. J. Dupont, *Le Dieu de Jésus*, "Nouvelle Revue Théologique", 109 (1987) 342-343.

bambini (Mc 10, 15; Lc 18, 17), ma ciò non è sufficiente. La fede cristiana, già nei primi discepoli ha interpretato l'espressione *abbá* di Gesù come espressione di una relazione intima con Dio e di un'eccezionale consapevolezza di filiazione[110].

L'espressione *abbá* sulle labbra di Gesù ha una grande importanza teologica e segna definitivamente la comprensione cristiana di Dio. In essa si esprime anzitutto una confidenza ed obbedienza totale verso il Padre. È molto significativo che sia questo il modo in cui Gesù si rivolge al Padre nella preghiera del Getsemani (Mc 14, 36). La primitiva comunità cristiana ha fatto propria questa espressione, secondo la testimonianza di passi come Rm 8, 15 e Gal 4, 6. È lo Spirito stesso di Cristo, il quale dimora nei credenti, che li fa gridare: Abbá! Padre! Questo modo familiare di rivolgersi a Dio implica una nuova comprensione della Divinità. Questa espressione – anche senza entrare nella questione della frequenza con cui Gesù la usò lungo la sua vita[111] –, illumina i numerosi passi in cui Gesù parla della paternità e della misericordia di Dio; nello stesso tempo, questi passi indicano il profondo insegnamento sulla natura di Dio contenuto nell'espressione *abbá*.

L'espressione *abbá* in quanto testimonianza dell'intima relazione di Gesù con il Padre ha pure un'evidente importanza in cristologia. È chiaro che Gesù chiama Dio suo Padre in una forma esclusiva ed intrasferibile, non applicabile a nessun altro: *Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare* (Lc 10, 22). Si tratta di un modo di parlare che giustifica il fatto che nello stesso tempo in cui si afferma che tutti gli uomini sono veramente figli di Dio (cfr. Mt 5, 48; 6, 4-8; 23, 9), si afferma di Cristo che Egli è l'Unigenito del Padre (Cfr. Gv 1, 14-18; 3, 16: 1 Gv 4, 9). Infatti, questa relazione filiale di Gesù con il Padre suo si trova ad un livello diverso e superiore a quello che hanno gli altri uomini con Dio, i quali pure possono invocare Dio con il dolcissimo nome di Padre. È molto significativo il fatto che Gesù non usa mai l'espressione *nostro Padre* ponendo la sua Filiazione al Padre sullo stesso livello della nostra, ma distingue sempre tra *il Padre mio* e *il Padre vostro* (cfr. Mt 5, 45; 6, 1; Mt 7, 11; Mt 6, 8)[112], e tra Dio *mio* e Dio *vostro*: *Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro* (Gv 20, 17).

Questa relazione speciale di Gesù con il Padre appare sottolineata in modo speciale nel vangelo di San Giovanni. Per San Giovanni, la filiazione di Gesù al Padre è così intima ed essenziale, che su tale filiazione si fonda l'affermazione della sua preesistenza presso Dio prima della creazione del mondo (cfr. Gv 1, 18; 6, 46; 8, 58; 17, 24). Si è fatto notare che San Giovanni nel suo Vangelo usa 115 volte il nome Padre per designare Dio e che lo usa in esclusiva per indicare l'origine dell'attività messianica di Gesù: il Padre è colui che invia, il Figlio è l'inviato (cr. p.e., Gv 20, 21)[113].

Le espressioni usate da San Giovanni sono fin troppo eloquenti. Ecco alcuni esempi: *Il Figlio da sé non può fare nulla se non ciò che vede fare dal Padre (…) Il Padre infatti ama il Figlio,*

---

[110] Cfr. F. J. Schierse, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, in J. Feiner y M. Löhrer (eds), *Mysterium Salutis* II, cit., 94.

[111] Cfr. Jeremías, *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, sp. 204-209

[112] J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 206-207

[113] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios uno y trino*, cit., 174

gli manifesta tutto quello che fa e gli manifesterà opere ancora più grandi di queste, e voi ne resterete meravigliati. Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole (Gv 5, 19-21); *Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso* (Gv 5, 26). Cfr. anche Gv 6, 57; 6, 65; 8, 29; 8, 55; 10, 15; 17, 21. Questa unità tra Padre e Figlio è così forte che si descrive "come essere i due una cosa sola": *Io e il Padre siamo una cosa sola (…) Il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 30. 38). Anche in San Giovanni, Cristo non si limita a chiamare Padre Dio, ma afferma di essere una cosa sola con il Padre, cioè che il suo essere di Figlio è lo stesso essere di Dio[114].

