

Capitolo 22. La teologia delle relazioni divine

Lo studio delle processioni divine porta ad un paradosso facilmente percepibile: quelli che procedono sono lo stesso ed unico Dio di quelli da cui procedono e tuttavia si distinguono realmente tra di loro. Il Figlio è realmente distinto dal Padre e dallo Spirito Santo; lo Spirito Santo è realmente distinto dal Padre e dal Figlio. Infatti sarebbe contraddittorio parlare di processione reale in Dio e non parlare del fatto che esiste relazione reale –e pertanto la alterità– tra i termini di tale processione. Ma al tempo stesso, pur distinguendosi tra loro con distinzione reale, le tre persone della Trinità sono un solo Dio, perché non si distinguono nella sostanza –ciascuna possiede la sostanza divina totalmente e con identità numerica–, bensì solamente nella loro *relazione* interpersonale.

Ne consegue che la nozione di relazione è una nozione centrale nel trattato sulla Trinità. Infatti è in questa nozione che si trova la chiave per risolvere l'antinomia esistente tra unità di sostanza in Dio e distinzione reale di persone. Ciò si dimostra nello studio della storia della teologia trinitaria: ogni volta si è compreso con chiarezza maggiore che la distinzione fra i tre della Trinità può sussistere solamente nella relazione esistente tra loro e, più in concreto, nella cosiddetta *opposizione di relazione* o *opposizione relativa*.

I. LA NOZIONE DI RELAZIONE E LA SUA APPLICAZIONE IN TEOLOGIA TRINITARIA

Tutti gli esseri creati sono passibili di accidenti, dato che tutti sono passibili di mutamento. Ma in Dio è impossibile il mutamento, perché Egli possiede tutto l'essere: né può perdere essere né può acquistare maggior essere. Egli è infinito: non può crescere né diminuire. In Dio, quindi non esiste nulla di accidentale. E tuttavia non tutto quello che si dice di Dio si dice secondo la sostanza. Ci sono cose che si affermano delle Persone, ma non della sostanza divina. Lo abbiamo visto studiando le processioni. È il Padre che genera, non l'essenza o la sostanza divina. La paternità compete solo a Lui. Come parlare di quelle cose che appartengono esclusivamente a ciascuna Persona? Logicamente non si possono chiamare sostanza, perché la sostanza divina è unica e comune alle tre Persone; nemmeno si possono chiamare accidenti, perché in Dio non c'è nulla di accidentale.

Agostino formula la questione come segue:

“In Dio nulla ha significato accidentale, perché in Lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di Lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù (...) lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione: così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio dice relazione al Padre, e questa relazione non è accidente (...) In conclusione sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole”¹.

¹ Agostino, *De Trinitate*, V, 2, 3; V, 5, 6. È la stessa conclusione a cui giunge la teologia orientale. Ecco due esempi: “Il Padre non è un nome che designa l'essenza o l'azione: è un nome che indica la relazione che il

Esiste un solo Dio e tre Persone distinte. La distinzione di Persone in Dio, questa vita intima per la quale il Figlio è riferito al Padre e lo Spirito al Padre e al Figlio non si può intendere come appartenente alla sostanza divina. Non è l'essenza divina che genera, ma il Padre. Pertanto, Padre, Figlio e Spirito designano in Dio qualcosa che non è la sostanza –la quale è unica– e che neppure è accidente, perché Dio è semplicissimo. Come concepire qualcosa esistente in Dio che non sia sostanza e nemmeno accidente?

Le relazioni in Dio

La teologia è stata propensa, quasi fin dal primo momento –il testo di Agostino è eloquente– a indicare con il nome di relazione tutto quello che in Dio non è “secondo la sostanza”. Ci sono due ragioni fondamentali per fare questo: la prima, che i nomi e concetti con i quali ci è stato rivelato il mistero trinitario sono nomi che parlano di relazione reciproca come quella che esiste tra le persone legate dai vincoli di paternità e filiazione; la seconda ragione si basa sulle caratteristiche del concetto metafisico di relazione, che non include in sé stesso, *essenzialmente*, la nozione di accidente o mutamento, ma unicamente quella di *puro riferimento*.

È verità di fede che esistono relazioni in Dio. Infatti, i nomi delle tre divine Persone sono reciprocamente relativi. Padre si dice in relazione al Figlio, Dono si dice in relazione al Donatore. Conosciamo l'esistenza di processioni e relazioni in Dio proprio attraverso questi nomi personali, poiché “nei nomi relativi delle Persone, il Padre è in riferimento al Figlio, il Figlio al Padre e lo Spirito Santo ad ambedue e, nel contempo, quando si parla di queste tre Persone, pur considerando le relazioni, si crede in una sola natura o sostanza”².

Il Concilio Laterano IV (1215) insegna che le tre Persone si identificano con la sostanza divina e si distinguono esclusivamente per le loro relazioni di origine³; quello di Firenze (1442) sottolinea questa unità delle Persone affermando che “una sola è la sostanza, una l'essenza, una la natura, una la divinità, una l'immensità, una l'eternità, e tutte le cose sono una cosa sola, dove non si opponga la relazione”⁴. Al Concilio di Firenze si dimostra, inoltre, che sia greci che latini ammettono l'esistenza di relazioni in Dio: solamente le relazioni introducono distinzione in Dio⁵.

Esistono dunque in Dio relazioni *reali*, dato che i nomi delle Persone designano *realtà* autentiche, per le quali una Persona si distingue da un'altra ed è in relazione con essa:

Padre ha rispetto al Figlio o il Figlio rispetto al Padre” (Gregorio di Nazianzo, *Oratio Theologica* 3, n. 16); “Tutti i nomi (assoluti) si attribuiscono alla divinità in una forma comune (alle tre persone)...ma i nomi di Padre, di Figlio e di Spirito Santo, di causa e causato, di ingenerato e generato e di procedente designano le persone distinte. Quindi i nomi di questa classe non designano l'essenza, ma la relazione reciproca e il modo di esistenza” (Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 10).

² Concilio XI di Toledo (675), DS 528.

³ Concilio Laterano IV, *De errore abbatissae Ioaachim*, (30.IX.1215), DS 804.

⁴ Concilio di Firenze, *Decretum pro Iacobitis* (4.II.1442), DS 1330.

⁵ Lo attestano sia i latini che i greci. Cfr. A. Michel, *Relations divines*, DTC 13, 2140.

Padre, Figlio, Spirito Santo non sono semplicemente nomi che indicano modalità dell'essere divino, poiché sono realmente distinti tra loro: *il Figlio non è il Padre, il Padre non è il Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre o il Figlio*⁶.

Padre, Figlio e Spirito sono realmente distinti tra loro, perché le relazioni che esistono tra loro in ragione della loro origine sono relazioni reali⁷. È evidente, per la natura stessa dei concetti, che, nella rivelazione, Padre e Figlio appaiono come nomi relativi, cioè come reciprocamente riferiti in una relazione di opposizione che richiede alterità e distinzione. Il padre è padre in riferimento ad un figlio e il concetto di figlio è correlativo al concetto di padre. Meno evidente appare questo fatto nel nome dello Spirito Santo. E tuttavia, se si considera attentamente, anche Spirito Santo appare nella rivelazione come nome relativo: è lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio⁸.

La nozione metafisica di relazione

In metafisica la relazione è uno dei nove generi di accidenti indicati da Aristotele. Già si è detto che in Dio non può esistere nulla che sia accidentale. Quindi l'uso di questo concetto –pur osservando tutte le regole dell'analogia– è particolarmente delicato, poiché richiede di essere purificato da ogni connotazione che lo renda simile ad un accidente.

Precisamente l'aspetto più importante di questo concetto e che ne determina l'uso in teologia trinitaria è la sua caratteristica di *esse ad*: il padre è riferito al figlio nella sua paternità e il figlio al padre nella sua filiazione, senza che questo riferimento aggiunga nulla ai concetti di padre e di figlio. "Confrontando l'essere proprio della relazione con quello degli altri accidenti, troviamo questa differenza: mentre gli altri accidenti interessano la sostanza, modificandola intrinsecamente o estrinsecamente, la relazione non si prende in ordine ad un soggetto nel quale si trova, bensì in ordine ad un termine con il quale stabilisce un riferimento (...) Perciò gli scolastici definivano la relazione predicamentale affermando che è un accidente il cui essere proprio e specifico consiste in un ordine o riferimento tra due cose distinte: *cuius totum esse est ad aliud se habere*"⁹.

Relazione significa unicamente riferimento di una cosa ad un'altra, ciò che nel linguaggio classico si indica con l'espressione *esse ad*, tendere verso. La relazione non si riferisce, quindi, a qualcosa che riguarda la sostanza come tale, ma al riferimento che esiste tra due termini. Per cui si definisce la relazione come il fatto di essere riferito ad un'altra cosa. Il concetto di relazione implica pertanto un soggetto che si relaziona (*terminus a quo*), il termine al quale è riferito (*terminus ad quem*), il fondamento o la ragione della relazione, che in Dio non può essere altro che una azione immanente, e la relazione stessa esistente tra loro: relazione di paternità, di filiazione, di spirazione.

⁶ Concilio XI di Toledo (675), DS 530.

⁷ Cfr. CCC n. 254.

⁸ "È facile ricordare in che modo il Nuovo Testamento presenta lo Spirito Santo in relazione con il Padre e con il Figlio che lo inviano. Una delle formule più perfette si trova proprio nel discorso di Pietro a Pentecoste: *Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo che egli aveva promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire* (At 2, 33)" (J. M. Rovira Bellosó, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 600).

⁹ Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 27*, in *Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica II*, Madrid 1953, 56.

È necessario inoltre prendere in considerazione che, nell'applicarli a Dio, questi elementi propri della relazione devono conciliarsi con la semplicità, perfezione e unità divine. Per questa ragione si pone l'accento sul fatto che sono puro *esse ad*, totale riferimento all'altro. Data l'infinita semplicità divina, questo *riferimento all'altro* si identifica con ciascuno dei *soggetti della relazione* –le persone del Padre, del Figlio e dello Spirito– e si identifica realmente con l'unica *essenza* divina, posseduta dalle tre relazioni divine.

Dio è infinitamente semplice. Questa è la ragione per cui la teologia identifica sempre più le relazioni con le Persone divine fino al punto di definire le Persone come *relazioni sussistenti*.

Si è affermato ripetutamente ed in contesti diversi: il Padre non è un soggetto precedente la paternità, ma è la paternità stessa sussistente. Il Padre è *tutto* relazione di paternità verso il Figlio; il Figlio è *tutto* filiale ed infinito *esse ad Patrem*. E lo stesso si deve affermare dello Spirito Santo. In Dio l'*in se* che implica ogni relazione –poiché è la relazione di un soggetto rispetto ad un altro– si identifica con l'*esse ad aliquid*.

La radicalità con la quale si devono assumere queste affermazioni risalta se si considera che, data l'infinità di Dio, è necessario allontanare da Lui il concetto di "avere". Dio *non ha*, ma *è*: gli uomini hanno figli, ma Dio è Padre e figlio; gli uomini *hanno* amore, ma Dio *non ha* amore, bensì è Amore. Gli uomini hanno relazioni, ma Dio è relazione.

Mancano le parole per esprimere perfino quel poco che alla luce della rivelazione si può intravedere del mistero. Si capisce che i teologi contemporanei sono reticenti di fronte a ciò che si è chiamato il "Dio dei filosofi". Alla luce della rivelazione, Dio non si può concepire come una sostanza che *poi* si dispiega nelle tre persone, come se le persone procedessero dalla sostanza. Il Dio unico che ci si è rivelato e che l'itinerario metafisico intravede, è *una relazione sussistente* di paternità eternamente orientata verso il Figlio, il quale la riceve eternamente nella sua relazione filiale al Padre nello stesso tempo che la Paternità e la Filiazione spirano l'Amore personale, cioè risplendono nella fiamma viva dell'Amore spirituale che emana da essi e che li unisce in un abbraccio eterno di amore¹⁰.

È necessario sottolineare la profonda differenza esistente tra il concetto di relazione applicato alle creature e applicato a Dio. La differenza principale si fonda sul fatto che le relazioni –le quali negli esseri creati appartengono al genere di accidente–, non si possono concepire in Dio come accidente, ma come un *esse ad* sussistente. Secondo il nostro modo di parlare, le creature si sostentano nella loro sostanza, mentre le relazioni –che sono accidenti– presuppongono la sostanza già costituita e la modificano. Sono, pertanto, qualcosa che si *aggiunge* alla sostanza. Per questo i filosofi includono la relazione tra gli accidenti. In Dio, invece, le relazioni non solo non sono accidentali, ma sono precisamente quelle che costituiscono le Persone, le quali sono l'unico Dio esistente. Ciò segna la differenza essenziale nell'applicare il concetto di persona all'uomo e a Dio. Gli uomini sono sostanze individuali, che *si realizzano* nel dispiegarsi dei loro atti di conoscenza e di amore, cioè nelle loro relazioni di apertura e scambio con gli altri. L'uomo può chiudersi in se stesso, senza per questo cessare di essere persona. In Dio, invece, le Persone si costituiscono precisamente per la loro relazione, per la loro apertura alle altre Persone:

¹⁰ Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 611.

l'esse ad, proprio della relazione, è l'essere personale di ciascuna delle Persone¹¹. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: "La distinzione reale delle Persone divine tra loro risiede esclusivamente nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre"¹².

Esistenza e numero di relazioni in Dio

La fede ci insegna che in Dio esistono solamente due processioni immanenti: una per via di intelligenza e un'altra per via di amore. Queste processioni, che sono reali, sono il fondamento reale delle relazioni esistenti in seno alla divinità. Le relazioni sono, per così dire, l'altra faccia della moneta delle processioni. Non può esistere processione reale in Dio senza che generi relazione e a loro volta non possono esistere relazioni immanenti in Dio senza avere un fondamento che proceda dalla stessa vita divina.

Ognuna di queste due processioni genera due relazioni opposte tra loro: quella che va dal termine che procede fino al principio dal quale procede e quella che va da questo principio fino al termine che procede da lui. Per questo è necessario affermare l'esistenza di quattro relazioni in Dio: paternità, filiazione, spirazione attiva e spirazione passiva.

