

## Capitolo 26. Le Persone divine nella storia della salvezza

La teologia delle missioni abbraccia un ampio spettro di questioni, tutte connesse con la comunicazione di Dio agli uomini, perché è attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito che la Trinità Beatissima si comunica –si autodona– agli uomini con una donazione personale.

Nell'Antico Testamento Dio si è rivelato come un essere personale. Invece, non ha mai detto di se stesso che, essendo uno, è una *comunione di persone*. Questa rivelazione avvenne attraverso le missioni: sappiamo che Dio non è solitario, ma che ha un Figlio, perché Gesù ci ha rivelato la sua filiazione divina; sappiamo che c'è in Dio uno Spirito, che è Dono e Amore, perché ce lo ha rivelato il Figlio, e lo stesso Spirito ha rivelato la sua presenza proprio nella sua missione. Le missioni divine sono state l'itinerario scelto da Dio per rivelare il mistero della sua intimità.

Seguendo questo itinerario, la riflessione teologica si è mossa di solito dalle missioni verso la Trinità immanente. Così fecero, tra altri, Basilio e Agostino. Basilio, p.e. sostenne la perfetta divinità dello Spirito Santo basandosi sulla sua opera santificatrice<sup>1</sup>; nel *De Trinitate*, Agostino affrontò le questioni speculative della Trinità partendo dalla considerazione delle missioni<sup>2</sup>.

Il tema delle missioni è dunque fondamentale nello studio del mistero trinitario. Ma è anche un argomento di importanza principale in molti altri trattati teologici. Qualsiasi aspetto si voglia studiare della comunicazione di Dio agli uomini rimanda necessariamente alla teologia delle missioni divine. Nostro Signore ha personalmente richiamato l'attenzione sul nesso indissolubile che esiste tra la sua missione trinitaria e la missione degli apostoli: *Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi* (Gv 20, 21). Il Concilio Vaticano II ha messo in risalto che la Chiesa scaturisce dalla Trinità e, più concretamente, dalle missioni trinitarie<sup>3</sup>; in questo contesto, Giovanni Paolo II ha sottolineato che la missione del Popolo di Dio è una conseguenza ulteriore –come un prolungamento– delle missioni divine<sup>4</sup>. Di conseguenza, l'ecclesiologia rimanda incessantemente alle missioni divine.

Occorre insistere sull'importanza teologica di questo argomento. La comunicazione personale che Dio fa agli uomini si realizza sempre per mezzo delle missioni divine, poiché Dio non solo fa doni agli uomini, ma dona Sé stesso nella sua realtà personale. Tutta l'antropologia teologica rinvia, quindi, alla teologia delle missioni, perché la divinizzazione dell'uomo si realizza mediante la inabitazione dello Spirito Santo, che ci rende figli di Dio nel Figlio. Anzi, nel suo nucleo essenziale, il cielo non è altro che l'inabitazione della Trinità nell'anima che giunge a pienezza mediante la chiara visione nella gloria. Come si afferma nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, "il fine ultimo dell'intera Economia divina è che tutte le creature entrino nell'unità perfetta della Beata Trinità (Gv

---

<sup>1</sup> Cfr. Basilio, *Sobre el Espiritu Santo*, 26 e 32.

<sup>2</sup> Cfr. Agostino, *De Trinitate*, libri II e IV.

<sup>3</sup> Cfr. Conc. Vaticano II, spec. Cost. *Lumen Gentium* (21.XI.1964), 2-4.

<sup>4</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Redemptoris missio* (7.XII.1990) nn.4-11; 21-30.

17, 21-23)<sup>5</sup>. Questo entrare nell'intimità divina non è altro che l'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto.

In questa luce appare in tutta la sua armonia e coerenza il piano divino della creazione e della salvezza: l'amore creatore scaturisce dal mistero trinitario di Dio – mistero di eterna e intimissima comunicazione personale–, si dispiega nell'opera della creazione, raggiunge il suo punto culminante nella missione congiunta del Figlio e dello Spirito, e si prolunga nella missione della Chiesa fino a che la creatura sia entrata definitivamente nell'unità perfetta della Beata Trinità, assolutamente immersa nella vitale corrente trinitaria di amore.

Come è logico, in queste pagine ci occuperemo delle missioni considerandole esclusivamente nella loro dimensione trinitaria, riservando gli altri aspetti per i trattati in cui si suole studiarli abitualmente.

### *L'esistenza di missioni divine in Dio*

La Sacra Scrittura afferma esplicitamente la missione del Figlio, usando frequentemente i verbi *dare* o *mandare*. Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare (édoken) il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato (apésteilen) il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui (Gv 3, 16-17). Cfr. p.e. Gv 5, 23. 36. 38; Gal 4, 4-5.

Lo stesso avviene con la missione dello Spirito Santo. Si usano pure i verbi *dare* o *mandare* per descriverla: Io pregherò il Padre ed egli vi darà (dosei) un altro Consolatore....(Gv 14, 16). Lo Spirito Santo che il Padre manderà (pémpsei) nel mio nome...(Gv 14, 26). Cfr. p.e. Lc 24, 49; Gv 15, 26.

Le missioni divine si collocano nel contesto della manifestazione feconda di Dio, che è Amore (cfr. 1 Gv 4, 16). Le missioni avvengono per liberissimo e munifico disegno divino; in quanto provenienti dal Dio-Amore, le missioni implicano sempre il carattere di donazione gratuita. Ciò è contenuto espressamente nei testi appena citati: l'invio del Figlio è una donazione che il Padre fa agli uomini (cfr. Gv 3, 16-17; Gal 4, 5). Lo stesso avviene con la missione dello Spirito Santo: è mandato come dono (cfr. Gv 14, 17. 26; Rm 5, 5).