Da questa forma nuova con cui Gesù chiama Dio *Padre* suo dipende la forza e il realismo con cui Gesù proclama che Dio è Padre di tutti gli uomini. Grazie a Cristo *osiamo* chiamare Dio Padre nostro. Quando i discepoli chiedono a Gesù di insegnare loro a pregare, la prima cosa che Nostro Signore insegna loro é chiamare Padre Dio: *Padre nostro che sei nei cieli* (Mt 6, 9). L'audacia di chiamare Dio nostro Padre è frutto della consapevolezza della piena filiazione che Gesù ha[115]. Per cui si afferma che, nella sua predicazione su Dio, Gesù di Nazareth porta a pienezza l'insegnamento veterotestamentario sugli attributi divini. Ciò risulta con speciale evidenza nel parlare della bontà di Dio. Gesù rivela nella propria Persona la bontà del Padre. In Cristo, figlio naturale del Padre, si rivela l'amore del Padre verso quelli che ha predestinato a divenire conformi al Figlio suo (cfr. Col 1, 13-21). L'agire stesso di Gesù è trasparenza dell'amore universale di Dio Padre per tutti gli uomini. La sua frequentazione con peccatori e pubblicani per perdonarli e accoglierli sono il segno visibile dell'abbraccio amoroso di Dio, aperto a tutti gli uomini come Padre (Mc 2, 17)[116].

L'originalità con cui Gesù chiama Dio *abbá* suo è indissolubilmente unita al suo insegnamento sulla vita trinitaria. Ma questa confessione di fede trinitaria ha luogo entro la più rigorosa confessione di fede in un Dio Unico. Il cristianesimo primitivo prova una grande ripugnanza per le apoteosi, così comuni nel paganesimo del tempo. La filiazione divina di Gesù, il Cristo, non è risultato di una apoteosi e, perciò non entra in conflitto con il monoteismo[117]. Nell'insegnamento cristiano non esiste una "divinizzazione" dell'uomo Gesù, ma una autentica "incarnazione" del Logos. Questo equilibrio nel monoteismo trinitario si rivela perfino nella precisione con cui nel Nuovo Testamento si usa l'espressione Dio, *Theós*. Il termine *theós* con l'articolo determinativo –*ho Theós* – si applica quasi esclusivamente a Dio Padre, riservando per Gesù lo stesso termine, ma senza articolo. Ne segue che *ho Theós* al singolare e con articolo si riferisce a Dio in quanto Creatore, oppure a Dio Padre, ma non si usa per designare Dio Figlio, né Dio Spirito Santo. Ciascuna delle tre Persone divine sono Dio –*Theós* –, ma solo il Padre, o Dio preso nella sua unità di natura, è chiamato *ho Theós*[118].

---

[114] Cfr. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, cit., 210.

[115] J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., 210.

[116] Cfr. S. Vergés, J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1979, 59.

[117] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje la Biblia*, cit., 211-212

[118] Cfr. J. M. Casciaro, J. M. Monforte, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje la Biblia*, cit., 210-211

La predicazione di Gesù come testimonianza sul Padre

La rivelazione che Cristo fa del Padre si presenta anzitutto come una testimonianza, cioè come la manifestazione di qualcuno che è testimone, proprio perché ha visto. È la rivelazione che fa il Figlio Unigenito, colui che eternamente sussiste unito al Padre. Si tratta quindi di una rivelazione completamente unica e suprema.

Questa unicità viene sottolineata in Gv 1, 17-18, proprio facendo notare la trascendenza di Dio: *Perché la legge fu data per mezzo di Mosé; la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo. Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio Unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato.* Nel v. 17 si fa un confronto tra Mosé e Gesù, avendo come sfondo le teofanie di cui si narra in *Esodo* (cfr. Es 3, 1-15; 19, 16-25; 34, 6-9). È evidente la contrapposizione: la Legge venne per mezzo di Mosé, la verità e la grazia vennero per mezzo di Gesù Cristo. Questa contrapposizione scaturisce dalla relazione diversa che entrambi hanno con Dio. Nel primo emistichio del v. 18, San Giovanni precisa che la visione che Mosé ebbe di Dio non fu una visione diretta; la visione di Dio propriamente detta appartiene solamente all'Unigenito. Dio è invisibile agli occhi umani. Si tratta di un'affermazione che si ripete in San Giovanni (cfr. 5, 37; 6, 46). Da questa regola generale si esclude l'Unigenito del Padre, proprio perché è Dio e perciò è nel seno del Padre (cfr.Gv 6, 46; 8, 38; 3, 11-13)[119].

Questa è la ragione del modo in cui Cristo può parlare di Dio: con una immediatezza che San Giovanni non esita a definire testimonianza (cfr. p.e. Gv 3, 11). Ne consegue che il vero ed unico mistagogo è Gesù Cristo, il quale, come Dio e Figlio di Dio è addentro a tutti i misteri divini.

L'affermazione della immediatezza della rivelazione che il Figlio fa del Padre viene sottolineata in uno dei passi lucani più solenni: Lc 10, 21-24. Gesù pieno di gioia di fronte alla misericordia divina, esclama: *Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli (…) Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare*.