Alla processione del Verbo corrisponde la relazione paternità-filiazione e alla processione dell'Amore corrisponde la spirazione attiva e la spirazione passiva. Di queste quattro relazioni solamente tre sono opposte tra loro: paternità, filiazione e spirazione passiva. Ma la spirazione attiva non si *oppone* alla relazione di paternità e filiazione, ma può coincidere con essa. Per questa ragione, anche se in Dio esistono quattro relazioni reali, solamente tre stabiliscono distinzione reale tra i termini, cioè solamente tre di esse costituiscono Persone. La spirazione attiva non solo non si oppone alle persone del Padre e del Figlio, ma si identifica con esse, in quanto Padre e Figlio spirano l'Amore proprio in quanto Padre e Figlio. Lo Spirito scaturisce, come vincolo, dall'amore tra Padre e Figlio. Per questo si oppone esclusivamente alla spirazione attiva. Lo Spirito si oppone al Padre e al Figlio, non in quanto Padre e Figlio, ma in quanto formano un unico principio spirante, cioè in quanto sono spirazione attiva. Ma questa spirazione attiva non costituisce una quarta persona, poiché non si oppone alla relazione paternità-filiazione.

E dato che non esistono più di due processioni in Dio, possono esistere in Lui solo quattro relazioni.

II. LE RELAZIONI DIVINE COME RELAZIONI SUSSISTENTI

¹¹ Ecco una descrizione eloquente di questa differenza: "Nel mondo delle creature, la relazionalità presuppone la sostanzialità. La relazionalità è essenziale per la realizzazione piena di un essere, ma non esaurisce tutta la sua realtà. Un uomo è uomo, anche se si chiude egoisticamente alla relazione con l'altro; e non si può considerarlo esclusivamente come un essere relazionale che solamente possiede senso e valore nell'esistere per altri e per la totalità; l'uomo possiede un valore e una dignità in se stesso. In Dio, invece non sono possibili tali distinzioni tra essenza e relazione, a causa della semplicità e perfezione della sua essenza. In lui, l'essenza e la relazione sono identiche; egli è tutto amore che si dà e dona. Questa realtà relazionale, identica all'essenza di Dio, presuppone differenti relazioni reciproche" (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 319).

¹² CCC, n. 255.

Dopo aver stabilito l'esistenza e il numero di relazioni in Dio, occorre soffermarsi su alcune questioni relative al concetto di relazione al fine di usarlo con precisione in teologia trinitaria. Si tratta soprattutto di spiegare che cosa si intende per relazione sussistente e come queste relazioni si distinguono tra loro e riguardo all'essenza divina. Sono questioni che si presentano dopo l'affermazione che Dio è infinitamente semplice e che tuttavia esistono in Lui relazioni reali. Si rende necessario soppesare debitamente la dottrina sulla relazione al fine di dimostrare come non è impossibile che la distinzione propria delle relazioni non introduca alcuna composizione in Dio.

Stiamo considerando il nocciolo del mistero trinitario: in che modo tre Persone, che sono un unico e medesimo Dio, si identificano realmente e numericamente con l'essenza o sostanza di questo Dio e, al tempo stesso, si distinguono realmente tra loro. La teologia non può far altro che sforzarsi di presentare coerentemente –senza svelare il mistero– cosa è quello che si crede ed evitare che tale presentazione, per mancanza di precisione concettuale, degeneri in affermazioni tra loro contraddittorie.

Crediamo in un mistero; non affermiamo una assurdità. Se si afferma che esiste un solo Dio, si sta affermando necessariamente che esiste solo una sostanza divina; se si afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono tre persone si sta affermando che si distinguono tra loro con distinzione reale. Tale distinzione non si può porre né nella sostanza divina –che è unica–, né in una modificazione accidentale di tale sostanza, perché in Dio non possono esserci accidenti. Per riferirsi a tale distinzione, sarà necessario basarsi su una realtà che non sia né sostanza né accidente. Tale realtà è la relazione, precisamente perché la relazione consiste nell'essere *puro riferimento* a qualcosa. Ma questo riferimento deve essere reale, dato che stabilisce una distinzione reale tra le Persone. Ne deriva l'importanza del concetto della relazione sussistente.

Il concetto di relazione sussistente

La distinzione reale delle Persone tra loro non è altro che la distinzione esistente tra le relazioni che le costituiscono. La realtà di queste relazioni dipende dalla realtà del loro fondamento, cioè delle processioni. Il Padre è distinto dal Figlio perché lo genera e perché, di conseguenza, la sua relazione di paternità rispetto al Figlio è *reale*. È ciò che si indica con l'espressione *relazione sussistente*.

A questo punto, con il termine *sussistere* non si vuole indicare altro che *esistere* nell'universo extramentale con una realtà che è al di sopra di quella che le concede la nostra mente. L'esistenza di relazioni reali in Dio implica, quindi, che esse sono qualcosa di più che semplici concetti. Ora, ciò che esiste realmente, o esiste *in se stesso* o esiste *in un altro* come un essere accidentale. In Dio non può esserci alcun accidente. Quindi è necessario che tutto ciò che esiste in Lui esista *in se stesso* e mai *in un altro*, come avviene per un accidente. Se esistono, quindi, relazioni reali in Dio dovranno esistere come qualcosa che esiste *in se*. Questo esistere *in se* delle relazioni divine lo chiamiamo *sussistenza*. Da cui deriva l'espressione di relazioni *sussistenti*.

Per spiegarci, basti ricordare che fin dall'inizio di questo capitolo stiamo distinguendo nella relazione tra il suo *esse in*, cioè tra la qualità della sua realtà, e il suo riferimento

all'altro, cioè il suo *esse ad*. Essenzialmente, il concetto di relazione dice solamente *referimento, esse ad*. Il concetto di relazione, per se stesso, non dice nulla di più. Ne consegue che parlando di una relazione reale è necessario aggiungere qualcosa che indichi la sua realtà: si deve menzionare non solo il suo *esse ad*, ma il suo *esse in*; non solo la relazione come tale, ma la qualità ontologica dei termini in relazione e il fondamento di tale relazione.

Nell'applicare il concetto di relazione a Dio, ci troviamo ancora una volta di fronte alla necessità di usare l'analogia e di purificare il concetto di relazione da ogni imperfezione. In concreto, è necessario spogliare la relazione del suo carattere di accidente, trascendendo la nostra attuale esperienza. Tutte le relazioni reali che conosciamo debbono la loro realtà alla sostanza alla quale aderiscono e che modificano, cioè devono la loro realtà al fatto che il loro *esse ad* è inerente come accidente ad un essere che è sostanza. Ma in Dio paternità, filiazione e spirazione non si possono considerare come *modificazioni* della sostanza divina, bensì come puro *esse ad*. Ma è un *esse ad* reale ed eterno.

Per questo i teologi definiscono le relazioni divine come relazioni *sussistenti*. Cercano di affermare con questo che non si tratta di relazioni di ragione, ma di relazioni reali, ma che queste relazioni né sono un accidente in Dio né sono la sostanza divina o l'essenza divina, la quale è unica. Si tratta, quindi di relazioni, il cui *esse ad* è nel contempo il loro *esse in seipsis*, cioè un *esse ad* che si fonda su se stesso. Sono relazioni che sussistono in se stesse, nelle quali l'*esse ad* e l'*esse in* si identificano.

Naturalmente si tratta di un concetto che il teologo elabora esclusivamente per parlare con una certa proprietà del mistero trinitario. Ma lo fa ragionevolmente. La rivelazione ci parla di tre Persone divine in relazione reciproca. Alla luce della rivelazione si comprende che tali relazioni non possono essere *in alio*, ma *in seipsis*. Quindi è necessario concepirle come relazioni che sussistono.

Senza la rivelazione l'uomo non avrebbe scoperto l'esistenza di relazioni che sussistano in se stesse, relazioni il cui essere consista totalmente nella loro pura referenzialità. Tali relazioni possono esistere solamente in Dio, il quale è semplicissimo. Ma una volta rivelata l'esistenza in Dio di tre Persone, e descritte come reciprocamente relazionate, il buon senso induce a considerare tali relazioni come sussistenti, come si addice alla perfezione divina.

Il concetto di relazione sussistente è certamente paradossale. In quanto *esse ad*, la relazione è riferita esclusivamente al suo termine correlativo; in quanto *esse in*, la relazione costituisce se stessa per il fatto di essere riferimento all'altro. Il paradosso si basa sul fatto che ci troviamo di fronte ad un Relativo che è assoluto, o un assoluto-relativo, un assoluto riferito al suo termine fino al punto che tutto il suo essere –che tuttavia è reale– consiste in questo riferimento¹³.

Tutto questo è già stato detto, anche se da un'altra prospettiva, parlando delle Persone divine nei precedenti capitoli. Ivi si faceva notare che tutto l'essere del Padre consiste nel suo riferimento paterno al Figlio, ma che questo riferimento ha una qualità ontologica tale che sussiste per se stesso. Il Figlio è filiazione sussistente al Padre. Ciò che ora si esprime meglio con il termine di *relazione sussistente* è il fatto che non si tratta di Persone che, una volta costituite, si relazionano reciprocamente –in tal caso questa relazione subentrerebbe

¹³ Cfr. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 122-129.

loro una volta costituite e pertanto in forma accidentale pur modificandole molto intimamente–, ma che si tratta di relazioni che sono sussistenti proprio nel loro *esse ad* e per il loro *esse ad*.

Con l'espressione *relazione sussistente* si sta indicando, quindi, l'unità tra assoluto e relativo e la radicalità con la quale è necessario assumere l'aspetto relazionale in Dio. Padre, Figlio e Spirito sono solamente ed esclusivamente questo: Padre, Figlio e Spirito. Il loro essere, per così dire, si esaurisce nella loro relazione. O detto inversamente, questa relazione ha una forza ed una completezza tale che è in se stessa persona. Il Padre si costituisce per la sua paternità, il Figlio per la sua relazione di filiazione e lo Spirito per la sua processione come amore. Esiste nei tre, in grado infinito, la perfezione dell'amore e dell'abbraccio intimo: tutto l'essere di ciascuno consiste nel suo proprio riferimento all'altro.

Le relazioni e l'essenza divina

Quando si chiede donde proviene alle relazioni divine il loro carattere di sussistenti, la risposta è che questa sussistenza proviene loro dal fatto che si identificano con l'essenza divina; sono relazioni sussistenti, perché sono relazioni divine, perché tali relazioni si identificano con l'essenza di Dio. È questo che si afferma quando si confessa che il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio. Le relazioni si distinguono tuttavia dall'essenza divina con distinzione di ragione dato che essenza e relazione sono nozioni distinte: la sostanza è l'essere considerato in se stesso; la relazione è l'essere considerato esclusivamente nel suo riferimento ad un altro. Relazione e sostanza sono due concetti realmente distinti che in Dio sono una cosa sola. Per questo tra le relazioni e l'essenza divina esiste una distinzione di ragione.

Anche se una relazione è sussistente, continua ad essere relazione e non si trasforma in sostanza per il fatto di essere sussistente. In questo caso la relazione è "un modo di essere" della sostanza. Non significa altro l'espressione di relazione sussistente: si tratta di una relazione che, paradossalmente, sussiste. La sua sussistenza è la sua relatività. Il Padre non è una persona che genera dopo di essere costituita, ma una persona che si costituisce per la sua paternità; il Figlio non è altro che filiazione sussistente al Padre¹⁴. Le relazioni si identificano con la sostanza divina a tal punto che sono l'essere unico di Dio, senza che presuppongano nessuna aggiunta –qualcosa che sopravviene– a tale essere divino.

Le relazioni si distinguono dalla essenza divina solo concettualmente (*ratione*), ma si distinguono realmente tra loro: la paternità si distingue realmente dalla filiazione, la spirazione attiva dalla spirazione passiva. Ne conseguono le quattro relazioni in Dio, che

¹⁴ "La relazione è, per essenza, *extrinsecus affixa*, cioè totalmente exteriorizzante; ma, per la sua esistenza, è interiore al soggetto, ne forma parte. Allo stesso modo, ma in forma ancor più paradossale, la relazione sussistente, in quanto relazione, è exteriorizzata, totalmente riferita al suo termine correlativo; in quanto sussistente, essa è costitutiva dell'essere così relazionato, cioè è costitutiva di se stessa. Essa, quindi, è un Relativo assoluto; un Relativo dotato di un essere (*esse*) assoluto" (J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 128).

sono esattamente i termini delle due processioni: la generazione e la spirazione nella sua rispettiva forma attiva e passiva¹⁵.

La storia indica le conseguenze che derivano se si nega o l'identità reale delle relazioni con l'essenza divina o la distinzione di ragione. Se si affermasse che le relazioni non si identificano con l'essenza divina, si starebbe introducendo in Dio una vera composizione [basti ricordare le questioni di Gilberto Porretano o di Gioacchino da Fiore]. La lotta di Basilio e Gregorio di Nissa contro Eunomio circa la *agennesía* chiarì che l'esistenza in Dio di mutui riferimenti –Padre e Figlio– richiede di ammettere che esistono differenze in Dio, senza che per questo resti compromessa l'unità della sua essenza. Gli eunomiani, identificando totalmente il Padre con l'essenza divina, sostenevano che il Padre non può donare al Figlio questa stessa sostanza, perché in tal caso avrebbe dovuto donargli anche la sua propria *agennesía*. Da parte loro, i sabelliani, proprio per sottolineare l'uguaglianza di natura fra le tre Persone, negavano l'autentica realtà che le distingue, concependole esclusivamente come denominazioni estrinseche della Divinità. Ne deriva la necessità di affermare, al tempo stesso, identità reale e distinzione di ragione tra le relazioni e l'essenza divina.

La distinzione delle relazioni tra loro

Nonostante la loro identificazione con l'essenza divina, le relazioni si distinguono tra loro con distinzione reale. Questa distinzione reale si fonda sul fatto che le relazioni, secondo il nostro modo di parlare, sono conseguenza delle processioni divine, che conducono ad una distinzione reale tra i due termini opposti della processione.

La confessione di tre Persone distinte in Dio esige la conseguente affermazione della distinzione reale tra i termini opposti delle relazioni. Per conservare la fede trinitaria non è sufficiente ammettere l'esistenza in Dio di relazioni reali; è necessario ammettere anche che queste relazioni si distinguono realmente tra loro per la loro propria opposizione. Il Padre genera il Figlio e non può derivare da se stesso; il Figlio procede dal Padre, non da se stesso e non può generare se stesso. Figlio e Padre sono opposti e, pertanto, distinti ed inconfondibili tra loro. Lo stesso avviene con lo Spirito.

Ne conseguono questi assiomi teologici usuali in teologia trinitaria:

- “La relazione moltiplica la Trinità”¹⁶, perché essa sola introduce differenze nella Trinità. I tre della Trinità sono relazioni sussistenti che si differenziano unicamente per l'opposizione della loro relazione
- “Nella divinità tutto è unico, eccetto quello che richiede l'opposizione di relazione”¹⁷. Applica con precisione questo assioma, p.e. il Simbolo *Quicumque*,

¹⁵ Cfr. J. Auer, *Curso de Teología Dogmática*, II, *Dios Uno y Trino*, Barcelona 1982, 323.