Le missioni trinitarie non solo implicano l'invio di una Persona ad una persona creata, ma, istituendo un nuovo modo di presenza, implicano anche una trasformazione nella persona umana che riceve questa grazia: le Persone inviate le comunicano qualcosa della loro caratteristica personale. Ciò si può dimostrare con speciale chiarezza nella filiazione divina, nella quale Cristo comunica qualcosa della sua filiazione eterna, cioè ci fa partecipare ad essa in maniera misteriosa, secondo la dichiarazione di Rm 5, 8: *avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbá, Padre!"*. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio (Rm 8, 15-16).

Questo significa che Cristo fa partecipare i suoi fedeli a ciò che gli è proprio e personale: la sua filiazione al Padre. Così, attraverso la missione del Figlio, Dio amplia la sua paternità al di là delle relazioni trinitarie fino ad abbracciare tutti coloro che accolgono Gesù Cristo (cfr. Gv 1, 12). Perciò la famosa affermazione che siamo figli di Dio nel Figlio per lo Spirito

---

<sup>5</sup> CCC, n. 260.

si può formulare in questo altro modo: la paternità del Padre su di noi si realizza in modo nuovo ed ineffabilmente intimo mediante la missione del Figlio, “così che, siccome siamo *filii Dei in Filio*, si può definire a se stesso Dio come *Pater noster in Filio per Spiritum Sanctum*”<sup>6</sup>.

### *La nozione di missione e la sua comprensione analogica*

I testi della Scrittura sono, come è ovvio, il punto di riferimento più importante quando si parla delle missioni in Dio. Essi rappresentano non solo quanto sappiamo circa l'esistenza di missioni in Dio, ma anche quanto sappiamo circa la loro natura. La nozione di missione che hanno elaborato i teologi non è che un elenco delle caratteristiche che si manifestano nel realizzarsi delle missioni secondo la loro descrizione da parte dei testi della Scrittura.

Seguendo questi testi, si è soliti fissare i seguenti tratti delle missioni trinitarie:

a) La Sacra Scrittura, parlando dell'invio del Figlio e dello Spirito, afferma del Padre solamente che *viene* agli uomini (Gv 14, 23), ma non afferma mai che il Padre è mandato. Egli è colui che invia il Figlio e lo Spirito Santo.

b) Ne consegue che la missione di una Persona divina si intende dipendente dalla sua processione da un'altra Persona. La Persona inviata deve procedere dalla Persona che invia. Cioè, la missione implica origine dell'inviato rispetto a colui che invia.

c) Mediante questo invio, la Persona inviata si trova presente nella creatura razionale in un modo nuovo. Infatti, si sta parlando di missioni reali. L'Incarnazione è reale: *il Verbo si fece carne* (Gv 1, 14) veramente; lo Spirito è stato inviato veramente a Pentecoste. Questo invio non può essere reale, se non implica un cambiamento reale nella presenza della Persona inviata in colui al quale è stata inviata. Scrive Tommaso d'Aquino:

“Il concetto di missione include due elementi: il primo dei quali è il rapporto tra inviato e mandante; il secondo è il rapporto tra l'inviato e la sua destinazione (...) Ciò posto, ad una Persona divina può convenire la missione, in quanto missione da un lato importa origine dal mittente e dall'altro un nuovo modo di essere in qualche luogo”<sup>7</sup>.

d) Parlando delle missioni divine è necessario tenere presente quanto si è già detto circa l'uguaglianza delle Persone divine tra loro e la loro *circuminsessio*.

Per questa ragione, la missione di una Persona divina non si può concepire né come un mandato né come un consiglio da parte della Persona inviante. La missione non può scaturire dalla superiorità di una Persona su un'altra, ma solamente dalla relazione di origine<sup>8</sup>.

Come accade in tutto ciò che concerne Dio, è necessario concepire le missioni divine in modo analogo alle missioni note nella convivenza umana, e che costituiscono il punto di partenza per stabilire l'analogia. Pertanto, si deve escludere dal suo concetto tutto ciò che

---

<sup>6</sup> S. Cipriani, *Cristo revelador del Padre y emisor del Espiritu en San Pablo* “Estudios Trinitarios” 5 (1972) 334. Cfr. N. Silanes, *Misión, misiones* in X. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 880.

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 43, a. 1, in c.

<sup>8</sup> “In Dio, la missione importa soltanto dipendenza di origine, la quale, come si è detto, comporta l'uguaglianza tra le Persone”. Cfr. Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 43, a. 1, ad 1. Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad*, Madrid 1960, 448.

include qualche imperfezione. Le missioni, quindi, non sono un invio come si invia un servo o un ambasciatore. A differenza delle missioni umane –per esempio, la missione di un ambasciatore–, la missione divina non implica allontanamento dell’inviato rispetto a colui che lo invia; neppure implica subordinazione rispetto a colui che lo manda. Non indica altro che origine. Tommaso usa una comparazione che ci introduce nella stretta relazione esistente tra le missioni e le processioni:

“Il fatto che uno è inviato rivela che l’inviato procede in qualche modo da chi lo invia, o per il comando (...) o anche per semplice origine, come i fiori i quali si dicono emessi dalla pianta”<sup>9</sup>.