Gesù gioisce nel vedere che il regno di Dio giunge ai piccoli. L'arrivo del regno è posto essenzialmente in relazione con la rivelazione che è stata fatta loro e che questi hanno accolta. Con l'espressione *queste cose* Gesù si riferisce al mistero del regno di Dio, cioè a tutto ciò che è venuto a rivelare, e in particolare alla conoscenza di chi è il Padre e chi è colui che è venuto a rivelarlo. Il v. 22 corre parallelo a molti del quarto vangelo. *Il Figlio, il Padre*, con l'articolo corrispondono a Gv 1, 18; 16, 15. Gesù qui dimostra una chiara consapevolezza della sua singolare trascendenza. La mutua conoscenza del Figlio e del

---

[119] In San Giovanni "il verbo *testimoniare* è legato frequentemente al verbo *vedere*. Colui che attesta è qualcuno che ha visto. San Giovanni Battista, dopo la teofania del Giordano, dichiara: *E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio* (1, 34): Gesù, che viene dal cielo, testimonia che ha visto e udito (3, 11-32); lo stesso apostolo Giovanni, avendo visto sgorgare il sangue e l'acqua dal costato trafitto di Cristo, scrive: *Chi ha visto ne dà testimonianza* (19, 35) (…) Vedere e testimoniare hanno lo stesso oggetto solamente nel caso eccezionale di Cristo, del quale si dice: *Chi viene dal cielo è al di sopra di tutti. Egli attesta ciò che ha visto e udito (3, 31-32).* Gesù è presentato come testimone oculare delle realtà celesti, il che presuppone la sua preesistenza. La sua testimonianza ricade su quello stesso che egli ha visto unito al Padre; tale testimonianza è quindi direttamente rivelazione" (I. de la Potterie, *La verdad de Jesús*, Madrid 1978, 272-273).

Padre ci ricorda Gv 17, 25. La conoscenza di Gesù – il conoscere Gesù – è equiparata alla conoscenza del Padre[120].
La natura dell'Unigenito determina la novità e la definitività della rivelazione che ha luogo "ultimamente, in questi giorni" (Eb 1, 1-3). In questo testo, come in quelli precedentemente citati, si indica la definitività e pienezza della rivelazione fatta da Dio nel Figlio, in contrapposizione alle rivelazioni fatte in precedenza. Ciò si deve proprio alla singolarità dell'Unigenito, alla sua superiorità sui profeti e gli angeli. La rivelazione ultima e definitiva avviene certamente *per mezzo* del Figlio, ma si esprime con un *in*, che, se può avere significato strumentale, per mezzo di (At 17, 31; Mt 9, 34), può conservare anche il significato locale, in quanto Dio si rivela *in* tutto l'agire e *in* tutte le parole del Figlio, poiché in Lui abita la divinità corporalmente[121].
In Gesù, Dio si rende accessibile agli uomini con volto umano. Per cui in seguito si chiama il Figlio *irradiazione della gloria del Padre* (Eb 1, 3). La gloria divina è la natura divina stessa che, in quanto manifestata agli uomini, suscita in essi ammirazione e lode. Se Dio è luce (cfr. 1 Gv 1, 5), il Figlio è la *irradiazione* di tale luce, il riflesso di tale luce. Ciò che si vuole affermare con questa espressione è chiaro: l'irradiazione procede dalla luce ed è sempre unita ad essa, così che è impossibile vedere la luce senza vederla *nella* sua irradiazione. Ne consegue che il Figlio, irradiazione del Padre, è per se stesso e in se stesso la piena manifestazione di Dio. Così intesero i Padri del Concilio di Nicea, quando chiamarono il Figlio *Dio da Dio e luce da luce.*

La filiazione divina di Gesù di Nazareth e il mistero di Dio

Come si è già detto ripetutamente, la differenza essenziale tra i due Testamenti trova il suo fondamento più importante nell'affermazione che Gesù di Nazareth è l'Unigenito del Padre e, di conseguenza, Yahvé è Padre ed anche è Figlio, dato che questo Figlio – essendo Figlio in senso stretto – è della stessa natura del Padre. Qui risiede la differenza essenziale tra il Dio dell'Antico Testamento e il Dio del Nuovo. La novità nella concezione cristiana di Dio non rappresenta qualcosa di simile ad una evoluzione genuina del concetto di Dio nell'Antico Testamento. Anzi è sorta grazie ad una rivelazione divina radicalmente nuova, una rivelazione che, a giudicarla con criteri umani, supera infinitamente tutte le rivelazioni precedenti su Dio: in Gesù di Nazareth, Dio parla e opera in questo mondo in un modo così diretto che fin dall'inizio si chiama *Figlio di Dio*[122].
La filiazione divina di Gesù di Nazareth è la chiave per comprendere la ragione di fondo su cui si basa l'insegnamento del Nuovo Testamento circa il mistero della Santissima Trinità. Infatti, è nella rivelazione della filiazione *naturale* di Gesù al Padre – filiazione che, essendo *naturale*, implica uguaglianza quanto alla natura divina e distinzione quanto alla relazione esistente tra Padre e Figlio – che comincia la rivelazione del mistero della Santissima Trinità. Nell'ordine della rivelazione del mistero, l'uguaglianza e la distinzione