¹⁶ S. Boezio, *De Trinitate*, 6.

¹⁷ *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relations oppositio* è una formula che si attribuisce ad Anselmo (*De processione Spiritus Sancti*, 1, PL 158, 286), ma è sostanzialmente molto più antica e fu adottata senza discussione da latini e greci nel Concilio di Firenze (DS 528). Cfr. S. Vergés y J. M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 476.

sottolineando la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito e precisando che, sebbene Padre, Figlio e Spirito Santo siano onnipotenti, non esistono in Dio tre onnipotenti, ma un solo onnipotente¹⁸.

- “In Dio, ciò che è assoluto non si divide per la relazione”¹⁹, perché la relazione non è una modificazione accidentale della sostanza, ma tre riferimenti della stessa ed unica sostanza. La relazione di opposizione introduce differenza tra le Persone, ma non introduce divisione in Dio.
- In Dio “ciò che è relativo non è accidentale, perché Dio è immutabile”²⁰.

La relazione di opposizione in Dio

E giungiamo così a ciò che è stato definito a ragione “legge trinitaria fondamentale”²¹, consistente nell’affermare che l’unica distinzione reale che può esistere in Dio è quella che proviene dalla opposizione di relazione, conformemente a quella affermazione già proposta da Gregorio di Nazianzo e seguita poi dai teologi e dal Magistero: “Fra le tre divine Persone esiste identità piena, eccettuate le relazioni di origine”²².

Non può esserci distinzione reale in ciò che appartiene all’essenza, che è unica e semplicissima. Nemmeno può esistere distinzione reale tra l’essenza divina, le processioni e relazioni. Di conseguenza, non esiste nemmeno questa distinzione reale tra le processioni e le relazioni che non si oppongono tra loro, concretamente tra paternità-filiazione e spirazione attiva. Le relazioni non opposte tra loro si distinguono solamente con distinzione di ragione. Questo è ciò che accade alla spirazione attiva riguardo alla paternità e filiazione. Dato che la spirazione attiva non dice opposizione alla relazione di paternità e di filiazione, è identica ad entrambe, includendole implicitamente. Al contrario, generare ed essere generato si distinguono realmente tra loro, lo stesso che spirare ed essere spirato. Infatti sarebbe contraddittorio che ciò che è riferito ad un termine si identificasse con lo stesso termine al quale è riferito.

Appartiene all’essenza della relazione la distinzione e opposizione tra i termini in relazione; questa opposizione deve essere reale, se la relazione è reale. Ripugna al senso comune che una cosa possa essere se stessa e la sua opposta. Così avviene, p.e., con il concetto di paternità: è impossibile che il Padre sia il Figlio, perché sarebbe al contempo Lui stesso e l’opposto di se stesso. Attribuire a Dio relazioni reali e negare una distinzione reale tra i termini opposti sarebbe contraddittorio.

“Appartiene all’essenza della relazione l’essere un certo rapporto di una cosa ad un’altra, che fa sì che una si opponga ad un’altra con opposizione relativa. Pertanto, siccome in Dio esiste relazione reale, è necessario che esista anche opposizione reale. Ma l’opposizione relativa include nel suo concetto la distinzione. Quindi è indispensabile che in Dio esista distinzione reale, non certo secondo la realtà

¹⁸ Cfr. DS 75.

¹⁹ Tommaso d’Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 9, ad 3.

²⁰ Agostino, *De Trinitate*, V 5, 6.

²¹ Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad*, Madrid 1960, 455.

²² Gregorio di Nazianzo, *Discorso* 34.

assoluta, che è l'essenza divina nella quale si trova la massima semplicità ed unità, ma secondo la realtà relativa"²³.

Tra Padre, Figlio e Spirito esiste, pertanto autentica alterità, dato che risultano realmente distinti dall'opposizione della loro relazione, che è una relazione reale. Risultano distinti e nel contempo uniti. Infatti, l'opposizione relativa non è per se stessa incompatibile con la consustanzialità dei termini relativi, dato che i concetti relativi non dicono nulla dell'essenza di tali concetti, ma solamente del riferimento con cui reciprocamente si relazionano. Se, quindi, si può concepire una alterità tale che consista nella sola opposizione relativa, con esclusione di ogni altra distinzione, questa alterità potrà realizzarsi nel cuore della consustanzialità stessa²⁴. Il Padre, proprio per il fatto di donare al Figlio tutta la sua sostanza nel generarlo, lo rende uno con sé –uno stesso Dio, perché è la sua stessa sostanza– e distinto da sé, perché il Figlio ha tale sostanza in quanto ricevuta. Parlando di identità e alterità in Dio in ragione delle relazioni, occorre ricordare che una relazione tra persone diverse implica sempre che tali persone abbiano qualcosa in comune. Senza tale comunanza sarebbe impossibile la relazione. Non può esistere né alterità né molteplicità senza riferimento a qualcosa che si trovi in qualche modo nel medesimo ordine. Tra gli esseri creati, per quanto grande sia la somiglianza esistente, tale relazione di somiglianza più o meno perfetta non può mai raggiungere l'identità. In Dio, invece, identità di essenza e distinzione di relativi si trovano unite a tal punto che i tre relativi – Padre, Figlio e Spirito– sono, al tempo stesso, un solo ed unico Dio. Tre persone che sono in tutto lo stesso, tranne che nel fatto del mutuo riferimento, dato che l'opposizione di relazione ha luogo non in ciò che riguarda la sostanza, ma in ciò che riguarda unicamente ed esclusivamente il termine opposto di tale relazione²⁵.

In questa luce, la Trinità ci si rivela come "la più perfetta comunione tra i distinti e, come tale, è luce che illumina lo schermo umano delle nostre relazioni interpersonali e ci permette di comprendere a quale comunione reale di conoscenza e di amore siamo chiamati noi figli di Dio. Così la Trinità, nella sua dimensione di comunione, è buona novella evangelica per la convivenza umana. Veramente: noi che siamo distinti siamo chiamati ad una comunione piena. Questa comunione è con il Padre e con il Figlio nello stesso Spirito"²⁶. Nostro Signore, nella notte suprema dell'Ultima Cena ricorse all'unità trinitaria come segno e fonte dell'unione tra gli uomini: *Che tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola* (Gv 17, 21).

²³ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 28, a. 3, in c.

²⁴ J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 121.

²⁵ J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 129-133.

²⁶ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 612.

Capitolo 23. La teologia delle Persone divine

La tradizione della Chiesa ha usato risolutamente il nome e il concetto di persona per indicare le tre relazioni sussistenti in Dio, cioè per riferirsi al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Questo uso non è privo di difficoltà, dato che il nostro punto di partenza per formarci il concetto di persona non è altro che le persone umane, le quali sono sostanze complete, incomunicabili e numericamente distinte. Come applicare la nozione di persona al mistero dei tre della Trinità che numericamente sono un unico Dio?

È ovvio che la realtà divina supera ogni concettualizzazione e ogni linguaggio e che esige perciò un uso ponderato dell'analogia nell'uso del concetto di persona. Ma, data la trascendenza divina, si presenta la domanda se, pur usando correttamente l'analogia, è possibile applicare a Dio il concetto di persona per riferirci al mistero trinitario. Nonostante le difficoltà che presenta l'uso di questo concetto in teologia trinitaria, i teologi sono soliti usarlo per designare i tre sussistenti della Trinità. Così facendo, non fanno altro che aderire a secoli di tradizione teologica. Essa stessa è un buon esempio di come l'uso corretto dei concetti e dei vocaboli è importantissimo in teologia trinitaria²⁷.

Il concetto di persona nella tradizione teologica

Come si è già visto nella seconda parte, la distinzione tra sostanza e persona è stata fondamentale per una corretta esposizione della fede trinitaria in ambito sia greco che latino²⁸. Questa distinzione è stata, per così dire, uno dei più importanti contributi dei Padri Cappadoci. Ricordiamo le tappe principali di questo lungo itinerario alla ricerca di espressioni inequivoche, che culminò nel secolo IV con la distinzione tra natura e persona e con l'accettazione di un linguaggio comune a latini e greci.

La realtà trinitaria si è imposta al pensiero cristiano fin dalla primitiva comunità. Induceva a ciò, tra altre cose, la confessione di fede battesimale e la chiarezza del mandato missionario (cfr. Mt 28, 19): in Dio esiste unità e trinità. Si tratta di una trinità che interviene come tale nella storia della salvezza fino al punto che San Giovanni può affermare che le nostre mani hanno toccato il Verbo della vita (cfr. 1 Gv 1, 1-3). Ne consegue che i concetti e le espressioni che i Padri usano fin dall'inizio per parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito appartengono all'ambito della realtà personale. Si riferiscono, infatti, a realtà oggettive e sussistenti, distinte tra loro e che operano con intelligenza e libertà.

Il linguaggio è stato fluttuante durante i primi secoli. Nemmeno la filosofia greca offriva una chiara definizione di persona. Forse una delle più riuscite descrizioni è l'affermazione aristotelica che la persona è la sussistenza costituita dall'anima come entelechia del corpo²⁹. In un modo o in un altro, la connessione tra intelligenza e sussistenza che fa

²⁷ Cfr. J. Ratzinger, *Il significato di persona in teologia*, in *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 173-189.

²⁸ Cfr. Capitoli 7 e 8:

²⁹ Aristotele, *De anima*, II, 2. Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 615.

Aristotele nella sua descrizione dell'essere personale sarà presente nella sistematizzazione teologica medioevale.

I termini greci che si usano nei primi secoli per designare la persona sono quelli di *ousía* e *hipóstasis*, che in numerose occasioni appaiono usati come sinonimi. Così appaiono trattati, p.e., nel Concilio di Nicea (325)³⁰. Questa identificazione tra *ousía* e *hipóstasis* si conserverà fino alla metà del secolo IV. Tuttavia, occorre tenere presente che il termine *hipóstasis* si usa sempre per designare l'essere che esiste come un sussistente concreto e reale. Anche nella fluttuazione e nell'imprecisione del linguaggio di questi secoli, parlando del mistero trinitario, i Padri usano con frequenza l'espressione *tres hipóstasis* ed evitano di parlare di *tres ousías* in Dio, come se a poco a poco il termine *hipóstasis* venisse emergendo tra tutti come il più adatto a designare il concetto di persona. Questo accade perfino in Origene e Atanasio, che intendono *ousía* e *hipóstasis* come termini praticamente sinonimi³¹. I Padri sono ben consapevoli che, al di là dei termini, importano i concetti, come osserva Gregorio Taumaturgo, poiché il mistero trinitario non è una questione di parole, ma di *hipóstasis* reali³².

Anche i latini utilizzano una concettualizzazione simile per distinguere l'unità e la trinità in Dio. Tertulliano ha introdotto nella teologia latina il termine *persona*. A lui si deve la formula *tres personae, una substantia*³³. Novaziano lo segue in questa distinzione³⁴. Ippolito di Roma ha usato il corrispondente termine greco *prósopon* per riferirsi al concetto di persona, perché partiva dalla *essentia* o *substantia* comune alle tre Persone divine e, per questa ragione, pur usandolo, poteva evitare con una certa sicurezza il modalismo³⁵. Il fatto è che sia il termine *persona* che il termine *prósopon* presentavano una grave difficoltà per il loro uso in teologia trinitaria: la loro origine filologica. Originariamente entrambi i termini servivano a designare la maschera che usavano gli attori in teatro e, di conseguenza, sembravano favorire l'interpretazione delle persone divine in maniera modalista, come diverse forme di presentarsi della divinità di fronte agli uomini.

Il linguaggio ha ostacolato gravemente la comprensione con i greci, i quali temevano che il significato originario del termine *prósopon* o *persona* comportasse la caduta nel sabellianismo. I latini, indotti dal significato grammaticale del termine *hipóstasis* –ciò che sta sotto– tendevano ad identificarlo con le idee di *sostanza* o *essenza*, per cui rifiutavano che si parlasse dell'esistenza di tre *hipóstasis* in Dio, perché temevano che si stesse parlando di tre sostanze³⁶.

Gerolamo e Damaso in Occidente, Atanasio e i Cappadoci in Oriente svolsero un lavoro vasto e fecondo per superare i malintesi terminologici. Anche Agostino fu comprensivo di

³⁰ "Quelli che affermano (...) che è di diversa *hipóstasis* o *ousía*..." (DS 126). Atanasio, che conosce bene ciò che è avvenuto a Nicea, dice che il Concilio usò questa identificazione, perché ambedue le parole servono ad indicare quello che c'è di più reale nell'essere (cfr. Atanasio, *Epistola ad Afros*, n. 4).

³¹ Cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 374-375.

³² "Neque haec sunt nomina, sed sunt subsistentiae" (Gregorio Taumaturgo, *Sermo De Trinitate*, PG 10, 1124).

³³ Tertulliano, *Adversus Praxean*, 11, 12, 13, 15, etc.

³⁴ Cfr. Novaziano, *De Trinitate*, 31.

³⁵ Cfr. Ippolito, *Contra haeresim Noeti*, 7, 14.

³⁶ Cfr. Tertulliano, *Adversus Praxean*, 7.

fronte a queste difficoltà di vocabolario³⁷. La pacificazione si compì dapprima in Oriente per opera di Atanasio nel Concilio di Alessandria del 362, quando fu accettata la formula di Basilio *mía ousía, treis hypostáseis*, che consacrava la distinzione concettuale tra sostanza e persona e, soprattutto precisava il significato teologico dei termini *ousía* e *hipóstasis*. Gregorio di Nazianzo fu l'artefice principale dell'intesa in questa questione, tra l'altro, con l'ammettere che per designare le Persone si usassero indistintamente i nomi di *hipóstasis* o di *prósopon*³⁸.

Forse nulla è più eloquente, su questo argomento, del *Discorso* di Gregorio di Nazianzo al I Concilio di Costantinopoli (381), in uno degli interventi più decisivi a favore della convergenza terminologica:

"Una sola natura in Tre; questo è Dio (...) Non vogliamo essere sabelliani difendendo *l'uno* contro i *tre* mediante una confusione che sopprime la distinzione. Non vogliamo essere ariani difendendo i *tre* contro *l'uno* (...) Noi crediamo nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, consustanziali, uguali nella gloria (...) Noi conosciamo *l'uno* nell'unità della *ousía* e nella inseparabilità dell'adorazione; confessiamo i *tre* nelle *hipóstasis* o nelle *persone*, come alcuni preferiscono dire, poiché è necessario por fine a questa ridicola lotta provocata tra fratelli, come se la nostra religione consistesse nelle parole e non nelle cose. Infatti, che cosa cercate di dire voi, sostenitori della formula *tres hipóstasis*? Usate forse questa parola per designare tre *ousías*? Sono sicuro che protestereste a gran voce contro coloro che pensassero così, dato che confessate che è una e la stessa la *ousía* dei Tre. E che cosa volete dire voi usando il nome di *persone*? Vi immaginate forse *l'uno* come un composto strano, come un uomo con tre facce? In nessun modo. Per parte vostra protestereste con grandi grida affermando che mai vedrà il volto di Dio colui che ha tali pensieri. Allora, che cosa significano le *hipóstasis* per noi e le *persone* per voi? (...) Con questo vogliamo affermare che i Tre sono distinti, non nella loro natura, ma nelle loro proprietà (*idióteta*). Allora, ditemi: non è possibile dire la stessa cosa, anche se con termini differenti?"³⁹.