L’immagine usata da Tommaso è veramente felice. Nelle missioni visibili si manifesta la realtà della provenienza interna in Dio; in esse fiorisce il mistero trinitario come il fiore spunta dall’albero.

A causa della perfezione infinita delle Persone divine, la missione si deve concepire senza che in essa si dia alcun mutamento nella persona inviata. Già si è detto che non cessa di essere in colui che invia; e nemmeno comincia ad esistere in colui al quale è inviato. Le tre Persone sono dappertutto. Per questo motivo si precisa che la Persona inviata riceve unicamente un *nuovo modo* di essere in Colui al quale è inviata.

Questo nuovo modo di presenza non implica un cambiamento reale nella Persona inviata. Il cambiamento reale si produce in colui che riceve la missione. Per questa missione, la creatura razionale, che già era legata essenzialmente a Dio per la presenza di immensità, gli resta legata in quanto trino, con un nuovo modo di relazione. È la creatura quella che sperimenta una mutazione reale. In altre parole: le missioni scaturiscono dalla vita divina nella quale i tre sono ugualmente eterni, infiniti, immensi; scaturiscono dal disegno del Dio Trino ed Uno di comunicare l’infinita ricchezza della sua vita personale alla creatura razionale, ed è la creatura razionale quella che è introdotta realmente nell’intima vita della Trinità. Questo è il cambiamento reale che sperimenta.

A causa della *circuminsessio*, la missione di una Persona divina –che implica un nuovo modo di presenza– comporta la presenza delle altre due. Il Padre invia il Figlio e lo Spirito Santo, ma nell’inviarli si fa insieme presente con essi. Per questa ragione si possono descrivere le missioni come la presenza operante del Padre, del Figlio e del loro Spirito nel mondo degli uomini<sup>10</sup>. Anche se solamente il Figlio e lo Spirito possono essere inviati, è tutta la Trinità che si comunica a noi attraverso le missioni.

A partire da M. J. Scheeben si è soliti far notare che la missione di una Persona divina implica due elementi: il *dono attivo* di se stessa e il *dono passivo*, cioè la sua donazione da parte di un’altra Persona<sup>11</sup>. Entrambi gli elementi sono inseparabili: il Padre dona il suo Unigenito per la salvezza del mondo (cfr. Gv 3, 16) e il dono che il Padre fa dell’Unigenito viene accompagnato dal dono personale che l’Unigenito fa di se stesso. Lo stesso avviene con lo Spirito, che, essendo dono essenziale, è inviato come dono dal Padre e questo invio comporta che lo stesso Spirito si doni a noi come dono. Il termine della missione, si è detto, è un *nuovo modo* di presenza. Stiamo parlando di una presenza delle Persone divine in quanto distinte. Anche se la creazione del mondo e la sua conservazione implicano già una

<sup>9</sup> Tommaso d’Aquino, STh I, q. 43, a. 1, in c.

<sup>10</sup> Cfr. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l’histoire*, Paris 1974, 434.

<sup>11</sup> Cfr. M. J. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, § 27, Barcelona 1960, 160-166

presenza di Dio, questa presenza non si può concepire come risultato di una missione trinitaria. La missione comporta la relazione personale tra Dio e gli uomini, relazione che, per il fatto di essere personale, non può esistere che tra le Persone divine e le persone create.

### *Processione eterna e missione temporale*

Si è già affermato che esiste una relazione indissolubile tra processione eterna e missione temporale. La missione, in certo modo, è la continuazione nel mondo creato dei processi intradivini<sup>12</sup>. Lo ha messo in rilievo Agostino sostenendo a partire dalle missioni divine la distinzione tra Padre e Figlio e Spirito Santo<sup>13</sup>

“Dunque come il Padre ha generato, il Figlio è stato generato, così il Padre ha mandato, il Figlio è stato mandato. Ma Colui che ha mandato e Colui che è stato mandato sono una cosa sola, perché il Padre e il Figlio sono una cosa sola. Così pure lo Spirito Santo è una cosa sola con essi, perché i Tre sono una cosa sola. Come infatti per il Figlio nascere è essere dal Padre, così per il Figlio essere mandato è essere conosciuto nella sua origine dal Padre. Alla stessa maniera come per lo Spirito Santo essere il dono di Dio è procedere dal Padre, così per lui essere mandato è venir conosciuto nella sua processione dal Padre, e non possiamo dire che lo Spirito Santo non proceda anche dal Figlio. Non per nulla infatti il medesimo Spirito Santo è detto Spirito del Padre e del Figlio. Né vedo che altro abbia voluto dire Cristo quando, soffiando sul volto dei discepoli ha dichiarato: *Ricevete lo Spirito Santo* (Gv 20,22), perché quel soffio corporeo, che procede dal corpo con una sensazione di contatto fisico non era la sostanza dello Spirito Santo, ma la rappresentazione, attraverso un simbolo adatto, che lo Spirito Santo non procede solo dal Padre, ma anche dal Figlio”<sup>14</sup>.

Testo bellissimo e di grande densità teologica. Tutto l'essere del Figlio consiste in *essere dal Padre*.

Il Figlio è totalmente ed esclusivamente relazione filiale al Padre. Tale relazione filiale si mostra nella missione del Figlio a tal punto che tale missione non è altro che lasciarsi conoscere –*cognosci*– come procedente dal Padre. Si comprende che è il Figlio colui che si incarna, dato che la sua missione visibile ha come fine di unirci con lui per convertirci, mediante questa unione, *in figli di Dio*. Nella nostra filiazione adottiva –scopo della missione del Verbo– si può riconoscere la sua processione eterna. La missione del Figlio è, quindi, la visibilità –far conoscere nel tempo in tutta la sua operatività– la sua provenienza eterna come Verbo del Padre. Non si può sottolineare con più vigore il legame esistente fra Trinità immanente e Trinità economica.