---

[120] Cfr. J. Leal, *Evangelio de San Lucas,* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento,* I cit., 658.
[121] Cfr. M. Nicolau, *Carta a los Hebreos* in *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Nuevo Testamento*, III, Madrid 1962, 16.
[122] Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona, 1988, 162.

tra il Padre e il Figlio scaturiscono proprio da questa filiazione unica che Gesù afferma di avere riguardo al Padre.
Nel significato nuovo e pieno del nome di Padre concesso a Dio si manifesta la nuova concezione della divinità propria del Nuovo Testamento. Come la singolare concezione religiosa di Israele trovò la sua espressione più rilevante nella teofania del roveto ardente chiamando Dio con il nome di Yahvé, così ora l'espressione più rilevante del Nuovo Testamento è che Dio si rivela pienamente nel Figlio[123].
San Giovanni presenta il mistero centrale della vita cristiana nel prologo del suo vangelo, affermando proprio che *in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio (…) e il Verbo si fece carne (…), e noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità* (Gv 1, 1-14). È lo stesso pensiero che troviamo nel celebre inno cristologico di *Filippesi*: Cristo Gesù, *il quale , pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (…) Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome (…) e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore (Kyrios),a gloria di Dio Padre* (Fil 2, 5-11). Questa concezione si rivela con assoluta fermezza nella formula con la quale, fin dai primi tempi, si amministra il battesimo: "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"[124], proclamando così l'uguaglianza del potere salvifico delle tre Persone divine.

La verità e l'amore di Dio in dimensione trinitaria

Le espressioni *gloria, irradiazione, luce, sapienza*, così frequentemente riferite a Dio in assoluta pienezza dalla Sacra Scrittura, portano a considerare Dio come verità. *Dio è luce e in Lui non ci sono tenebre* (1 Gv 1, 5). Egli è l'assoluta chiarezza e trasparenza. Per questa ragione deve essere considerato Verità sussistente, verità primaria. Ogni verità – tutta la verità ed intelligibilità che risplende nelle creature – viene da Lui e ha il suo fondamento in Lui. "Dato che Dio è verità, la sua vita è eminentemente luminosa. La vita divina si realizza nella forma dell'esistenza trinitaria. La vita trinitaria, di conseguenza, é suprema luminosità e intelligibilità. Ma i nostri occhi non possono comprendere questa vita di luce (…) Questo è ciò che esprimono le parole in cui si dice che Dio è verità. Significano che Dio è la realtà più chiara e intelligibile tra tutte quelle che possiamo conoscere (cfr. Gv 14, 6)"[125]. Lo ha espresso splendidamente S. Agostino esclamando: O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio! A te sospiro giorno e notte!"[126]. E San Tommaso afferma: in Dio "il suo essere non solo è conforme al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere; e il suo atto di intellezione è la misura e la causa di ogni altro essere e di ogni altro intelletto; ed egli stesso è il suo proprio essere e la sua intellezione. Conseguentemente non soltanto in lui vi è verità, ma egli medesimo è la stessa somma e prima verità"[127].

---

[123] Cfr. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, cit., 167-168.
[124] Cfr. p.e., *Didaché*, 7.
[125] M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I. *La Trinidad de Dios*, Madrid 1960, 528.
[126] "O aeterna veritas, et vera caritas, et cara aeternitas! Tu es deus meus! Tibi suspiro die ac nocte » (Agostino, Confessiones, VII, 10, 16 ; X 14, 65 ; XII, 25, 35).
[127] Tommaso d'Aquino, STh I, q. 16, a. 5, in c.