Il Simbolo *Quicumque* avrebbe ripreso con chiarezza latina questo pensiero ormai famoso in Oriente⁴⁰. Al di là delle discussioni terminologiche, il concetto di persona si impone come necessario per parlare della Trinità. La ragione fondamentale è che noi indichiamo con il nome di *hipóstasis* o di *persona* gli esseri intelligenti e liberi, distinti tra loro, che operano con libertà e intelligenza. Ora, attribuire la creazione al Padre, la redenzione al Figlio e la santificazione allo Spirito Santo esige che si concepiscano come tre sussistenti distinti tra loro che operano con libertà.

Difficoltà ad applicare la nozione di persona a Dio

³⁷ "Per parlare dell'ineffabile, affinché potessimo esprimere in qualche modo ciò che in nessun modo si può spiegare, i nostri Greci hanno usato questa espressione: *una essenza, tre sostanze*; i Latini invece: *una essenza o sostanza, tre Persone*, perché, come abbiamo già detto, nella nostra lingua, cioè in latino, "essenza" e "sostanza" sono correntemente considerati sinonimi. E purché si intenda almeno *in enigma* ciò che si dice, ci si è accontentati di queste espressioni per rispondere qualcosa quando si chiede che cosa sono i Tre; questi Tre di cui la fede ortodossa afferma l'esistenza, quando dichiara che il Padre non è il Figlio e lo Spirito Santo, che è il *dono di Dio*, non è né il Padre né il Figlio" (Agostino, *De Trinitate*, VII, 4, 7).

³⁸ Cfr. Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 39, 11.

³⁹ Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 42, 16. Per una storia dettagliata di questi avvenimenti, cfr. A. Michel, *Hypostase*, DTC 7, 376-385; B. Sesboüé, J. Wolinski, *El Dios de la salvación*, in B. Sesboüé (Ed.), *Historia de los dogmas* I, Salamanca 1994, 224-249.

⁴⁰ "...ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes" (DS 39).

A partire dagli avvenimenti testè ricordati, lo svolgersi del pensiero teologico è stato unanime nell'usare il concetto di persona per parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

L'uso di questo concetto in teologia trinitaria appare molto appropriato e tuttavia non è privo di pericoli⁴¹. Lo sottolineano soprattutto due teologi del nostro secolo: Karl Barth e Karl Rahner, che si dimostrano reticenti al momento di applicare a Dio il concetto di persona. In queste reticenze, specialmente per quanto concerne la posizione di Barth, si nota l'influsso di Hegel. Infatti, per Hegel Dio non sarebbe un essere personale, ma lo Spirito Assoluto, mentre la persona è propriamente la manifestazione particolare dello spirito, la sua individualizzazione necessariamente limitata. La personalità sarebbe la forma costitutiva dello spirito umano in quanto spirito finito e, di conseguenza, non si potrebbe applicare a Dio che è spirito infinito, dato che il concetto di persona avrebbe senso solamente nella finitezza⁴².

Le difficoltà barthiane ad applicare a Dio il concetto di persona dipendono dalla sua affermazione che personalità e finitezza sono inseparabili. Sono pure in relazione con il suo noto rifiuto della analogia dell'ente nell'attività teologica, analogia che è così necessaria nella presentazione del mistero trinitario. Infatti, senza intendere il concetto di persona come un concetto abissalmente distinto e superiore alla sua concretizzazione nella finitezza umana, è impossibile applicarlo a Dio. Ma se non si applica a Dio il concetto di persona, come esprimere la verità che i Tre posseggono se stessi e si autodonano nelle relazioni trinitarie? K. Barth propone di sostituire l'espressione *tre persone* con quella di *tre modi di essere* (*Seinsweise*), formula che o avvicina pericolosamente a Sabellio o non è altro che una circonlocuzione per esprimere la stessa cosa che si indica con il termine persona⁴³.

Già Agostino avvertì il problema e sostenne che l'uso del nome persona per designare i Tre è dovuto alla povertà del nostro linguaggio, al fatto che non siamo capaci di trovare una parola migliore. Ecco come formula la questione:

"E come per Lui è la stessa cosa essere ed essere Dio, essere grande, essere buono, così per Lui è la stessa cosa essere ed essere persona. Perché dunque non chiamiamo questi Tre insieme una sola Persona, come li chiamiamo una sola essenza e un solo Dio, ma li chiamiamo tre Persone, mentre non parliamo di tre dèi o di tre essenze, se non perché vogliamo avere una parola che esprima in che senso si debba concepire la Trinità e non restare senza dire proprio nulla quando ci viene domandato che cosa sono questi Tre, dato che noi stessi abbiamo ammesso che sono tre?"⁴⁴.

Anche K. Rahner nutre gravi dubbi circa l'opportunità di usare il termine *persona* in teologia trinitaria. Le sue ragioni derivano, fondamentalmente, dal significato che le assegna la filosofia moderna, significato molto diverso da quello che ricevette in epoca

⁴¹ Sull'argomento esiste una copiosissima bibliografia. Cfr. p.e., J. Ratzinger, *Il significato di persona in teologia*, in Id. *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 173-189; F. Bourassa, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, "Gregorianum" 55 (1974) 471-493; 677-720; P.A. Sequeri, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, "Teologia" 10 (1985) 23-39; A. Staglianò, *Il mistero del Dio vivente*, Bologna 1996, 565-572.

⁴² K. Barth, *Dogmatique II*, Genève 1953, 36 e 51. Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 135-139.

⁴³ L'osservazione è di K. Rahner nel suo lavoro *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis II*, Madrid 1977, 328-329. Barth ha negato energicamente che la sua formula potesse intendersi in senso modalista.

⁴⁴ Agostino, *De Trinitate*, VII, 6, 11.

patristica. Si tratta di un pensiero che K. Rahner è andato maturando lentamente. Ecco un breve riassunto di questo itinerario⁴⁵:

In *Scritti di Teologia* ammette l'uso di persona per il fatto che è abituale nel Magistero della Chiesa, ma osserva che, a partire da Descartes, questo concetto si avvicina di più alla visione cartesiana che a quella di Boezio⁴⁶. Nel suo celebre capitolo trinitario in *Mysterium Salutis*, propone che, dato il nuovo significato che il termine persona va assumendo, si potrebbero usare espressioni equivalenti al concetto classico come "relazioni personali distinte" o "tre modi distinti di sussistenza"⁴⁷. In *Sacramentum mundi* radicalizza la sua posizione fino al punto di affermare che il concetto di persona deve usarsi "con molta precauzione in teologia trinitaria, se si cerca l'intelligenza e non la confusione"⁴⁸.

Le difficoltà sollevate contro l'applicazione del concetto di persona mettono in risalto la necessità di usare questo concetto con estrema delicatezza. Ma non ne giustificano l'abbandono, soprattutto quando le formulazioni che propongono per sostituirlo sono ancor più insoddisfacenti⁴⁹.

Esistono inoltre molte ragioni positive per continuare in questo uso. La parola *persona* è quella usata dai Concili ecumenici e dal Magistero della Chiesa nell'esposizione della dottrina trinitaria e cristologica. La parola *persona* è la migliore per designare il *Tu* divino al quale ci rivolgiamo quando invochiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, o per designare il *Tu* di Gesù. Il teologo inoltre ha un'altra ragione potente: l'esperienza di questi due millenni che ci hanno preceduto e il nuovo significato che il termine persona ha ricevuto nell'essere arricchito dall'uso teologico.

Come osserva il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, per la formulazione del dogma della Trinità, la Chiesa ha dovuto creare una terminologia propria con l'aiuto di nozioni di origine filosofica: *sostanza*, *persona*, etc. Ma così facendo, non ha sottoposto la fede ad una

⁴⁵ Cfr. J. M. Rovira Belloso, *Personas divinas*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1105-1106.

⁴⁶ Cfr. K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1963, 105-107.

⁴⁷ Cfr. K. Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, in J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium Salutis* II, cit., specialmente 328-331. Rahner sostiene inoltre con questo mutamento di riserbare il termine *persona* a Dio e quello di *personalitas* ai tre della Trinità che ci vengono incontro nella storia della salvezza: "In tal caso, *distinte forme di sussistenza* sarebbe il concetto esplicativo, non della persona, che significa ciò che sussiste differenziato, ma della *personalitas*, che è ciò che fa che la realtà concreta di Dio, che ci viene incontro in modi distinti, ci si presenti precisamente in tal modo; e questo modo di presentarsi è qualcosa proprio di Dio. La persona *unica* (in Dio) sarebbe in tal caso Dio che esiste e ci viene incontro in tali forme determinate e distinte di sussistenza" (Ibid. 328). Rahner aggiunge in seguito che la formula che propone ha lo stesso significato della formula di Tommaso: *subsistens distinctum in natura rationali*.

⁴⁸ K. Rahner, *Trinidad* in *Sacramentum mundi*, Barcelona 1976, VI, 758.

⁴⁹ Come scrive Rovira Belloso riferendosi alla proposta rahneriana, "va molto bene che Rahner intenda come *persona* un modo di sussistenza distinta. Ma quanto più passano gli anni, più difficoltà sembrano accumularsi di fronte alla sostituzione del termine usuale (persona) con le menzionate parafrasi. Infatti, l'enorme vantaggio della parola *persona* consiste nel fatto che è in grado di connotare il *Tu* divino che invochiamo come Padre; è in grado di designare la persona del Figlio Gesù, che seguiamo fino ad identificarci con lui; è in grado di indicare il Dono che riceviamo con la nostra personalità aperta mediante la fede. Semplicemente e in una sola parola: Gesù Cristo, nel linguaggio usato dai fedeli, è una persona divina, molto più che un modo distinto e relativo di sussistere della divinità, nonostante l'esattezza teologica di questa frase" (J. M. Rovira Belloso, *Personas divinas*, in X. Pikaza *El Dios cristiano*, cit., 1106). Un eccellente esempio di buon senso.

sapienza umana, ma ha dato “un significato nuovo, insolito a questi termini assunti ora a significare anche un Mistero inesprimibile”⁵⁰. Il nuovo significato teologico con cui sono stati arricchiti questi termini in forza del loro uso plurisecolare li rende specialmente adatti ad essere usati nel compito di esporre la dottrina cristiana, poiché per la loro lunga storia, sono dei termini più accessibili al popolo cristiano delle parafrasi speculative.

Il concetto analogico di persona

Dunque, il concetto di persona si deve usare in teologia trinitaria in maniera analogica, cioè tenendo presente che la distanza tra Dio e l'uomo è infinita e, di conseguenza, tale distanza deve essere infinita anche in ciò che entrambi hanno di più radicale: la loro realtà personale. Quando si parla di tre Persone in Dio, il termine *persona* designa una realtà che, in Dio, si realizza in un modo infinitamente superiore alla maniera in cui si realizza nella natura umana, ma che si realizza realmente:

“Persona significa quanto di più perfetto esiste in tutta la natura, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca il nome di *persona*. Tuttavia non conviene a Dio allo stesso modo che alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio”⁵¹.

Il concetto di persona si applica a Dio seguendo le leggi della analogia, ma in Lui si trova in modo *proprio* e non in modo *metaforico*. Infatti, con il nome di persona designiamo intenzionalmente una perfezione pura, cioè l'essere in quanto sussistente in se stesso, come possedendosi in pienezza. Se il concetto di persona implica imperfezione nell'uomo, ciò si deve alla limitazione dell'essere umano, non al concetto di persona; in quanto tale, il concetto di persona significa solamente che colui al quale si applica possiede se stesso e si dona in tutta pienezza. Dato che Dio è infinitamente perfetto, il suo essere personale è di una perfezione infinita in quanto autopossesso e in quanto autodonazione intratrinitaria.

Il concetto di *persona*, applicato a Dio, ha una grande differenza con il concetto di persona applicato agli esseri finiti. Negli esseri creati, con il nome persona designiamo l'essenza o sostanza in quanto sussiste in se stessa –cioè designiamo ciò che è assoluto–, mentre in Dio con il nome di persona non designiamo la sua sostanza, ma le *relazioni*, anche se, come è ovvio data la semplicità divina, ciò che è relazionale in Dio si identifica con la sostanza divina e se ne distingue solamente con distinzione di ragione⁵².

Il concetto di persona implica queste due note essenziali: *sostanzialità* e *incomunicabilità*. Queste due note si trovano in Dio in modo molto diverso da come si trovano nelle creature. Mentre negli esseri creati la distinzione e l'incomunicabilità proprie della persona derivano dalla loro *sostanza*, in Dio derivano esclusivamente dalla opposizione relativa. Queste relazioni a loro volta non mancano di sussistenza, perché si identificano con

⁵⁰ CCC, n. 251.

⁵¹ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.

⁵² Nella Trinità la persona non designa la sostanza sussistente, ma le tre relazioni sussistenti in un'unica sostanza. Cfr. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, Bologna 1993, 274.

l'essenza divina, sono pure sostanziali e riuniscono, di conseguenza, le due note essenziali costitutive del concetto di persona⁵³.

In Dio, la parola persona designa *in recto* non la sostanza, ma la relazione, mentre negli esseri umani il nome persona designa *in recto* la sostanza, anche se come sostanze perfette –cioè come esseri intelligenti e liberi- raggiungono la loro realizzazione piena solamente nella relazione interpersonale.

In Dio le relazioni non solo distinguono le persone tra loro, ma le costituiscono.

“Stando a questo, è vero che la parola persona direttamente significa relazione e indirettamente l'essenza; non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi”⁵⁴.

DIVERSE DEFINIZIONI DI PERSONA

Sebbene esista un accordo quasi universale circa l'applicazione a Dio del concetto di persona, le difficoltà di cui stiamo parlando hanno promosso da parte dei teologi numerose definizioni di persona allo scopo di ponderare le sue note essenziali. Le definizioni più rilevanti sono quelle di Boezio, Riccardo di San Vittore e Tommaso d'Aquino. Tutti e tre hanno esplicitamente presente il mistero trinitario nella loro definizione.