La profondità con la quale Agostino sviluppa la teologia delle missioni incide potentemente sulla questione del *Filioque*. Nel passo citato, il *Filioque* non dipende dalla considerazione della unicità dell'essenza divina, né dall'assioma della opposizione di relazione. L'affermazione che lo Spirito procede dal Figlio fluisce naturalmente dalla considerazione che, la sera di Pasqua, Gesù dona lo Spirito agli Apostoli. La donazione dello Spirito mediante gesti visibili è “visibilità” del fatto che lo Spirito procede eternamente dal Figlio. Negare che lo Spirito procede dal Figlio comporterebbe

---

<sup>12</sup> Cfr. M. Schmaus, *Teología Dogmática I, La Trinidad*, cit., 398.

<sup>13</sup> Questo è praticamente l'inizio del *De Trinitate*: Cfr. Agostino, *De Trinitate*, I, 4, 7.

<sup>14</sup> Agostino, *De Trinitate*, IV, 20, 29.

necessariamente l'impoverimento della teologia delle missioni in quanto "visibilità" della processione eterna. Infatti, è chiaro che il Figlio invia e dona lo Spirito.

Questa relazione così stretta tra processione e missione è basata, d'altra parte, sul fatto che le missioni sono la più alta comunicazione possibile della vita intratrinitaria alla creatura razionale. Ne consegue l'affermazione che nella missione si manifesta ciò che è proprio di ciascuna Persona. Infatti, la missione di una Persona divina è la comunicazione più intima che questa Persona può fare di Se stessa alla creatura razionale:

"Tutta l'Economia divina è l'opera comune delle tre Persone divine. Infatti, la Trinità, come ha una sola e medesima natura, così ha una sola e medesima operazione (...) Le missioni divine dell'Incarnazione del Figlio e del dono dello Spirito Santo sono quelle che particolarmente manifestano le proprietà delle Persone divine (...) Tutta l'Economia divina, opera comune e insieme personale, fa conoscere tanto la proprietà delle Persone divine, quanto la loro unica natura. Parimenti, tutta la vita cristiana è comunione con ognuna delle Persone divine, senza in alcun modo separarle. Chi rende gloria al Padre lo fa per il Figlio nello Spirito Santo; chi segue Cristo lo fa perché il Padre lo attira (cfr. Gv 6, 44) e perché lo Spirito lo guida (cfr. Rm 8, 14)"<sup>15</sup>.

La nozione di missione è, quindi, una nozione *personale* per molte ragioni. Non si applica che ad una Persona divina in quanto donata o inviata, cioè si riserva per la donazione stessa di Dio, non per *i doni* di Dio. Solamente una Persona può essere inviata. Questa Persona è inviata per la sua relazione personale con la Persona che invia. Infine la Persona è inviata alla creatura razionale per stabilire con essa una relazione di presenza in quanto Persona distinta dalle altre due. Ne deriva l'esattezza dell'osservazione di Scheeben: la missione è una doppia donazione: donazione da parte di chi invia e donazione da parte dell'inviato.

E dato che questa donazione implica una trasformazione reale in colui che ne è destinatario, ciò che caratterizza la missione è il fatto che stabilisce una misteriosa relazione della persona umana con la Persona divina in quanto distinta dalle altre due, anche se intimamente unita ad esse per la *circuminsessio*<sup>16</sup>.

La missione, quindi, è temporale, ma rinvia sempre al suo fondamento eterno. È temporale, perché la missione comporta una nuova presenza in colui al quale è inviata; rinvia sempre alla processione eterna, perché le missioni sono il prolungamento temporale delle processioni eterne.

"Missione non solo implica derivazione da un principio, ma stabilisce anche un termine temporale di tale processione. Quindi il termine missione è soltanto temporale. O [possiamo dire che] missione include la processione eterna e le aggiunge qualcos'altro, cioè l'effetto temporale: perché la relazione della Persona divina al suo principio non può essere che dall'eternità. Quindi la processione può chiamarsi doppia, cioè eterna e temporale: non perché si raddoppi la relazione al principio, ma il raddoppiamento avviene nel termine che è insieme temporale ed eterno"<sup>17</sup>.

Queste frasi di Tommaso, nelle quali sottolinea la strettissima ed indissolubile relazione tra la processione eterna e la missione temporale, giustificano il fatto che si consideri le missioni come il *prolungamento* delle processioni eterne nella creatura razionale<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> CCC, nn. 258-259.

<sup>16</sup> Cfr. J. H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique*, Paris 1986, 232.

<sup>17</sup> Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 43, a. 2, ad 3.

<sup>18</sup> Cfr. N. Silanes, *Misión, misiones* in X. Pikaza (ed.), *El Dios cristiano*, cit., 885.

## *Missione visibile e missione invisibile*

Le missioni si dividono in missioni visibili e invisibili. Le missioni sono visibili quando la comunicazione della Persona inviata è accompagnata da un segno sensibile, anche se il suo significato è chiaro solamente per il credente. Si chiamano missioni visibili l'incarnazione del Verbo e la discesa dello Spirito Santo il giorno di Pentecoste. In entrambi i casi, le missioni furono accompagnate da segni visibili. La missione si chiama invisibile quando ha luogo senza alcun segno esteriore. Ciò accade, p.e., con l'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima del giusto.