Si può affermare che, per il Nuovo Testamento, tutta la verità di Dio si compendia in Gesù. Un tema centrale nella rivelazione di Cristo circa il mistero di Dio si basa proprio sul fatto che identifica Se stesso con la Verità; Egli non solo rivela, ma è in se stesso – nella sua Persona – la verità stessa rivelata. Per questa ragione, il concetto di verità riferito a Gesù – Gesù è la verità – differisce da ogni concezione astratta della verità. Gesù è la verità salvifica per gli uomini, in quanto come via illumina i passi dell'umanità verso il Padre.
Nel Nuovo Testamento anche lo Spirito si identifica con la verità. Gesù lo chiama *Spirito di verità* (Gv 14, 17), lo *Spirito di verità che procede dal Padre* (Gv 15, 26). Anche la missione dello Spirito è legata alla rivelazione, al fatto di condurre l'uomo fino alla verità completa, cioè, al fatto di condurre l'uomo fino a quella verità con la quale Cristo si è identificato: *Quando però verrà lo Spirito di verità* –dice Gesù –, *egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito, perché prenderà del mio. Tutto quello che il Padre possiede è mio;* per *questo ho detto che prenderà del mio e ve lo annunzierà* (Gv 16, 13-15).
Dio è la verità stessa e ha creato tutto con la sua Sapienza (cfr. Sap 13, 1-9). Dio è l'unico Creatore di cielo e terra e perciò egli è l'unico che può dare la conoscenza vera delle cose indicando precisamente la relazione che le cose mantengono con Lui[128]. Ne consegue che è giusto affermare che la verità di Dio "esige un'apertura sempre incompiuta verso Dio, come verità primaria che è nascosta sotto la verità"[129].
L'Antico Testamento, nel descrivere la vita divina, insiste sulla bontà e misericordia di Dio. Dio ha un amore gratuito verso il suo popolo (cfr. Dt 4, 37; 7, 8; 10, 15). È un amore somigliante a quello del padre per il figlio (cfr. Os 11, 1), un amore più forte di quello che prova una madre per i suoi figli (cfr. Is 49, 14-15); un amore che i profeti frequentemente definiscono come amore eterno (cfr. Is 54, 8-10; Ger 31, 3). Inviando nella pienezza dei tempi il suo unico Figlio e lo Spirito di Amore, Dio rivela il suo più intimo segreto (cfr. 1 Cor, 7-16; Ef 3, 9-12). Come afferma San Giovanni, Dio è Amore (1 Gv 4, 8. 16). "È lui stesso eterno scambio d'amore: Padre, Figlio e Spirito Santo, e ci ha destinati ad esserne partecipi"[130].
Dio è essenzialmente Amore e, nello stesso tempo, questo Amore esiste personalmente in Dio e si chiama Spirito Santo[131]. Ecco come lo esprime S. Agostino: "Il Padre è per il Figlio, che è la verità, la vera origine, e il Figlio è la verità (*veritas*) nata dal Padre vero, e lo Spirito Santo è la bontà (*bonitas*) che scaturisce dal Padre buono e dal Figlio buono; da tutto ciò non si differenzia la divinità (*divinitas*) né si deve separare l'unità (*unitas*)"[132].
"Nella sua vita intima –scrive Giovanni Paolo II – Dio "è amore" (cfr. 1 Gv 4, 8.16), amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, egli "*scruta le profondità di Dio*" (Cor 2, 10), come *amore-dono increato*. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si

---

[128] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.216.
[129] J. Auer , *Curso de Teología Dogmática* II, Dios Uno y Trino, cit., 410
[130] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n.221.
[131] Come osserva San Tommaso, "Il termine amore parlando di Dio può riferirsi all'essenza o alle persone. Se riferito a una persona è nome proprio dello Spirito Santo" (cfr. Tommaso d'Aquino, STh, I, q. 37, a. 1, in c). Si assume *secondo l'essenza*, quando questo nome viene riferito a tutta l'essenza divina; si assume *secondo la persona*, quando si riferisce alla terza Persona della Santissima Trinità.
[132] Agostino, *Sermo 71 in Mat 12, 18*. (Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática* II, *Dios Uno y Trino*, cit., 291-292).

fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio "*esiste*" a modo di dono. È lo Spirito Santo *l'espressione personale* di un tale donarsi, di questo essere-amore. È Persona-amore. È Persona-dono (…) Al tempo stesso, lo Spirito Santo, in quanto consostanziale al Padre e al Figlio nella divinità, è amore e dono (increato), da cui deriva come da fonte (*fons vivus*) ogni elargizione nei riguardi delle creature (dono creato): la donazione dell'esistenza a tutte le cose mediante la creazione, la donazione della grazia agli uomini mediante l'intera economia della salvezza. Come scrive l'apostolo Paolo: "L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo *dello Spirito Santo, che ci è stato dato* (Rm 5, 5)"[133].

Monoteismo e Trinità

La predicazione di Gesù è imperniata sull'inconfondibile affermazione che Dio è suo Padre e nostro Padre; questa affermazione tuttavia non esclude, bensì include gli altri attributi divini così chiaramente rivelati negli insegnamenti veterotestamentari su Dio. Dio è sapiente, provvidente, giusto e misericordioso. Non esiste che un unico Dio.

Occorre ricordare che Cristo, durante la sua vita terrena, fu un fedele osservante della Legge, e che si dimostrò sempre un israelita devoto, che accettava la dottrina rivelata, secondo quanto afferma esplicitamente: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento* (Mt 5, 17-19). Gesù salì al Tempio come al luogo privilegiato dell'incontro con Dio. Il Tempio era per Lui la dimora del Padre suo, una casa di preghiera, e si accende di sdegno per il fatto che il cortile esterno è diventato un luogo di commercio (cfr. Mt 21, 13)[134].

Gesù non ha scandalizzato i farisei per il fatto di predicare un Dio diverso dal Dio dell'Alleanza, ma per l'aver affermato che questo Dio era suo Padre in forma suprema ed unica, per essersi attribuito prerogative divine come il perdono dei peccati o essere padrone del sabato, per avere manifestato la volontà misericordiosa di Dio verso i peccatori.