Le definizioni di Boezio e Riccardo di San Vittore

Severino Boezio (+525) definisce la persona come sostanza individuale di natura razionale: *rationalis naturae individua substantia*⁵⁵. Sostanzialità, individualità e relazionalità (razionalità) compaiono unite in questa definizione. Si assegna importanza principale alla sostanza. Sostanzialità e individualità designano ciò che è più evidente nella persona umana: le persone sono esseri concreti, sussistenti in se stessi, perfettamente differenziati dal resto degli esseri e delle persone. Ogni persona è solamente identica a se stessa, sussiste in se stessa, non può confondersi con un'altra.

L'intellettualità della persona è la forma più perfetta in cui la sostanza può possedersi: con coscienza o presenza di se stesso a se stesso. L'intellettualità è alla base della possibilità di comunicazione personale, cioè è alla base della possibilità di autodonazione suprema, con coscienza e libertà. Questa donazione, per poter essere costante, deve aver luogo senza che la persona perda se stessa, senza che si dissolva nell'atto della donazione. Nella definizione di Boezio, *sostanza individuale* indica la radice della propria individualità, mentre *natura razionale* indica la possibilità di comunicazione personale, cioè della *communio personarum*.

In Dio esistono chiaramente i due elementi della definizione boeziana: sussistenza e comunione. Le persone sono *distinte*, perché la loro origine è *distinta* ed è distinta la loro

⁵³ Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 29*, in, *Santo Tomás de Aquino Suma Teológica II*, Madrid 1953, 94.

⁵⁴ “Et secundum hoc, verum est quod nomen persona significat relationem in recto, et essentiam in obliquo: non tamen relationem in quantum relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis” (Tommaso d'Aquino, STh I q. 29, a. 4, in c).

⁵⁵ S. Boezio, *De duabus naturis*, 3.

relazione, ma posseggono il grado di *comunione* più elevato possibile: l'unità viva dell'unica divinità⁵⁶.

Riccardo di San Vittore (+1173) incontrò difficoltà ad applicare a Dio la definizione boeziana di persona. Riteneva che questo concetto non si può applicare a Dio nella formula in cui l'ha espresso Boezio. Riccardo, che parte dall'unità della natura divina, ritiene che Dio è una sostanza individuale di natura razionale e tuttavia che non si può affermare di essa che è *una* persona. Inoltre, osserva Riccardo, l'accento del concetto di persona applicato a Dio deve porsi più che sulla sostanza –che è unica per le tre persone– su ciò che è proprio e incomunicabile di ciascuna Persona: la paternità, la filiazione, la *ekpóreusis* o spirazione. Perciò definisce la persona come “esistenza incomunicabile propria della natura divina”⁵⁷.

L'inciso “propria della natura divina” pone in risalto la difficoltà con la quale si scontra Riccardo per applicare a Dio la propria definizione. Perciò dice che si tratta dell'esistenza *propria* della natura divina. Cioè, la definizione di persona non può convenire a nessun altro.

Con questa definizione Riccardo indica l'identità di ciascuna Persona con se stessa e, di conseguenza, la sua distinzione dalle altre. Questo è il significato con cui usa la parola *incomunicabile*. *Incomunicabile* designa semplicemente ciò che permette di dire che il Padre non è il Figlio o che il Figlio non è il Padre; *incomunicabile* designa *in recto* ciò su cui si fonda l'alterità esistente tra le persone divine, alterità che è necessaria proprio perché possa aver luogo la donazione interpersonale⁵⁸.

Si ricordi che il pensiero di Riccardo sul mistero della Trinità si basa sulla sua concezione di Dio come amore essenziale, sulla necessità che in Dio esista un autentico amore perché possano esistere in Lui la felicità e la gloria. Ora –proseguiamo con il ragionamento di Riccardo– se in Dio non esistesse alterità, non potrebbe esistere in Lui un vero amore. Senza questa polarità esistente tra una persona e un'altra, non potrebbe esistere tra di loro l'assoluta ed infinita comunicazione personale e gratuita, la donazione propria della carità che è la meravigliosa ricchezza dell'essere intelligente.

In questa luce si deve intendere che cosa vuol dire Riccardo con l'espressione “esistenza incomunicabile”. Si può affermare che, per lui, la persona designa il modo di esistere imprescindibile perché possa esistere l'amore: un modo di esistere che, al tempo stesso, distingue e unisce. Distingue nella misura in cui questo modo di esistere ha le sue caratteristiche proprie:

“Io penso che il nome di persona non designa una cosa, ma un soggetto. Infatti, che cosa fa intendere il nome di *persona* se non uno che è separato da tutto il resto in forza di ciò che gli è proprio?”⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. J. M. Rovira Bellosó, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993, 620-621

⁵⁷ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 22: *Fortassis dicere poterimus quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia*.

⁵⁸ Cfr. J. M. Rovira Bellosó, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 622.

⁵⁹ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 7.

Tommaso propende per la definizione boeziana, ma modificandola in modo importante. Pensando al mistero trinitario, definisce la persona come *subsistens in rationali natura*, il sussistente di natura razionale⁶⁰.

In fondo, questa formulazione dice lo stesso di quella di Boezio, ma Tommaso, sostituendo il termine boeziano di *substantia* –che è molto vicino a quello di natura– con quello di *subsistentia*, che si avvicina di più a modo incomunicabile di esistere, sta rivolgendo l'attenzione a ciò che è supporto della natura o della sostanza, in quanto sussiste come distinto ed incomunicabile⁶¹.

In effetti, parlare di tre *sostanze individue* esistenti in Dio resta sempre un passo pericoloso verso il triteismo. Se si parla invece di tre *subsistentiae*, si indica che la natura o sostanza divina, numericamente una, è *posseduta* da tre soggetti, che sussistono in tre modi relativamente distinti di sussistenza⁶².

Nel *De potentia*, Tommaso definisce le persone divine come un sussistente distinto nella natura divina: *distinctum subsistens in natura divina*⁶³. Questa definizione ricorda l'importanza attribuita da Riccardo da San Vittore alla distinzione tra i sussistenti come ciò che è più rilevante nella personalità. Nella *Somma Teologica* definisce la persona divina come *la relazione in quanto sussistente*:

“Una cosa è cercare il significato di *persona* in generale, ed un'altra è cercare il significato di *persona divina*. Ora, persona in generale, come si è detto, significa una sostanza individua di natura razionale, e individuo è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. Di conseguenza, persona, qualunque sia la sua natura, significa ciò che è distinto in quella natura (...) Ma in Dio la distinzione non si ha se non per le relazioni di origine (...) Inoltre la relazione in Dio non è come un accidente inerente ad un soggetto, ma è l'essenza divina stessa, perciò è sussistente come sussiste l'essenza divina (...) Pertanto la persona divina significa la relazione in quanto sussistente”⁶⁴.

Il concetto di persona che usa Tommaso, pur essendo molto vicino a quello di Boezio, ha come propria caratteristica l'importanza assegnata al concetto di *sussistenza* o di *sussistente*. Con ciò non solo cerca di evitare gli evidenti pericoli che comporta la definizione boeziana con il privilegiare la sostanza come costitutiva della persona, ma segnala il fatto che in Dio le persone si costituiscono proprio per la *relazione sussistente*.⁶⁵

Fondandosi sul concetto di *sussistenza* più che su quello di *sostanza*, Tommaso migliora la definizione di Boezio incorporando qualcosa della concezione di Riccardo di San Vittore. Ciò che costituisce la persona per Tommaso, più che la pura individualità, è la sussistenza, il *distinctum subsistens*. Tuttavia si può percepire bene la sua differenza con la definizione

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.

⁶¹ “Infatti, in quanto esiste in sé e non in un altro, (la sostanza) si chiama *sussistenza*, perché chiamiamo sussistente ciò che esiste in sé e non in un altro” (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 3, in c.).

⁶² Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 320.

⁶³ Tommaso d'Aquino, *De potentia* q. 9, a. 4.

⁶⁴ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.

⁶⁵ “Non tradiremmo il pensiero di Tommaso affermando che la persona è la sostanza individualizzata in continua donazione di conoscenza e di amore. Sicuramente *persona* in Dio non significa né più né meno che tre modi di sussistere distinti in comunicazione totale di autodonazione, cioè di conoscenza e di amore”. J. M. Rovira Bellosa, *Tratado de Dios Uno y Trino*, cit., 623-624.

di Riccardo: Tommaso non userà mai l'elemento di *esistenza incomunicabile* come il costitutivo della persona divina. La sussistenza di Tommaso significa qualcosa di molto diverso dalla *existentia incommunicabilis* di Riccardo, perché secondo Tommaso, non esistono in Dio tre esistenze incomunicabili –ciò che porterebbe pericolosamente alla concezione di tre atti incomunicabili di esistere–, ma una sola esistenza realizzata in tre relazioni che, essendo radicate nella natura divina, sussistono in se stesse.

Persona divina e relazione sussistente

Dato che in Dio la persona è il *sussistente distinto* e, in Dio, nulla è distinto all'infuori della relazione di opposizione, ne consegue, secondo Tommaso, che le persone divine non sono altro che le relazioni in quanto sussistenti. Si può affermare che queste relazioni si distinguono per il fatto di essere opposte e che sono persone –con ciò che questo concetto comporta di sostanzialità– in quanto sussistono nell'essenza divina con la quale si identificano. Ecco il ragionamento di Tommaso:

“La relazione in Dio non è una cosa accidentale che inerisce in un soggetto, ma è la stessa essenza divina. E pertanto è una relazione sussistente, come è sussistente l'essenza divina. A quel modo dunque che la deità è Dio, la paternità divina è il Dio Padre, che è una persona divina. Perciò, la persona divina significa la relazione *in quanto sussistente*. Ciò equivale a indicare la relazione come sostanza, vale a dire un'ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina”⁶⁶.

Questa identificazione tra relazione sussistente e persona rispecchia l'unicità della sostanza divina. Ne consegue che il concetto di persona in Dio è riferito direttamente alla relazione e indirettamente alla essenza divina nella quale si identificano il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono un solo Dio:

“Secondo queste premesse, è vero che la parola persona *in recto* significa la relazione e *in obliquo* l'essenza; ma la relazione non in quanto relazione, bensì in quanto significata come ipostasi”⁶⁷.

Le relazioni sussistenti costituiscono, distinguono e mettono in riferimento tra loro le divine Persone. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*: “la distinzione reale delle Persone divine tra loro, poiché non divide l'unità divina, risiede *esclusivamente* nelle relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre”⁶⁸.

In teologia trinitaria, il concetto di relazione sussistente come equivalente a quello di persona pone in risalto l'intima vita divina, la *communio personarum* in quanto relazione. Ciascuna Persona sussiste in quanto si identifica con l'essenza divina e si distingue dalle Altre esclusivamente in quanto dice riferimento ad esse. Il mistero trinitario è un mistero di unicità e di alterità, di distinzione e di donazione interiore, un mistero di intima comunione di conoscenza e di amore. Le Persone sono relazioni sussistenti: sono relazioni che si costituiscono proprio per il loro mutuo riferimento.

L'identificazione di Tommaso tra persona divina e relazione sussistente evita il pericolo di concepire la sostanza divina come qualcosa di comune “individualizzato” dalle diverse

⁶⁶ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, STh I, q. 29, a. 4, in c.

⁶⁸ CCC, n. 255.

relazioni, che apparirebbero allora inevitabilmente come modificazioni che sopravvivono alla sostanza divina.

Quando si afferma che le relazioni si identificano con la sostanza divina, si sta affermando che Padre, Figlio e Spirito Santo sono *lo stesso* Dio, non che ciascuno è *una parte modificata* di questo Dio, bensì che ciascuno è assolutamente e completamente Dio. Si differenziano solamente per l'opposizione di relazione. Il Concilio XI di Toledo esprimeva così questa questione:

“Così, dunque, confessiamo e crediamo che ciascuna Persona in particolare è pienamente Dio; e le tre un solo Dio. La loro divinità unica ed indivisa e uguale, la loro maestà e il loro potere, né diminuisce in ciascuno né aumenta nei tre; perché non ha nulla in meno quando singolarmente ciascuna Persona si afferma Dio, né ha qualcosa in più quando le tre Persone sono chiamate un solo Dio”⁶⁹.

Allo stesso modo, la definizione delle Persone divine come relazioni sussistenti impedisce di concepirle come se fossero già costituite prima della relazione, cioè come se le relazioni derivassero dalle ipostasi già costituite e fossero solamente espressione di una differenza precedentemente esistente tra loro. Per Tommaso il problema è che, se la differenza tra le Persone non provenisse dalle relazioni, proverrebbe dalla sostanza e con ciò non esisterebbe identificazione totale di ciascuna ipostasi con l'essenza divina⁷⁰.

Bonaventura non pensa allo stesso modo. Per lui, come per Alessandro di Hales, le relazioni non sono costitutive delle Persone, ma solamente loro caratteristiche. Le Persone sono distinte in ragione delle loro proprietà di origine. Le relazioni non fanno altro che manifestare queste proprietà. Su questa linea si trova Duns Scoto. Secondo lui, il Figlio e lo Spirito si costituiscono e distinguono per il loro rispettivo modo di procedere e non per la loro relazione di opposizione⁷¹.

Trinità di persone e unità di essenza

A partire dalla teologia delle persone divine, si può considerare meglio l'aspetto più intimo del mistero trinitario: come esistono in Dio –senza alcuna contraddizione– unità e trinità. Né la confessione della trinità diminuisce la fede nel Dio unico, né l'affermazione del Dio unico ci porta a concepirlo come solitario, o a concepire le Persone come semplici modi di essere o di apparire di Dio.

La definizione di persona come relazione sussistente, mettendo l'accento sulla relazionalità, aiuta ad assumere in tutta la sua radicalità l'affermazione dell'unicità della sostanza divina.

Infatti, sussistere esclusivamente *in quanto* relazione significa essere *totalmente* per l'altro. Ciò vuol dire che le Persone divine trovano la propria identità precisamente nel loro

⁶⁹ Conc. XI di Toledo (675), *Symbolum*, n. 21, DS 529.

⁷⁰ Qui si manifesta una delle più notevoli differenze con esponenti importanti della teologia ortodossa. Ecco a posizione di V. Lossky: “Si può constatare qui che le relazioni servono unicamente ad esprimere la diversità ipostatica dei Tre e non a fondarla. È la diversità assoluta fra le tre ipostasi quella che determina le differenti relazioni e non all'inverso” (V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 75). Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, cit., 148-149).