Nella Sacra Scrittura si parla esplicitamente dell'invio del Figlio nel mondo e dell'invio dello Spirito Santo. Si tratta di missioni visibili. Si parla anche chiaramente di missioni invisibili, p.e. dell'invio dello Spirito Santo nell'anima. La missione invisibile dello Spirito appare frequentemente in relazione con la nostra adozione a figli: *Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio (...) per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli. E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbá, Padre!* (Gal 4, 4-6); *La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci è stato dato* (Rm 5, 5); *Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi* (1 Cor 3, 16-17).

Le missioni –sia le visibili che le invisibili– hanno come fine la santificazione degli uomini; le prime manifestano al mondo le Persone inviate; le seconde implicano la loro donazione a quelli che le ricevono. La missione invisibile –p.e., l'inabitazione dello Spirito Santo– eleva l'uomo al di sopra di tutto il creato e lo introduce nell'intimità trinitaria.

*“L'anima mediante la grazia diviene conforme a Dio. Quindi perché [si possa dire che] una Persona divina è inviata mediante la grazia ad una creatura, è necessario che quest'ultima per qualche dono di grazia diventi simile alla Persona divina inviata. Ora, poiché lo Spirito Santo è Amore, mediante il dono della carità l'anima diventa simile a lui: quindi in vista del dono della carità si ha la missione dello Spirito Santo. Invece il Figlio è Verbo, ma non un verbo qualunque, bensì il Verbo che spira l'Amore (...) Quindi il Figlio non è inviato per un perfezionamento qualsiasi dell'intelletto: ma solo per quell'insegnamento da cui prorompe l'amore”<sup>19</sup>.*

Il fine delle missioni divine è l'abbraccio di amore tra l'uomo e le tre Persone divine. Il Padre invia il suo Figlio e il suo Spirito al cuore dell'uomo, affinché l'uomo abbia relazione diretta con essi come Persone distinte in una relazione che scaturisce dall'amore, secondo il detto del Signore: *Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui* (Gv 14, 23). Si tratta di una esperienza di Dio che si realizza dapprima nella notte della fede e poi nella chiara visione nella gloria. La vita mistica è come una oscura esperienza di questa presenza.

In questa luce si comprende l'importanza del fatto che le missioni sono continuazione delle processioni trinitarie. Infatti, mediante le missioni, le Persone si comunicano all'uomo in ciò che hanno di più proprio e distintivo: la loro distinzione personale in

---

<sup>19</sup> Tommaso d'Aquino, STh I, q. 43, a. 5, ad 1, 2.

ragione della loro origine. Solo così l'uomo può essere pienamente introdotto nell'abisso vitale dell'intimità divina.

## Capitolo 27. L'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto

Lo studio dell'inabitazione della Trinità nell'anima corona lo studio delle missioni divine, perché l'inabitazione costituisce il termine delle missioni. Il Verbo è stato inviato nel mondo per unire a sé tutta l'umanità; lo Spirito Santo è inviato nei nostri cuori per unirci con Cristo e così con tutta la Trinità. L'inabitazione, infatti, non è altro che la comunione dell'uomo con le tre Persone divine, una comunione che equivale ad una mutua relazione di presenza<sup>20</sup>. Questa comunione è la ragione d'essere dell'opera della creazione e della redenzione; è anche la ragione d'essere dell'uomo<sup>21</sup>.

L'inabitazione trinitaria è una relazione di presenza fra le tre Persone divine e l'uomo in un dialogo di conoscenza e di amore per il quale Dio abita nell'uomo o, detto con maggior precisione, l'uomo è posseduto da Dio a tal punto che Dio lo fa abitare in Sé stesso. La presenza d'inabitazione è una relazione che, come ogni relazione, implica non solo due termini che si pongono in relazione tra di loro –le Persone divine e l'uomo– ma anche il fondamento o la ragione per la quale tali termini si mettono in relazione.

L'inabitazione della Trinità si studia in due momenti diversi: nel trattato su Dio e proprio a questo punto. Lo studio si inquadra allora nella prospettiva delle missioni divine<sup>22</sup>. Si studia anche nell'antropologia soprannaturale, poiché inabitazione e grazia risultano indissolubilmente collegate<sup>23</sup>.

Ci troviamo di fronte ad uno dei temi teologici essenziali. Come è stato giustamente scritto, "l'inabitazione trinitaria è principio, fonte e meta dell'azione salvifica di Dio come anticipazione della beatitudine. Perciò possiamo affermare che appartiene alla parte centrale della teologia, della vita delle anime e della Chiesa"<sup>24</sup>.

### *La realtà dell'inabitazione*

L'inabitazione della Trinità nell'anima è affermata chiaramente e abbondantemente nella Sacra Scrittura. *Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui* (Gv 14, 23). In parecchi passi si parla dello Spirito Santo come inviato o donato ai discepoli (cfr. Gv 15, 26; 16, 7; Gal 4, 6; Rm 5, 5; 1 Cor 3, 16-17). Lo Spirito che ha risuscitato Gesù dai morti abita nei cristiani (cfr. Rm 8, 11). La carità è un dono dello Spirito, che grida nei nostri cuori: *Abbá, Padre* (cfr. Rm 8, 15).