Ecco come descrive il comportamento di Gesù il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "Gesù ha scandalizzato i farisei mangiando con i pubblicani e i peccatori (cfr. Lc 5, 30) con la stessa familiarità con cui pranzava con loro (cfr. Lc 7, 36; 11, 37; 14, 1). Contro quelli tra i farisei *che presumevano di essere giusti e disprezzavano gli altri* (Lc 18, 9; cfr. Gv 7, 49; 9, 34), Gesù ha affermato: *Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori* (Lc 5, 32) (…) Gesù ha suscitato scandalo soprattutto per aver identificato il proprio comportamento misericordioso verso i peccatori con l'atteggiamento di Dio stesso a loro riguardo (cfr. Mt 9, 13; Os 6, 6). È arrivato a lasciar intendere che, sedendo a mensa con i peccatori (cfr. Lc 15, 1-2), li ammetteva al banchetto messianico (cfr. 15, 22-32). Ma è soprattutto perdonando i peccati, che Gesù ha messo le autorità religiose di Israele di fronte a un dilemma. Infatti, come costoro, inorriditi, giustamente affermano, solo Dio può rimettere i peccati (Mc 2, 7). Perdonando i peccati, Gesù o bestemmia perché è un uomo che si fa uguale a Dio (cfr. Gv 5, 18; 10, 33), oppure dice il vero e la sua Persona rende presente e rivela il Nome di Dio

[133] Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18. V. 1986, n. 10.

[134] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 584.

(cfr. Gv 17, 6-26) (…) Soltanto l'identità divina della Persona di Gesù può giustificare un'esigenza assoluta come questa: *Chi non è con me è contro di me* (Mt 12, 30); altrettanto quando egli dice che in lui c'è *più di Giona…più di Salomone* (Mt 12, 41-42), *c'è qualcosa più grande del Tempio* (Mt 12, 6); quando ricorda, a proprio riguardo, che Davide ha chiamato il Messia suo Signore (cfr. Mt 12, 36-37), e quando afferma: *Prima che Abramo fosse, Io Sono* (Gv 8, 58); e anche: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30) (…) Gesù ha chiesto alle autorità religiose di Gerusalemme di credere in lui a causa delle opere del Padre che egli compiva (Gv 10, 36-38) (…) Una simile esigenza di conversione di fronte a un così sorprendente compimento delle promesse (cfr. Is 53, 1) permette di capire il tragico disprezzo del Sinedrio che ha stimato Gesù meritevole di morte perché bestemmiatore (cfr. Mc 3, 6; Mt 26, 64-66)"[135].

Con la rivelazione del mistero trinitario nel Nuovo Testamento, giunge alla sua pienezza quanto è stato rivelato nell'Antico Testamento sul Dio unico e personale, che trascende tutte le cose. Il mistero trinitario è il modo misterioso in cui il Dio Unico è un Dio personale[136]. Per così dire, la rivelazione del misterio trinitario non si può considerare come un ammorbidimento della unicità di Dio, ma come un approfondimento della vita misteriosa di questo Essere infinito ed eterno. La confessione della unicità di Dio è inseparabile dalla confessione del mistero trinitario. Dio è unico: non esiste che un solo Dio. Ciò si rivela con tutta chiarezza nell'Antico Testamento[137]. Nostro Signore fa riferimento con frequenza a questa dottrina veterotestamentaria. Così p.e. ripete, con riferimento al Deuteronomio, che si deve amarlo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente e tutte le forze (cfr. Mc 12, 29-30). E nello stesso tempo che sottolinea con tanta forza che c'è un solo Dio, lascia capire che Egli stesso è *il Signore* (cfr. Mc 12, 35-37). Per questa ragione, i suoi discepoli possono affermare senza alcun dubbio che confessare che *Gesù é Signore* è lo specifico della fede cristiana. Ciò non è contrario alla fede nel Dio Unico. Allo stesso modo, credere nello Spirito Santo, *che è Signore e dà la vita*, non introduce alcuna divisione nel Dio unico[138].

Questa confessione di un Dio unico – l'affermazione monoteista – appartiene all'essenza stessa del mistero trinitario. E d'altra parte, la confessione di fede trinitaria non si deve concepire come qualcosa che si aggiunge all'idea di un Dio unico, ma è la forma in cui, all'arrivo della pienezza dei tempi, si manifesta l'unicità di questo Dio. È chiara l'argomentazione razionale per dimostrare che l'Essere Supremo deve essere unico: infatti, il carattere assoluto e infinito di Dio esclude l'esistenza di un secondo Dio, dato che questo secondo dio limiterebbe il primo[139]. L'unità di Dio esclude la molteplicità di dèi, poiché è

---

[135] Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, nn. 588-591

[136] Cfr. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 51.