⁷¹ Cfr. A. Michel, *Trinità*, DTC 15, 1736-1738; cfr. anche A. de Villalmonde, *Escoto. Juan Duns*, in J. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, cit., 450).

mutuo riferimento. Per questo, ciò che è più importante nel trattato sulla Trinità non consiste nell'applicare a Dio un concetto di persona copiato dalla persona umana, ma nel sapere usare l'analogia. Se non si facesse così, si starebbe cadendo in un antropomorfismo poco cristiano. In teologia trinitaria, il nocciolo del concetto di persona scaturisce dall'importanza costitutiva che in essa ha la relazione come autodonazione totale all'altro. Infatti, la persona divina non è altro che relazione che sussiste; eccetto l'opposizione di relazione, tutto è uno nelle tre Persone.

L'essenziale definizione giovannea di Dio –*Dio è amore* (1 Gv 4, 16)–, si realizza nella vita trinitaria in un modo che trascende ogni conoscenza. Dio non è solamente un essere pieno di amore, ma è l'*Amore*, costituito in essere tripersonale proprio per la sua eterna *donazione*, per le sue relazioni reciproche di conoscenza e di amore. È Amore sussistente. Si può affermare con tutta esattezza che la vita intratrinitaria non è altro che una vita in infinita ed eterna donazione, a tal punto che la struttura delle Persone è essenzialmente ed anzitutto relazione, donazione di sé.

Nel corso della storia la persona è stata considerata in una triplice prospettiva: quella ontologica, come sussistenza; quella psicologica, come autocoscienza; quella dialogica come comunione e donazione. Si tratta di prospettive che non sono tra loro contraddittorie, ma complementari. Nelle Persone divine si accordano perfettamente sussistenza, conoscenza e donazione di sé⁷².

⁷² Cfr. B. Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, cit., 292-314.

Capitolo 24. Nozioni e Appropriazioni

L'affermazione in Dio di tre Persone realmente distinte risulterebbe inefficace, se non si aggiungesse qualcosa circa le caratteristiche che le distinguono. Infatti, dall'enunciato del mistero trinitario consegue che nelle Persone divine esiste qualcosa che è comune e qualcosa che è proprio, dato che posseggono la medesima natura, ma si differenziano realmente tra loro. Ciò richiede di esaminare le note o concetti che ci servono per conoscere le Persone in quanto distinte. Lo compresero molto presto i grandi teologi della Trinità, come Basilio, Gregorio di Nazianzo, Agostino, Giovanni Damasceno.

Ma il mistero trinitario supera la capacità di ogni intelligenza creata e, di conseguenza, le note o i concetti a cui ci riferiamo devono essere chiaramente contenuti nella rivelazione, anche se solamente in forma implicita. Solo Dio, rivelandosi nella sua realtà tripersonale, può indicarci le note mediante le quali possiamo conoscerlo nella sua differenziazione personale. Ci troviamo, quindi, a studiare ciò che Basilio designò come "note di riconoscimento"⁷³.

Il linguaggio umano sulle divine Persone

La questione delle nozioni ed appropriazioni in Dio si colloca nell'ambito della nostra conoscenza e del nostro modo di parlare delle persone. Così fa, p.e. Tommaso, che sviluppa questo tema proprio nella questione dedicata alla conoscenza delle Persone divine⁷⁴. Si tratta, pertanto, di una questione tipicamente teologica. Si cerca con essa di concettualizzare l'insegnamento della Sacra Scrittura, per esprimere nel nostro linguaggio nella forma più appropriata possibile la differenza tra le Persone, e per poter così adorare esplicitamente la proprietà nelle Persone e l'unità nell'essenza⁷⁵.

La necessità di esporre il contenuto della fede con la maggior precisione possibile per evitare malintesi e deviazioni ha costretto già i Padri greci a fissare le regole elementari per applicare a Dio i diversi nomi o denominazioni (*kléseis*). Così fecero, tra altri, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo o Giovanni Damasceno⁷⁶.

Come era di rigore, tali note di riconoscimento si vennero fissando in stretta dipendenza dalle espressioni bibliche riferite a ciascuna delle Persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. È ovvio che al Padre compete la paternità, al Figlio la filiazione e allo Spirito la processione. Così facendo, non si fa altro che trasferire in linguaggio astratto il nome rivelato allo scopo di considerarlo come la proprietà della Persona. Si riesce così a distinguere le Persone ponendo in primo piano le loro proprietà. Ecco un testo eloquente di Basilio:

⁷³ Basilio, *Epistola* 38, 4.

⁷⁴ Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh* I, q. 32.

⁷⁵ L'espressione è presa dal prefazio della festa della Santissima Trinità: "Ut in confessione verae sempiternae Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas". Secondo Jungmann questo prefazio sorse in Spagna nel secolo VII: Cfr. Jungmann, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1951, 769, nota 29.

⁷⁶ Cfr. Atanasio, *De decretis Nicaenae synodi*, 17; Basilio, *De Spiritu Sancto*, 17; Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, III, PG 45, 612; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 30, 16, 17, 19, 20; Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 12, PG 94, 849.

“Ma se si vuole accettare ciò che è vero, cioè che *generato* e *ingenerato* sono proprietà distintive (...) che conducono quasi per mano verso la nozione precisa e senza ambiguità di Padre e Figlio, si eviterà di recare danno alla pietà e si conserverà coerenza al discorso. Poiché le proprietà (*idiotetes*) realizzano una distinzione in ciò che è comune, grazie alle caratteristiche che le contraddistinguono (...) Per esempio, la divinità (*theótes*) è comune; *paternità* e *filiazione*, invece, sono proprietà (*idiómata*). Combinando entrambi gli elementi –quello che è comune e quello che è proprio– si realizza in noi la comprensione della verità. Così, quando sentiamo parlare di una luce ingenerata, pensiamo al Padre; e quando sentiamo parlare di una luce generata, pensiamo al Figlio. In ciò che riguarda la luce, non esiste nessuna opposizione tra loro, ma in ciò che riguarda generato e ingenerato, li si considera sotto l’aspetto della loro antitesi. Infatti, la natura delle proprietà consiste nel mostrare l’alterità nell’identità della sostanza”⁷⁷

Basilio prosegue osservando che l’esistenza di proprietà distintive in Dio non implica composizione entro la sostanza. Non si possono concepire, quindi, come cose accidentali in Dio. Gregorio di Nazianzo è più esplicito nell’affermare non solo l’esistenza di nozioni in Dio, ma nell’enumerarle ordinatamente:

“Padre, Figlio e Spirito hanno in comune la natura divina (*theótes*) e il non essere stati fatti; Figlio e Spirito Santo hanno in comune il ricevere la loro origine dal Padre. È proprio del Padre essere ingenerato, del Figlio l’essere generato e dello Spirito Santo l’essere inviato”⁷⁸.

Agostino, riferendosi alle nozioni proprie del Padre, precisa

“Genitore e ingenerato sono due concetti distinti. Perché, sebbene entrambi gli appellativi siano attribuiti a Dio Padre, il primo dice relazione al generato, cioè al Figlio, verità che nemmeno gli ariani negano”⁷⁹.

E Giovanni Damasceno:

“Unica è l’essenza, unica la bontà, unica la potestà, unica la volontà, unica la facoltà, unica l’autorità (...) Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono una cosa sola in tutto, se si eccettua l’essere ingenerato, l’essere generato e il procedere (...) Riconosciamo un solo Dio, ma stabiliamo differenze nelle proprietà di paternità, filiazione e processione”⁸⁰.

Le nozioni divine

In teologia trinitaria si intende come nozione quella caratteristica o proprietà con la quale distinguiamo una Persona da un’altra. La nozione, quindi, ha questi tratti: a) deve indicare una caratteristica propria della persona che si vuole distinguere dalle altre; b) deve riferirsi alle relazioni di origine, perché all’infuori di esse, tutto è identico in Dio; c) deve essere un nome astratto, poiché una Persona si può distinguere con varie nozioni; d) deve esprimere dignità conformemente al concetto di persona; e) deve significare in ordine alla nostra conoscenza, perché la nozione non ha altra finalità che quella di aiutarci a distinguere le tre Persone⁸¹.

Dio è infinitamente semplice e le divine Persone non presuppongono nessuna complessità in Lui. Nemmeno le nozioni possono introdurre alcuna composizione in Dio. Già Basilio lo

⁷⁷ Basilio, *Contra Eunomium* II, 28. Cfr. Basile de Césarée, *Contre Eunome* (ed. B. Sesboüé), Paris 1983, 120-121.

⁷⁸ Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 25, 16, PG 35, 1221. Cfr. Grégoire de Nazianze, *Discours* 24-26 (ed. J. Mossay), Paris 1981, 197.

⁷⁹ “Ideoque alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingeneritus” (Agostino, *De Trinitate*, V, 6, 7).

⁸⁰ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, PG 94, 828.

⁸¹ Cfr. M. Cuervo, *Introducción a la cuestión* 32 in *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica* II, Madrid 1953, 156-157.

osservava con chiarezza. Le nozioni sono solo un modo astratto di parlare delle Persone, adattato alla natura della nostra conoscenza. Un modo di parlare imperfetto, ma utile, se non si dimentica che questa concettualizzazione deriva dai limiti della nostra conoscenza e non corrisponde alla natura divina.

Infatti, dato il nostro modo discorsivo di conoscere, i nomi concreti di Padre, Figlio e Spirito non bastano per mostrarci chiaramente le Persone nel loro mutuo riferimento. Risulta, quindi, necessario trovare alcuni nomi astratti per sottolineare l'opposizione esistente fra le tre Persone⁸².

Le nozioni si attribuiscono alle Persone come *proprietà* che le distinguono dalle altre. Sono, per ciò stesso in connessione con le processioni, che sono il fondamento di ogni distinzione personale in Dio. Per determinare le nozioni, è necessario considerare le processioni, tenendo conto del fatto che ciascuna processione dà luogo a due termini: quello che procede e quello dal quale procede.

In base a ciò, le nozioni sono cinque. Tre di esse corrispondono al Padre: la *innascibilità* o *agennesía*, in quanto il Padre non procede e non può procedere da un'altra Persona; la *paternità*, in quanto genera il Figlio: la *spirazione* attiva, in quanto da Lui procede lo Spirito Santo. Al Figlio corrisponde la *filiazione*, in quanto procede dal Padre per generazione; gli corrisponde anche la spirazione, che è unica con quella del Padre. Allo Spirito corrisponde l'essere *spirato* (la *ekpóreusis*).

Duns Scoto aggiunge un'altra nozione per distinguere lo Spirito Santo: la *infecondità*, dato che da Lui non procede nessun'altra persona⁸³. Tuttavia, la maggior parte dei teologi, che accettano come nozione la *innascibilità* del Padre, non accettano che l'*infecondità* sia presa come una *nozione*. Ritengono che l'*infecondità* è una nozione negativa e che non esprime una perfezione corrispondente alla dignità della persona. Anche la *innascibilità* del Padre è nome negativo e vasti settori della teologia la intendono come puramente *negativa*. Tuttavia le concedono il rango di nozione, sostenendo che la *innascibilità* indica certamente una perfezione coerente con la dignità della persona⁸⁴.

Nozioni e proprietà

Proprio perché hanno come scopo di facilitare la nostra conoscenza delle Persone divine, le nozioni si fondano su ciò che realmente le distingue, cioè sulle loro relazioni di origine. Sono, per così dire, il riflesso noetico delle proprietà personali. Esiste, tuttavia, una sfumatura diversa tra *nozioni* e *proprietà*: le nozioni rispondono alla necessità della nostra intelligenza; le proprietà sono indipendenti dalla nostra intelligenza e si trovano in Dio come ciò che esprime la distinzione reale delle Persone.

⁸² Cfr. A. Michel, *Notions (dans la Trinité)*, DTC 11, 802-803.

⁸³ Cfr. A. Michel, *Notions (dans la Trinité)*, DTC 11, 803.

⁸⁴ Ecco l'argomentazione di Tommaso: "Dato che, come abbiamo detto, la persona implica il concetto di dignità, nessuna nozione dello Spirito Santo può basarsi sul fatto che nessuna persona procede da Lui. Questo infatti non contribuisce alla sua dignità, come invece contribuisce all'autorità del Padre il non procedere da un altro" (Tommaso d'Aquino, STh I, q. 32, a. 3, in 4).

Il linguaggio circa le nozioni e le proprietà non è uniforme. Non è nemmeno uniforme la concezione che ne hanno le diverse correnti teologiche⁸⁵. In primo luogo, esiste una forte divergenza di sottolineature tra la teologia greca e la teologia latina. Nella distinzione delle Persone, la teologia greca attribuisce alle proprietà divine maggiore importanza della teologia latina⁸⁶; la teologia latina dà maggior rilievo alle relazioni, a tal punto che Tommaso ripone tutto il peso della distinzione delle Persone nell'opposizione di relazione, dato che, secondo lui, le Persone si costituiscono per le relazioni sussistenti. Il noto assioma anselmiano, proclamato dal Concilio di Firenze, riceve nell'esposizione tomista la sua applicazione più radicale⁸⁷. In secondo luogo, anche tra i latini esiste modo diverso di concepire le nozioni e le proprietà. Si pensi alle differenze esistenti tra Tommaso d'Aquino, Bonaventura e Scoto⁸⁸.

Ecco l'impostazione di Tommaso:

"In Dio ci sono cinque nozioni: innascibilità, paternità, filiazione, spirazione comune e processione. Di queste solo quattro sono relazioni perché l'innascibilità è una relazione solo per riduzione. Le proprietà sono solo quattro, perché la spirazione comune non è una proprietà per il fatto di convenire a due persone. Le nozioni personali, cioè costitutive di persone, sono tre, vale a dire paternità, filiazione e processione, dato che l'innascibilità e la spirazione comune si chiamano nozioni di persone"⁸⁹.

Il testo di Tommaso è coerente con la sua posizione di identificare le Persone con la relazione sussistente. Le nozioni personali sono solamente tre: quelle che corrispondono alle relazioni opposte; le altre due sono nozioni delle persone, ma non "personali". Le precisazioni di Tommaso sono il risultato dello sforzo di evitare, per quanto possibile, ogni differenza che non provenga esclusivamente dalla opposizione di relazione allo scopo di far risaltare la semplicità divina. Ne deriva la sua insistenza nell'affermare che la

⁸⁵ È giusta questa constatazione di Michel: alcuni ammettono che ogni nozione implica una proprietà, incluso ciò che conviene a due persone, come la spirazione attiva. Perciò in Dio ci sarebbero cinque proprietà, dato che ci sono cinque nozioni. Altri considerano che la spirazione attiva, essendo comune a due Persone, non si può considerare come proprietà. È il caso di Tommaso. Altri considerano come proprietà solo quelle che costituiscono le Persone (A. Michel, *Notions (dans la Trinité)*, DTC 11, 803-804).