---

<sup>20</sup> Non si deve confondere l'inabitazione con le missioni. Le missioni implicano origine rispetto al mittente. Solamente il Figlio e lo Spirito Santo possono essere inviati. L'inabitazione si riferisce alle tre Persone divine, anche al Padre. Tuttavia si suole porre l'inabitazione a coronamento delle missioni, perché l'inabitazione dipende strettamente dalla missione dello Spirito nell'anima.

<sup>21</sup> Cfr. Conc. Vat. II. *Const. Gaudium et spes* (7.XII.1965), n. 19.

<sup>22</sup> Cfr. p.e. Tommaso d'Aquino, *STh I*, q. 43, a. 3.

<sup>23</sup> Cfr. p.e. S. Gonzalez, *De gratia*, in *Sacrae Theologiae Summae*, III, Madrid 1953, 603-613.

<sup>24</sup> E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in X. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano (Diccionario Teológico)*, Salamanca 1992, 692.

Il Nuovo Testamento chiama i cristiani –e più concretamente, il corpo dei cristiani– templi dello Spirito Santo. In essi abita Dio in modo analogo a come abitava nel tempio di Gerusalemme (cfr. p.e., 1 Cor 3, 16-17; 6, 19; 2 Cor, 6, 16). La rivelazione esplicita della presenza della Trinità nell'anima, come è ovvio, appartiene esclusivamente al Nuovo Testamento, perché solo qui si rivela il mistero della Santissima Trinità. Tuttavia questa rivelazione è preceduta da una lunga tradizione veterotestamentaria circa la vicinanza di Dio, specialmente al popolo di Dio. Questa presenza non è altro che una relazione personale di conoscenza e di amore paterno, che si rivela, p.e. nella conversazione di Dio con i patriarchi (cfr. Gn 17, 1-2; 18, 17); sul Sinai (cfr. Es 19, 5-8; Lv 11, 44-45); nel parlare con Mosé faccia a faccia come parla un uomo con il suo amico (cfr. Es 33-34). La presenza di Yahvé accompagna il popolo e si manifesta in modo speciale nella tenda del convegno (cfr. Es 49, 34-38) e nel tempio consacrato da Salomone (cfr. 1 Re 8, 10-13). Il Messia si chiamerà Emmanuele, Dio con noi, perché su di lui si poserà lo spirito di Yahvé (cfr. Is 7, 14). Camminare alla presenza di Yahvé è la maggior gioia dell'ebreo devoto.

Secondo l'Antico Testamento, Dio è presente su tutta la terra. È nell'alto dei cieli e nell'abisso (Cfr. Sal 139, 4-12). A questa presenza di immensità chiaramente affermata, si aggiunge la presenza di Dio in mezzo al suo popolo ed ai santi con i quali mantiene un dialogo personale.

Questa presenza speciale di Yahvé si manifesta, p.e., nell'attività carismatica di uomini specialmente eletti ai quali Yahvé invia il suo spirito. I Giudici possiedono una forza speciale per salvare il popolo perché hanno lo spirito di Dio (cfr. Gdc 3, 10; 6, 34-35; 11, 29); lo spirito che Mosé possiede gli dona le forze per guidare il popolo attraverso il deserto (Es 18, 22-25). Lo spirito di Dio può cambiare i cuori di pietra, convertendoli in cuori di carne (cfr. Ez 36, 25-28).

Lo Spirito di Jahvé scende sulla Vergine nell'Annunciazione (cfr. Lc 1, 35). Si tratta dello stesso Spirito che unge Gesù come Messia (cfr. Lc 4, 21). Il Messia è il portatore dello spirito di Yahvé (cfr. Mc 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Lc 3, 21-22). Lo Spirito scende a Pentecoste sugli apostoli e trasforma i loro cuori (cfr. At 2, 1-21).

In questo contesto di vicinanza divina si devono leggere i numerosi passi del Nuovo Testamento che parlano della presenza dello Spirito nel cuore dei cristiani. Le affermazioni bibliche sulla presenza di Dio convergono nell'inabitazione trinitaria come nella sua espressione più piena.

Sono iniziate con l'affermazione della vicinanza di Yahvé al mondo e della sua conversazione amichevole con Adamo nel Paradiso per continuare poi a caratterizzarsi in un movimento ascendente –ogni volta più intimo e personale– negli interventi di Yahvé nell'Alleanza. Questa presenza di Dio nell'uomo culmina nel suo Figlio, il quale è la tenda da campo –il tabernacolo– che Dio ha posto per abitare tra gli uomini (cfr. Gv 1, 14). In questo movimento ascendente, lo Spirito appare come il principio generatore della vita interiore: prima in Cristo, nel quale si trova in pienezza, poi nella Chiesa alla quale è inviato come santificatore ed infine nei cuori dei cristiani (cfr. 2 Cor 13, 13)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Cfr. R. Moretti, *Inhabitation*, DSp VII/2, 1744-1745.

La dottrina patristica sull'inabitazione trova le sue formulazioni più appropriate nel trattare la *divinizzazione* del cristiano per opera dello Spirito Santo. Ne dà bella testimonianza Basilio<sup>26</sup>.

L'insegnamento dei Padri si può riassumere in tre affermazioni fondamentali:

- a) Dio inabita propriamente nell'anima dei giusti;
- b) Le tre Persone divine sono presenti nell'anima;
- c) Questa presenza è opera dello Spirito Santo.

Ecco come lo formula Agostino:

"L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi. Per questo motivo, lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio. Tale Dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?"<sup>27</sup>.