[137] "A Israele, suo eletto, Dio si è rivelato come l'Unico: *Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (Dt 6, 4-5).* Per mezzo dei profeti, Dio invita Israele e tutte le nazioni a volgersi a lui, l'Unico: *Volgetevi a me e sarete salvi, paesi tutti della terra, perché io sono Dio; non ce n'è altri…davanti a me si piegherà ogni ginocchio, per me giurerà ogni lingua. Si dirà: "Solo nel Signore si trovano vittoria e potenza* (Is 45, 22-24; cfr. Fil 2, 10-11)" (Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 201).

[138] Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 202.

[139] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 11, aa. 3-4.

l'unità massima[140], come si addice all'essere semplicissimo e sommamente trascendente, cioè all'essere pieno di conoscenza e di amore. La suddetta considerazione porta a pensare che una tale unità della vita suprema non solo non esclude la trinità di Persone, ma anzi la include. Infatti, come già compresero i Santi Padri[141], senza tale pluralità nell'unità, Dio non sarebbe un essere supremo solitario che avrebbe bisogno del mondo e perderebbe così il suo essere divino? In base a ciò, si comprende che, per i Padri della Chiesa, *la confessione trinitaria fosse la figura concreta del monoteismo cristiano*[142]. Il fatto è che il monoteismo trinitario è quella fede che ci indica in che modo il Dio personale è conoscenza e Amore in pienezza, fecondità, comunione e vita, in che modo l'Essere sommamente semplice vive come essere personale[143].

La conoscenza naturale di Dio

L'insegnamento del Nuovo Testamento su questa importante questione prosegue secondo le medesime coordinate che già sono apparse nell'analisi del tema nell'Antico Testamento: Dio è alla portata dell'intelligenza umana, poiché la sua gloria si manifesta nella bellezza del mondo; gli agiografi si stupiscono per la cecità che affligge coloro che non tributano la loro adorazione a Dio. Queste affermazioni sono sviluppate per esteso in Rm 1, 18-23 e nel Discorso di San Paolo all'Areòpago (At 17, 22-29).

Romani 1, 18-23: Il contesto in cui si colloca questo passo è l'affermazione della assoluta e universale necessità che tutti gli uomini hanno del perdono di Dio e, conseguentemente, l'assoluta e universale necessità di un Salvatore. Tutti, ebrei e gentili, hanno peccato; tutti sono privati della gloria di Dio e tutti sono bisognosi di salvezza. Il Vangelo rivela la giustizia e la santità di Dio, per la quale il credente è giustificato. In questo contesto, precisamente nel descrivere l'ambiente generalizzato di peccato in cui si trova immerso il mondo pagano, San Paolo realizza una descrizione seria delle malattie morali della società del suo tempo e una diagnosi convinta. Queste malattie sono il risultato del fatto di non aver saputo riconoscere Dio attraverso la sua creazione:

In realtà l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà e ogni ingiustizia di uomini che soffocano la verità nell'ingiustizia, poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute,come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria, né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen (Rm 1, 18-25).

---

[140] Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I, q. 11, a. 4, in c.

[141] Cfr. Ilario di Poitiers, De Trinitate, I, 1-4; I, 17; I, 23; I, 15; IV, 17-18, etc.

[142] Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 276.

[143] Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 203-206.

Questo passo della *Lettera ai Romani* evoca con forza *l'iter* argomentativo del passo della *Sapienza* precedentemente citato: il Dio invisibile si manifesta all'uomo attraverso le sue opere; la creazione rinvia al Creatore; l'itinerario mentale dei filosofi avrebbe dovuto portare alla conclusione dell'esistenza del Fattore del mondo e tuttavia si è sviato verso la divinizzazione delle cose create; una simile deviazione non é esente da colpevolezza da parte dell'uomo.

Il pensiero paolino si può sintetizzare attorno alle seguenti tre grandi affermazioni:

a) *L'intelligenza umana ha la capacità di trascendere il mondo creato e giungere alla conoscenza di Dio*. Si tratta, infatti, di una intelligenza che, contemplando le opere del Creatore, può trascenderle; anzi *è chiamata* a trascenderle a tal punto che, quando l'uomo non arriva alla conoscenza di Dio, si può dire che ha *bloccato*, ha imprigionato la verità con un comportamento ingiusto. Nel testo paolino si afferma, quindi, la dimensione religiosa o pre-religiosa dell'intelligenza; dimensione inerente all'intelligenza umana in quanto tale, cioè all'intelligenza umana di tutte le epoche e di tutte le culture[144];

b) Il mondo è rivelazione di Dio. Le affermazioni paoline sono chiare e ripetitive: Dio ha manifestato la sua invisibilità – il suo potere eterno e la sua divinità – attraverso le cose visibili, così che si può affermare che Dio in esse si rivela oggettivamente;

c) *L'uomo ha la capacità di conoscere e riconoscere Dio*: si afferma qui, al pari che nel libro della *Sapienza*, che i pagani ebbero qualche conoscenza dell'esistenza di Dio, ma non seppero *riconoscerlo* come Dio, cioè non seppero avere un concetto di Dio che superasse la semplice *divinizzazione* delle forze naturali e non seppero tributargli la dovuta adorazione e il dovuto rendimento di grazie. Ciò che si critica non è il fatto che furono atei ma che non seppero riconoscere Dio trasformando la loro conoscenza della creazione in autentica conoscenza religiosa e in autentica attitudine religiosa di dedizione a Dio.