⁸⁶ Ecco, p.e., come si esprime B. Bobrinskoy: "Seguendo i Cappadoci, la tradizione patristica distingue nel mistero del Padre la sua proprietà assoluta, *negativa* di essere ingenerato e la sua proprietà *relativa* e positiva di Paternità. Ciò che è proprio dell'ipostasi del Padre è di essere senza causa, senza origine. Questi termini negativi reggono tutto il peso della Unicità del Padre che è l'unico a non ricevere la sua origine nella divinità da un'altra ipostasi. Ma questi termini non sono sufficienti e la nozione di Ingenerato precisa ancora il carattere di Colui che non riceve la sua origine (...) Così la negazione di qualsiasi origine del Padre indica anche il limite di ogni antropomorfismo riguardo al Padre (...) Noi non possiamo rinchiudere il Padre nell'immagine umana della paternità. La nozione di *ingenerato* viene applicata dai padri solamente al Padre, e mai allo Spirito. È la sua proprietà inalienabile, la caratteristica negativa, apofatica, della sua Ipotesi, non la sua definizione (come affermava Eunomio)" (B. Bobrinskoy, *Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*. Paris 1986, 267-268).

⁸⁷ In Dio, "omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio" (Conc di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1330).

⁸⁸ Bonaventura, p.e., intende la *innascibilità* in senso positivo, poiché l'assume come costitutiva della Persona del Padre: "Generat quia innascibilis et spirat quia improcessibilis" (Bonaventura, *Commentarii in quatuor libros Petri Lombardi*, I, dist. 27, pars I,a.1, q.2, ad 3). Il Padre genera *in quanto* innascibile. (Cfr. Michel, *Trinité*, DTC 15, 1737). Da parte sua, come si è appena visto, Duns Scoto pone la *infecunditas* come nota distintiva dello Spirito Santo.

⁸⁹ Tommaso d'Aquino, STh I, q.32, a.3, in c.

innascibilità indica solamente nessuna provenienza, e cioè nel prenderla in senso negativo, come semplice non essere generato.

Basandosi su questa semplicità, Tommaso identifica in Dio ciò che è astratto e ciò che è concreto. Infatti, la semplicità in grado infinito esclude ogni composizione. Per questa ragione, secondo lui, le proprietà si identificano con le Persone. Ecco un passo dimostrativo della sua coerenza:

“La proprietà in Dio si identifica con la persona, dato che le proprietà personali si identificano con le persone per la stessa ragione per cui l’astratto si identifica con il concreto. Sono, quindi, le stesse persone sussistenti, e così la paternità è il Padre stesso, la filiazione il Figlio e la processione lo Spirito Santo. Quanto alle proprietà non personali, si identificano con le persone, secondo quest’altra ragione di identificazione in forza della quale tutto ciò che si attribuisce a Dio è la sua essenza”⁹⁰.

Per questo, proprietà e nozioni coincidono con le relazioni. Si tratta unicamente di prospettive diverse. Per esempio, “la paternità è relazione, se la si considera come riferimento al Figlio; è proprietà se si considera come caratteristica del Padre; è nozione, se la si considera come principio conoscitivo della prima persona”⁹¹.

Le opinioni dei teologi e soprattutto il modo in cui strutturano la loro trattazione delle nozioni e proprietà divine divergono considerevolmente. Basti ricordare le impostazioni di Bonaventura e di Scoto. Come avverte esplicitamente Tommaso, si tratta di una questione che appartiene alla spiegazione teologica –mai pienamente soddisfacente– e non alla fede della Chiesa⁹².

Proprietà e appropriazioni in Dio

Le proprietà personali si identificano con le Persone divine a tal punto che ci fanno conoscere qualcosa della loro peculiarità. L’appropriazione, invece, è un procedimento teologico con il quale si attribuisce *specialmente* ad una Persona divina l’operazione comune *ad extra* o un determinato attributo, che è comune alle tre. L’appropriazione si può definire come “la manifestazione delle divine Persone mediante gli attributi essenziali”⁹³. Esiste, quindi, una grande differenza tra ciò che è proprio e ciò che è appropriato: ciò che è proprio è esclusivo di una Persona; ciò che è appropriato è comune a tutte, ma si attribuisce specialmente a qualcuna per la sua maggiore conformità con ciò che è proprio di essa.

Ciò accade p.e. con gli attributi e le operazioni divine. Quando uno di tali attributi si attribuisce specialmente ad una Persona, si dice che glielo si attribuisce per *appropriazione*. Si tratta di attributi, che per definizione sono comuni alle tre Persone e che si attribuiscono specialmente ad una, senza che ciò significhi che glielo si attribuisce in esclusiva. Così è frequente attribuire l’onnipotenza al Padre, la sapienza al Figlio e la bontà allo Spirito Santo. Si attribuiscono a ciascuno, sapendo che sono comuni ai tre. E lo si fa per la loro speciale coerenza –entro il nostro modo di conoscere– con le proprietà divine.

⁹⁰ Tommaso d’Aquino, STh I, q. 40, a. 1, ad 1.

⁹¹ M Schmaus, *Teología Dogmática*, I, *La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, 499.

⁹² Cfr. Tommaso d’Aquino, STh I, q. 32, a.4.

⁹³ Tommaso d’Aquino, STh, q. 39, a. 7, in c.

Affinché l'appropriazione sia corretta, è necessario non confonderla con le proprietà. Le proprietà rispecchiano ciò che una Persona è nella sua distinzione dalle altre; le appropriazioni designano ciò che, secondo il nostro modo di conoscere, *conviene* specialmente a ciascuna delle Persone, senza escludere le altre. Si tratta, quindi, di una comparazione delle divine Persone tra loro. Occorre insistere sul fatto che si tratta solamente di ciò: una *comparazione*. Quando questo linguaggio si radicalizza si introduce una divisione intollerabile nella semplicità divina. L'esempio più tipico è quello di Abelardo, a giudicare da questa proposizione condannata al Concilio di Sens: "Il Padre è la piena potenza, il Figlio è una certa potenza, lo Spirito Santo non è nessuna potenza"⁹⁴. Qui risultano confuse appropriazioni con proprietà.

Ne consegue che tutti gli attributi od operazioni divine possono servire alla appropriazione, poiché tutti offrono tratti che sono più vicini ad alcune Persone piuttosto che ad altre. Molti di questi tratti possono essere attribuiti ad una stessa Persona o a diverse Persone e secondo ragioni differenti.

Il pensiero teologico è ricco di procedimenti di questo tipo. I latini, a cominciare da Ilario e Agostino, hanno usato le appropriazioni con notevole frequenza⁹⁵. Eccone alcune:

"Nel Padre l'unità, nel Figlio l'uguaglianza, nello Spirito Santo l'armonia di unità e uguaglianza (...) Queste tre cose sono una cosa sola per il Padre, uguali per il Figlio e congiunte per lo Spirito Santo"⁹⁶.

Il testo appena citato attribuisce l'unità trinitaria al Padre. È la stessa cosa che fa la teologia greca. Tommaso osserva:

"Agostino appropria al Padre l'unità, al Figlio l'uguaglianza e allo Spirito Santo la *concordia* o *connessione*. È chiaro che queste tre cose implicano l'unità, ma in maniera differente. L'unità è qualcosa di assoluto che non presuppone nessuna altra cosa, e per questo si appropria al Padre, che non presuppone nessuna persona, essendo principio senza principio. L'uguaglianza richiede unità rispetto ad un altro, dato che uguale è ciò che ha uguale quantità di un altro, e per questo l'uguaglianza si appropria al Figlio, che è principio da principio. La connessione richiede unità di due, e perciò si appropria allo Spirito Santo in quanto procede da due"⁹⁷.

Agostino scrive:

"Non si deve prendere globalmente quello che dice l'Apostolo: *Da Lui e per Lui e in Lui*. *Da Lui* lo dice per il Padre; *per Lui*, per il Figlio; *in Lui* per lo Spirito Santo (cfr. Rm 11, 36)"⁹⁸.

Leone Magno giustifica così il ricorso alla appropriazione:

"Sebbene nella Trinità esista una divinità immutabile, unica nella sostanza, indivisa nelle operazioni, unanime nella volontà, uguale nell'onnipotenza, uguale nella gloria, tuttavia la Sacra Scrittura attribuisce a ciascuna delle persone certi nomi e certi fatti che sembrano adattarsi ad esse. Facendo questo, non altera la fede cattolica, bensì la istruisce, poiché l'intelligenza non separa ciò che l'udito distingue, quando ci suggerisce la verità della Trinità per mezzo della proprietà della parola e dell'opera"⁹⁹.

Significato teologico delle appropriazioni

⁹⁴ Concilio di Sens (1140), *Errores Petri Abaelardi*, 1, DS 721.

⁹⁵ Cfr. Ilario, *De Trinitate*, 2, 1; Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 11:

⁹⁶ Agostino, *De doctrina christiana*, 1, 5.

⁹⁷ Tommaso d'Aquino, *STh* I, q. 39, a. 8, in c.

⁹⁸ Agostino, *Contra Maximinum*, 2, 23.

⁹⁹ Leone Magno, *Sermo de Pentecoste*, 76, 2.

Il testo di Leone Magno colloca la questione delle appropriazioni nella sua esatta dimensione. Senza le appropriazioni, il nostro linguaggio trinitario si vedrebbe gravemente impoverito al punto tale che la fede nella Trinità rimarrebbe gravemente minacciata. Ne deriva la sua importanza in teologia.

La Sacra Scrittura usa frequentemente il linguaggio delle appropriazioni. Così, p.e. attribuisce preferibilmente al Padre il nome di Dio e al Figlio quello di Signore: *Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo* (2 Cor 1, 3); attribuisce alle Persone effetti distinti nell'opera della salvezza, come in questo commiato: *La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi* (2 Cor 13, 13). Anche le formule di fede ed i Simboli usano il linguaggio delle appropriazioni. Si professa la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, e in Gesù Cristo, suo unico Figlio, Nostro Signore, per mezzo del quale tutto è stato fatto, e nello Spirito Santo, Signore e datore di vita. Lo stesso avviene nella liturgia. Le preghiere si rivolgono al Padre per mezzo del Figlio, nell'unità dello Spirito Santo.

Questo modo universale di procedere evidenzia l'importanza che per la vita cristiana ha un uso corretto e ricco delle appropriazioni nelle diverse forme in cui si possono usare. Non si tratta di un modo di procedere occasionale, ma si fonda sul modo di procedere della Sacra Scrittura e sulle limitazioni proprie del nostro modo di conoscere.

Infatti, attribuendo alle Persone attributi essenziali come la potenza, la sapienza o la comunione –senza confonderli con le proprietà– si manifesta meglio la peculiarità di ciascuna di esse, senza lederne l'unità essenziale. Il fatto è che gli attributi divini ci sono razionalmente più noti di ciò che è proprio di ciascuna Persona. Partendo da essi possiamo spiegare qualcosa di ciò che è proprio di ciascuna Persona¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Cfr. A. Chollet, *Appropriation aux personnes de la Sainte Trinité*, DTC 1, 1713-1716. Cfr. Anche Tommaso d'Aquino, STh, I, q. 39, a. 7, in c.

Capitolo 25. La perichoresis o circuminsessio

Lo studio delle processioni e delle relazioni ci conduce alla considerazione della unicità di Dio, che si manifesta nella mutua immanenza delle Persone divine: la *circuminsessio* o *perichoresis*. Infatti, le Persone si distinguono solamente per la loro opposizione di relazione; per il resto sono un unico e medesimo Dio, una sola sostanza, una sola essenza.

La confessione della fede trinitaria implica, pertanto, la confessione della mutua immanenza delle Persone e della loro distinzione reale. Sono tre Persone in una natura numericamente identica. Non c'è confusione delle Persone tra loro, bensì unità di essenza; ma l'unità di essenza implica che non esiste divisione tra le Persone, cioè il fatto che inesistono le une nelle altre. Lo stesso, anche se inversamente, si afferma nella confessione cristologica: in Cristo ci sono due nature unite in una sola Persona, senza confusione, ma senza separazione, cioè senza compartimenti stagni¹⁰¹.

Parlare di unità delle Persone divine equivale ad affermare che una Persona esiste nelle altre due. Non può essere altrimenti, se si afferma con serietà che i Tre sono un unico e medesimo Dio. Non è che le Persone divine *abbiano* la medesima sostanza, bensì *sono* la medesima sostanza; non è che *partecipino* di tale sostanza, ma ciascuna è, al tempo stesso, *tutta* la semplicissima sostanza divina. E dato che la sostanza divina non è altro che l'infinito e semplicissimo atto di essere di Dio, la mutua immanenza delle Persone non significa altro che la perfettissima *comunione* di atto di essere e di vita – il semplicissimo atto di conoscenza e di amore– nel quale si dispiega Colui che è essenzialmente Amore (cfr. 1 Gv 4, 16).

Nostro Signore ha descritto la sua unione con il Padre con le parole e le espressioni più forti che si possono trovare nel linguaggio umano: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (Gv 10, 30); *Il Padre è in me e io nel Padre* (Gv 10, 38); *Filippo (...) chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il Padre?* (Gv 14, 9); *Credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me* (Gv 14, 11); *Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te* (Gv 17, 21). Esiste unità –*immansio, inhabitatio*– tra il Padre e il Figlio nell'essere e nell'operare. Qualcosa di simile, anche se in maniera meno esplicita, si afferma dello Spirito Santo: *Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui?* (1 Cor 2, 10-11).

Il concetto di perichóresis

Le frasi di Nostro Signore sulla sua unità con il Padre devono essere prese in tutta la loro radicalità; in esse afferma non solo la sua indissolubile unità morale con il Padre, ma la sua autentica identità nell'atto di essere: Egli e il Padre sono *identici* nella sostanza. L'alterità che deriva dalla relazione generante-generato ha luogo senza separazione o divisione tra loro. Il Padre, nel generare il Figlio, non gli dona parte della sua sostanza, ma gli dona *tutta* la sostanza che è Egli stesso. Lo Spirito Santo, vincolo di amore tra Padre e Figlio, dimora nel più profondo di Dio, cioè nel più profondo dell'intimità divina.

¹⁰¹ Cfr. Concilio di Calcedonia, *Definitio* (22.X.451), DS 302.

La teologia cerca di esprimere questa profonda unità mediante il concetto di mutua inesistenza o mutua in-abitazione. I greci usano il termine *perichóresis*; i latini quelli di circuminsessione, mutua inabitazione o mutua immanenza.

Etimologicamente *perichoreo* significa movimento circolare rotatorio sul medesimo posto. Implica, quindi, identità e differenziazione. È un concetto principalmente dinamico, che ha anche una accezione statica. Fu usato in primo luogo per designare le due nature in Cristo. Il problema era proteggere noeticamente l'affermazione che Gesù Cristo è un *unico* Signore. Questa unità ha luogo in Qualcuno che possiede due nature abissalmente differenti: la natura divina e la natura umana e che opera attraverso le due. Entrambe le nature costituiscono un unico Signore, perché sono unite a tal punto che si può affermare di esse, che senza cessare di essere differenti, le due nature in-abitano l'una nell'altra in una ineffabile *perichóresis*, in ragione dell'unico soggetto sul quale si riposano.