Anche se la dottrina dell'inabitazione appartiene alla fede, il Magistero se ne fece eco solo molto tardi. Tra i Simboli antichi, solamente quello di Epifanio menziona l'inabitazione proprio nel confessare la divinità dello Spirito Santo: "Credo nello Spirito Santo (...) che parlò negli Apostoli ed *inabita nei santi*"<sup>28</sup>.

Leone XIII è il primo a trattare dell'inabitazione, considerandola come effetto della grazia e opera dello Spirito Santo:

"L'amore che è da Dio e che è Dio è dunque propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi. Per questo motivo, lo Spirito Santo, essendo Dio, è chiamato nello stesso tempo molto giustamente anche Dono di Dio. Tale Dono che cosa deve designare propriamente se non la carità, che conduce a Dio e senza la quale qualsiasi altro dono di Dio non conduce a Dio?"<sup>29</sup>. "Dio per mezzo della sua grazia sta nell'anima del giusto, in un modo più intimo e ineffabile, come in un suo tempio, donde deriva quell'amore vicendevole, per cui l'anima è intimamente a Dio presente, è in lui più che non soglia farsi fra dilettevoli amici e gode di lui con una piena soavità. Ora questa unione, che propriamente si chiama "inabitazione", la quale non nell'essenza, ma solo nel grado differisce da quella che fa i beati in cielo, sebbene si compia per opera di

---

<sup>26</sup> Le affermazioni di Basilio hanno una grande chiarezza: "Non c'è santificazione fuori dello Spirito Santo (*De Spiritu Sancto*, 16, 38); " quando siamo santificati dallo Spirito riceviamo anche Cristo che abita in noi, e con Cristo riceviamo il Padre che fa comune dimora in noi" (*Omelia* 24, 5); è lo Spirito Santo che ci rende figli di Dio (cfr. *Epistola* 105). Cfr. J. M. Yanguas, *Pneumatología de San Basilio*, Pamplona 1983, 134-142.

<sup>27</sup> L'originale latino ha una forza intraducibile: "Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?" (Agostino, *De Trinitate*, XV, 18, 32). Cfr. E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in J. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano (Diccionario Teológico)* cit., 698.

<sup>28</sup> Si tratta della formula lunga che si trova nell' *Ancoratus* (a. 374), cap. 119. Il testo impiega il verbo *oikéo*. Cfr DS 44.

<sup>29</sup> L'originale latino ha una forza intraducibile: "Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam Donum Dei. Quod Donum proprie quid nisi charitas intelligenda est, quae perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud donum Dei non perducit ad Deum?" (Agostino, *De Trinitate*, XV, 18, 32). Cfr. E. Llamas, *Inhabitación trinitaria*, in J. Pikaza (ed.) *El Dios cristiano (Diccionario Teológico)* cit., 698.

tutta la Trinità, "con la venuta e dimora delle tre Persone nell'anima amante di Dio" (Gv 14,23), tuttavia allo Spirito Santo si attribuisce."<sup>30</sup>.

Pio XII, nella *Mystici Corporis*, attribuisce grande importanza alla presenza dello Spirito nella Chiesa –è qui che lo chiama *anima della Chiesa*– e afferma al tempo stesso che la nostra filiazione adottiva è opera dello Spirito:

"Certo, non ignoriamo che nel comprendere e nello spiegare questa dottrina riguardante la nostra unione con il divin Redentore e, in modo particolare, l'inabitazione dello Spirito Santo nelle anime, vi sono velami che l'avvolgono come caligine, a causa della debolezza della nostra mente. [...] Però tutti abbiano questo per certo ed indiscusso, se non vogliono allontanarsi dalla genuina dottrina e dal retto insegnamento della Chiesa: respingere cioè, in questa mistica unione, ogni modo con il quale i fedeli, per qualsiasi ragione, sorpassino talmente l'ordine delle creature ed invadano erroneamente il campo divino, che anche un solo attributo di Dio eterno possa predicarsi di loro come proprio. Inoltre fermamente e con ogni certezza ritengano che in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente. [...] Si dice che le Persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati di intelletto, questi Si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore in un modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata."<sup>31</sup>.

Pio XII si sta riferendo a principi classici nella teologia e che si sono già presentati a noi in numerose occasione. Il contesto in cui si muove, come vedremo più avanti, è quello di Tommaso: la presenza di inabitazione si realizza per gli atti di conoscenza e di amore. In un contesto più personalista, Giovanni Paolo II descrive l'inabitazione trinitaria come una mutua apertura vitale tra le Persone divine e l'uomo:

"Dio uno e trino si apre all'uomo, allo spirito umano. Il soffio nascosto dello Spirito divino fa sì che lo Spirito umano si apra, a sua volta, davanti all'aprirsi salvifico e santificante di Dio. Per il dono della grazia, che viene dallo Spirito, l'uomo entra *in una vita nuova*, viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa *dimora dello Spirito Santo, tempio vivente di Dio* (cfr. Rm 8, 9; 1 Cor 6, 19). Per lo Spirito Santo, infatti, il Padre e il Figlio vengono a lui e prendono dimora presso di lui (cfr. Gv 14, 23). Nella comunione di grazia con la Trinità si dilata l'area vitale dell'uomo, elevata al livello soprannaturale della vita divina. *L'uomo vive in Dio e di Dio: vive secondo lo Spirito e pensa alle cose dello Spirito*"<sup>32</sup>.

Il contesto teologico del testo citato è vicino a Tommaso d'Aquino. Il dono della grazia proviene dallo Spirito; mediante questo dono l'uomo viene introdotto in una nuova relazione con Dio. L'inabitazione è opera, quindi, dello Spirito mediante la grazia.