Si tratta di una conoscenza che, come risulta da altri passi paolini (cfr. p.e., 2 Cor 3, 5; Fil 2, 13), è compito umano, ma non puramente umano, bensì suscitato dalla grazia di Dio. Passare dalla *conoscenza* di Dio al *riconoscimento* di Dio implica un'attitudine profonda dell'uomo – una conversione – per la quale è necessaria la grazia di Dio. Ma tra questa *conoscenza* di Dio e il *riconoscimento* di Dio esiste una autentica continuità. Ciò equivale ad affermare che nella stessa rivelazione naturale esiste già una chiamata alla conversione personale, cioè, "Dio chiama l'uomo non soltanto alla conoscenza, ma all'adorazione e al rendimento di grazie, propri della sua grazia dialogante, totalmente gratuita. La conoscenza naturale appare così alla luce della *Lettera ai Romani* e dal punto di vista del disegno di Dio stesso, come un *momento* o una *tappa verso il riconoscimento proprio della fede* (…) La conoscenza naturale è un momento interiore del riconoscimento entro la fede e permane come un momento di umanità e razionalità"[145].

Il Discorso all'Areòpago (At 17, 22-29): La convinzione dell'unione indissolubile tra conoscenza naturale di Dio e ri-conoscimento di Dio domina il famoso discorso di San Paolo conservato in *Atti*:

---

[144] "L'intelligenza che vede Dio nelle opere è la sapienza, patrimonio dell'umanità e delle religioni" (J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, cit., 305).

[145] J. M. Rovira Belloso, *Tratado sobre Dios Uno y Trino*, cit., 306.

Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areòpago, disse: Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dèi. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana (At 17, 22-29).

Si tratta di un discorso nel quale la *captatio benevolentiae* (ateniesi, vedo che siete religiosissimi[146]), si basa sulle affermazioni contenute nei passi precedentemente citati: l'affermazione della rivelazione divina nella creazione; l'affermazione della possibilità della conoscenza naturale di Dio; la deviazione pagana in ciò che si riferisce alla vera natura di Dio; l'invito al ri-conoscimento di Dio a partire dalle creature. Nel testo che stiamo commentando appare una sfumatura nuova: si invita a conoscere Dio proprio nell'uomo, che è immagine di Dio e di stirpe divina.

Qui non si pretende nemmeno di dimostrare direttamente l'esistenza di Dio, perché si dà per scontato che gli uditori l'accettano; si pretende solamente di spiegare il vero essere di Dio, affinché gli uditori possano *riconoscere* come Dio Colui che si è rivelato nella sua creazione, ma che al tempo stesso la trascende. Si sottolinea con forza speciale la vicinanza di Dio all'uomo – o meglio la vicinanza dell'uomo a Dio –, poiché si afferma che "in Lui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo". Questa vicinanza di Dio si rivela nell'aiuto che concede a tutti quelli che lo cercano. Si tratta, quindi, di una vicinanza che non è puramente conoscitiva, ma attiva e provvidenziale e che ha una chiara influenza sul riconoscimento della capacità dell'uomo di incontrare Dio. Possiamo riconoscere Dio, non solo perché Egli si è rivelato nella creazione, ma perché ci dà le forze per comprendere tale rivelazione. Il nostro essere proviene da Dio e si conserva nell'esistenza, proprio perché *viviamo* in Lui. Il discorso paolino usa qui l'affermazione dell'azione di Dio nel mondo come ragione per giustificare l'invito a riconoscerlo nella vita delle creature[147].

Per la Sacra Scrittura è evidente non solo l'esistenza di Dio e la sua vicinanza all'uomo, ma anche la capacità che l'uomo ha di riconoscerlo nelle sue creature, e la responsabilità della verità, che rimane imprigionata se non lo riconosce. Le citazioni di testi biblici a questo riguardo potrebbero moltiplicarsi notevolmente, sia quelle che ammoniscono circa la responsabilità che tocca all'uomo per l'ignoranza del vero Dio (cfr. p.e., Sap 14, 12-31; Sal 14, 1-3; 53, 1-5; Rm 3, 20, etc.), sia quelle altre che semplicemente lodano Dio perché la sua gloria *si manifesta* nell'armonia e bellezza della creazione (cfr. p.e., Sal 104, 1-33).

---

[146] San Paolo usa intenzionalmente l'espressione *deisidaimonestérous* (*superstitiosiores*, timorosi dei demoni, timorosi delle forze soprannaturali), evitando il termine esatto di "*timorosi di Dio*", dato che adorano falsi dèi (Cfr. J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, in VV. AA., *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* II, BAC, Madrid 1962, 119).

[147] Cfr. J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, cit., 120.