Era molto difficile esprimere questa realtà. Tuttavia, i Padri non furono privi di fede, né di audacia teologica, né di attenzione al linguaggio per esprimerla nella maniera meno scorretta possibile. Le espressioni usate sono innumerevoli: dagli sponsali del Verbo con la natura umana, sino a tutta la gamma di termini che si usano per riferirsi alla mescolanza dei liquidi: *krasis*, *anákrasis*, *synkrasis*. I quattro avverbi del Concilio di Calcedonia sono una chiara espressione dello sforzo di difendere al tempo stesso l'unità e la differenza delle nature in Cristo¹⁰².

Il concetto di *perichóresis* fu usato con l'intenzione di porre in risalto l'intima unità di Cristo. È usato per giustificare la comunicazione di idiomi, cioè per esprimere il fondamento del fatto che si applicano all'essere e all'attività di Gesù Cristo attributi umani e attributi divini. Esiste una *perichóresis* tra le nature, perché esiste tra ambedue le nature una *krasis* o *synkrasis*, una stretta unione. Intal senso lo usarono Gregorio di Nazianzo (+390), Massimo il Confessore (+662), lo Pseudo Cirillo e Giovanni Damasceno (ca 750)¹⁰³.

Il Damasceno fu il primo ad usare il concetto di *perichóresis* in teologia trinitaria. A quel tempo il concetto risultava già ben delineato a causa del suo ampio uso in cristologia:

"La permanenza e la dimora di una delle tre Persone nell'altra significa che sono inseparabili, che non si devono separare, che hanno tra loro una compenetrazione senza mescolanza. Non si fondono e si mescolano tra loro, ma si congiungono reciprocamente. Cioè il Figlio è nel Padre e nello Spirito, e lo Spirito è nel Padre e nel Figlio, e il Padre è nel Figlio e nello Spirito, senza che avvenga una fusione o una mescolanza o una confusione. Il movimento è unico e identico, dato che l'impulso e il movimento delle tre Persone è unico, qualcosa che non si può osservare nella natura creata"¹⁰⁴.

Si coglie qui la sottigliezza di concetti che fu necessaria per confutare il nestorianesimo e il monofisismo: unità senza confusione; distinzione senza divisione. Molte delle espressioni usate dal Damasceno ricordano quelle usate dal Concilio di Calcedonia. Il Damasceno, inoltre, riecheggia l'originario significato dinamico del termine, dinamismo che risulta specialmente adatto a mostrare che la mutua inabitazione delle Persone non è qualcosa di statico, ma qualcosa di infinitamente vitale.

Anche i Padri latini usarono espressioni simili per formulare questa questione, pur senza disporre a tal fine di un termine tecnico che desse agilità alle loro formulazioni. Questo

¹⁰² Cfr. F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993, 159-197.

¹⁰³ Cfr. Santiago del Cura, *Perichóresis*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 1087-1089.

¹⁰⁴ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 14.

termine si trova solamente nella Scolastica come traduzione del termine *perichóresis*¹⁰⁵; ma il contenuto dottrinale si trova già in Ilario:

“Ciò che è nel Padre è anche nel Figlio (...); l’uno deriva dall’altro, e i due sono una cosa sola (...) Sono reciprocamente in sé (*in se invicem*)”¹⁰⁶.

“Ognuno dell’altro; e non l’uno e l’altro una sola cosa, ma uno nell’altro”¹⁰⁷.

“Dio in Dio, perché egli è Dio da Dio”¹⁰⁸

Agostino espone questo argomento immediatamente dopo aver trattato la questione delle proprietà in Dio. Dopo aver indicato la distinzione delle Persone, ritorna all’unità esistente tra esse:

“Nelle cose corporee una cosa corporea non è uguale a tre cose insieme e due cose sono più di una sola, mentre nella suprema Trinità una cosa sola è tanto grande quanto tre cose insieme e due non sono maggiori di una. Inoltre sono in se stesse infinite. Così ciascuna di esse è in ciascuna delle altre, tutte sono in ciascuna, ciascuna in tutte, tutte in tutte e tutte sono una sola cosa”¹⁰⁹.

E in un senso più dinamico, scrive:

“Ma quando lo spirito si conosce e si ama, in quelle tre realtà –lo spirito, la conoscenza, l’amore– resta una trinità e non c’è né mescolanza né confusione, sebbene ciascuna sia in sé, e tutte si trovino scambievolmente in tutte, ciascuna nelle altre due, e le altre due in ciascuna. Di conseguenza, tutte in tutte.”¹¹⁰.

Bonaventura usa il termine *circuminsessio* per riferirsi a questa dottrina unanime nel cristianesimo.

La dottrina della “*circuminsessio* nell’essere pone simultaneamente distinzione e unità: solamente in Dio esiste la più alta unità con distinzione, così che è possibile questa distinzione senza mescolanza e questa unità senza separazione”¹¹¹.

Come si vede, anche nella Scolastica, il punto di riferimento della *circuminsessio* continua ad essere il suo primordiale uso cristologico, tra altri motivi, perché il discorso trinitario tende allo stesso scopo del discorso cristologico: mostrare l’unità nella distinzione.

La mutua immanenza delle Persone

Tutti i concetti trinitari mirano a questa stretta ed indissolubile unità tra le Persone divine. In un modo misterioso, senza confondersi, Padre, Figlio e Spirito sono l’uno nell’altro, perché sono un unico e medesimo Dio. L’interpenetrazione delle tre divine Persone non è

¹⁰⁵ Il Damasceno esercita un influsso di prima grandezza sulla Scolastica, specialmente attraverso la traduzione la tina del suo *De fide orthodoxa*. Il termine *perichóresis* fu tradotto con *circuminsessio*, che significa sostanzialmente lo stesso, sia che si prenda in senso statico –*circum insidere*, essere seduto dentro o sopra- o in senso dinamico –*circum incedere*, avanzare intorno-, indicando così la *perichóresis* come *mutua donazione*. Alcuni scolastici –Enrico di Gand, Alberto Magno-, usarono il termine *perichóresis* nell’ambito cristologico, ma la maggior parte di loro lo riserbò per l’ambito trinitario. Cfr. P. Coda, *Dios uno y trino*, Salamanca 1993, 207; Santiago del Cura, *Perikhóresis*, in X. Pikaza, *El Dios cristiano*, cit., 1089.

¹⁰⁶ Ilario, *De Trinitate*, III, 24.

¹⁰⁷ Ilario, *De Trinitate*, III, 4.

¹⁰⁸ Ilario, *De Trinitate*, IV, 40.

¹⁰⁹ Il latino agostiniano ha una forza intraducibile: “In illa summa Trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una. Et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia” (Agostino, *De Trinitate*, VI, 10, 12).

¹¹⁰ Agostino, *De Trinitate*, IX, 5, 8.

¹¹¹ Bonaventura, *In Sent.* I, d. 19, p. I, q. 4.

che conseguenza della unicità di sostanza che esiste tra loro, allo stesso modo che la *perichoresis* esistente tra la natura umana e la natura divina di Cristo è conseguenza dell'unità dell'unico e medesimo Cristo¹¹².

Questa mutua inabitazione ha luogo in tutti gli aspetti secondo i quali si possono considerare le Persone divine; ha luogo sia se le si considera nella loro essenza –l'unica essenza divina, che è un infinito atto di conoscenza e di amore–, sia se si considera nelle loro processioni o nelle loro relazioni. Tommaso ha formulato nitidamente questa verità assumendo come filo conduttore l'unità tra il Padre e il Figlio:

“Nel Padre e nel Figlio si devono considerare tre cose, cioè l'essenza, la relazione e l'origine; e secondo ognuna di esse, il Figlio è nel Padre e viceversa. Il Padre è nel Figlio secondo l'essenza, perché il Padre è la sua essenza, e senza trasmutarsi comunica questa sua essenza al Figlio (...) Anche se con le relazioni è chiaro che uno degli opposti relativi è concettualmente nell'altro (...) Così pure secondo l'origine è evidente che la processione del verbo intelligibile non è un'operazione che passa all'esterno, ma resta nell'intelletto che la esprime. Ed anche ciò che è espresso col verbo è contenuto in esso. E le stesse ragioni valgono per lo Spirito Santo”¹¹³.

La dottrina della *circuminsessio* è insegnata esplicitamente dal Concilio di Firenze, che la presenta come espressione dell'unità della Trinità:

“Queste tre Persone sono un solo Dio e non tre dèi: perché le tre hanno una medesima natura, un'unica essenza, un'unica natura, un'unica divinità, un'unica immensità, un'unica eternità (...) A causa della loro unità, il Padre è tutto nel Figlio e tutto nello Spirito Santo; il Figlio è tutto nel Padre e tutto nello Spirito Santo; e lo Spirito Santo è tutto nel Padre e nel Figlio”¹¹⁴.

L'unico Dio è le tre Persone e, al tempo stesso, ciascuna delle Persone è pienamente Dio. Per così dire, non c'è più divinità nelle tre Persone che in una sola, dato che non esiste perfezione in una che non sia anche nell'altra. L'unica differenza è nel fatto che una Persona non è l'altra; ma questa differenza si trova esclusivamente nell'opposizione di relazione, non nell'essenza o sostanza.

Importanza della perichóresis in teologia trinitaria

L'affermazione della mutua inabitazione delle Persone divine appartiene alla fede della Chiesa. È chiaramente presente nella Sacra Scrittura, è insegnata tra altri dal Concilio XI di Toledo¹¹⁵, il IV del Laterano¹¹⁶ e il Concilio di Firenze¹¹⁷.

Il ragionamento teologico porta senza alcun dubbio alla stessa affermazione: se le Persone sono la stessa essenza divina –tutta l'essenza divina–, è necessario che le une siano nelle altre, dato che si distinguono tra loro solamente per la relazione di opposizione, la quale non introduce nessuna divisione nella sostanza. I Tre *posseggono* la stessa sostanza in maniera indivisa. La *perichóresis* è solamente espressione dell'unità di sostanza in Dio.

¹¹² Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 185-186.

¹¹³ Tommaso d'Aquino, STh q. 42, a. 5, in c.

¹¹⁴ Concilio di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1331.

¹¹⁵ La formulazione del Concilio di Toledo possiede una grande perfezione: “La Santa Trinità si è degnata rivelarci questo in modo così evidente, che persino nei nomi per i quali ha voluto che ciascuna delle Persone fosse riconosciuta particolarmente, non permette che si comprenda l'una senza l'altra: il Padre, infatti, non può essere conosciuto senza il Figlio, né il Figlio si trova senza il Padre” (Conc. XI di Toledo (7.XI.675), *Symbolum*, DS 532).

¹¹⁶ Cfr. Concilio IV del Laterano (11-30.XI.1215), *Definitio contra Albigenses et Catharos*, DS 800 e 804.

¹¹⁷ Cfr. Conc. di Firenze, Bolla *Cantate Domino* (4.II.1442), DS 1330.

La *perichóresis* dimostra, inoltre, l'infinita perfezione della generazione e della processione in Dio. Il Padre dona al Figlio, nel generarlo, la propria sostanza con tanta perfezione che il Figlio possiede la stessa sostanza del Padre con identità numerica. Lo stesso avviene con la processione dello Spirito.

Se si negasse la *perichóresis*, sarebbe impossibile affermare seriamente l'unità dell'essenza divina. Si potrebbe solamente sostenerne –al massimo– l'uguaglianza generica. Ma tale uguaglianza generica non è possibile in Dio e non è sufficiente per credere coerentemente nel mistero della Trinità. Tommaso ne era ben cosciente. Per questa ragione si rifiuta di parlare in Dio di una esistenza assoluta e di tre relative. Questo modo di parlare gli sembra incompatibile con la radicalità con la quale è necessario assumere la *perichóresis* divina. Dato che c'è una sola essenza –e in Dio essenza e atto si identificano–, c'è solamente un'esistenza.

Come è stato già ripetuto in numerose occasioni, i teologi latini sono soliti partire dall'unità della sostanza o essenza divina e da qui proseguono il loro studio delle Persone. La *perichóresis* è trattata alla fine di questo lungo cammino come una conseguenza dell'unità di sostanza. Nella strutturazione greca della teologia trinitaria, la *perichóresis* è ancora più importante, dato che i greci non sono soliti partire dall'unità di essenza o sostanza, ma dalla triplice realtà personale: il Padre, principio senza principio, dona al Figlio e allo Spirito Santo la sua stessa sostanza. Ne deriva il fatto che trattano la *perichóresis* non solo come conseguenza necessaria dell'unità di sostanza già esplicitamente affermata all'inizio, ma come uno dei cammini più praticabili per affermare tale unità di sostanza. Il cammino si percorre, quindi, in senso inverso: si afferma anzitutto la *perichóresis* –i testi della Scrittura sono sufficientemente espliciti– e da qui si passa all'affermazione dell'unità di essenza divina¹¹⁸.

La *circuminsessio* è una espressione della unicità della sostanza divina. È, per così dire, il suo inseparabile splendore. Ne consegue che, in una ordinata concettualizzazione, non deve essere considerata in dipendenza dalla immensità divina, ma dalla unità di sostanza. Secondo il discorso umano, la mutua immanenza delle Persone non ha luogo per il fatto che la sostanza divina è infinita, ma per il fatto che le tre Persone posseggono la medesima sostanza¹¹⁹.

Il concetto di *perichóresis* è fondamentale in teologia, perché con esso si facilita il significato congiunto di unità e diversità. Una unità che ha luogo senza mescolanza e senza confusione. Queste caratteristiche resero specialmente utile il suo uso in cristologia. Da qui si trasferì in campo trinitario, dove risulta di primaria importanza per esprimere il mistero dell'unità e trinità divine. Le Persone sono un unico e medesimo Dio, inabitanti le une nelle altre, ma senza che tra loro esista mescolanza né confusione.

La dottrina della *perichóresis* ha molto da dire anche nell'ambito antropologico –nella realizzazione dialogica di ciò che è umano– e nell'ambito ecclesiologico. Non per niente l'uomo è immagine di Dio e la Chiesa icona della Trinità. Fu Nostro Signore stesso ad orientare i nostri occhi verso questa misteriosa relazione tra l'unità trinitaria e l'unità dei

¹¹⁸ M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 42 in Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica*, II, Madrid 1953, 374-385.

¹¹⁹ Cfr. A. Chollet, *Circuminsession*, DTC 2, 2531-2532.

cristiani: Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato (Gv 17, 21).