### *Il concetto d'inabitazione*

L'inabitazione della Trinità implica un *nuovo modo* di presenza di Dio all'uomo, un modo molto più intimo della presenza di immensità. Per la presenza di immensità Dio gli si fa presente in quanto gli dona l'essere; per l'inabitazione, è presente come Padre, Figlio e Spirito Santo, cioè è presente in quanto l'uomo è posto in relazione differenziata con ciascuna delle Persone.

---

<sup>30</sup> Leone XIII, Enc. *Divinum illud munus* (9.V.1897), AAS 29 (1886-1887), 648.

<sup>31</sup> Pio XII, Enc. *Mystici corporis* (29.VI.1943), n. 35.

<sup>32</sup> Giovanni Paolo II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18.V.1986), n. 58.

Diciamo *nuovo* modo di presenza perché, da una parte, l'inabitazione presuppone la presenza di immensità, e dall'altra implica una strettissima relazione con Dio non già in quanto autore dell'essere, ma in quanto origine e termine della divinizzazione dell'uomo. Per la presenza di immensità Dio è presente a tutte le cose per *essenza, presenza e potenza*, cioè in quanto tutte le cose ricevono l'essere da Lui, sono presenti alla sua conoscenza e sono sottoposte al suo potere<sup>33</sup>. La presenza d'inabitazione invece, si riferisce esclusivamente alla creatura razionale e solamente in quanto questa partecipa della natura divina, cioè in quanto è *divinizzata*.

Le missioni trinitarie, come si diceva nel capitolo precedente, implicano un nuovo modo di presenza della Persona inviata nella creatura razionale, perché la missione di una Persona divina presuppone che essa sia già nel luogo dove è inviata. L'inabitazione è *solamente* un nuovo modo di presenza. Ma questo nuovo modo di presenza deve intendersi in tutta la sua forza, come qualcosa di *reale*, non come una *metafora* o una *iperbole*. È una presenza *sostanziale*, non puramente *dinamica*. Non sono solamente i doni dello Spirito che riempiono l'uomo, ma è lo Spirito stesso che inabita nei nostri cuori. I testi abbondanti ed espliciti della Sacra Scrittura che parlano dell'inabitazione non ammettono un'interpretazione diversa. Per cui i teologi definiscono l'inabitazione come una *presenza sostanziale*.

La presenza d'inabitazione è molto superiore a tutti i doni divini e a tutti i carismi dello Spirito Santo, perché consiste nel fatto che si dona e si dà a noi realmente lo Spirito Santo stesso.

Ecco come l'espone Tommaso:

“Ad una Persona divina spetta di essere inviata, perché può cominciare ad essere in un modo nuovo in qualcuno; e di essere donata perché può essere posseduta da qualcuno. Ora, senza la grazia santificante non si ha né l'una né l'altra di queste due cose. Dio infatti si trova comunemente in tutte le cose per essenza, per potenza e per presenza (...) Al di sopra di questo modo comune ce n'è uno speciale riservato per le creature ragionevoli, nelle quali Dio è presente come la cosa conosciuta è in chi conosce e la cosa amata in chi ama. E siccome la creatura ragionevole conoscendo e amando, con la sua operazione raggiunge Dio medesimo, si dice proprio per questo suo modo speciale di essere, che Dio non solo è nella creatura ragionevole, ma anche che abita in essa come in un suo tempio. Quindi nessun altro effetto, fuori della grazia santificante, può motivare la presenza di una Persona divina in modo nuovo nella creatura ragionevole. Dunque soltanto per la grazia santificante la Persona divina è mandata e procede nel tempo (...) E con questo medesimo dono della grazia santificante si riceve lo Spirito Santo, che viene ad abitare nell'uomo. Perciò lo stesso Spirito Santo viene così dato ed è inviato”<sup>34</sup>.

Dio si fa presente all'uomo come trino, perché la sua intimità tripersonale è raggiunta dalla conoscenza e dall'amore diretto dell'uomo. Da questa prospettiva si illumina l'importanza e la necessità della rivelazione esplicita del mistero trinitario. Solo per mezzo di essa l'uomo può conoscere e amare esplicitamente ciascuna delle Persone divine.

---

<sup>33</sup> Cfr. Capitolo 17.

<sup>34</sup> Tommaso d'Aquino STh , I, q. 43, a. 3, in c. Osserva M. Cuervo: “Da qui proviene il concetto di San Tommaso della missione invisibile delle divine Persone come prolungamento in noi delle processioni eterne. Perché, come in queste ciò che procede realmente e sostanzialmente sono le Persone divine, così anche nelle missioni invisibili sono inviate a noi le Persone allo stesso modo” (M. Cuervo, *Introducción a la cuestión 43*, in *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, t. II, Madrid 1953, 409).

Esiste un legame indissolubile tra la grazia santificante, la missione invisibile dello Spirito Santo, le virtù teologali della fede e della carità, la nostra filiazione adottiva e l'inabitazione trinitaria. L'inabitazione è un aspetto della *deificazione* o *santificazione* dell'uomo, che è una realtà misteriosa e ricchissima.

L'opinione dei teologi non è unanime nemmeno nell'indicare l'ordine secondo il quale vanno considerati questi elementi. Comunque, è necessario non dimenticare che i diversi aspetti che il pensiero teologico contempla nella *deificazione* dell'uomo sono inseparabili. La deificazione che trasforma l'uomo in figlio di Dio non si spiega sufficientemente se non per la grazia increata, cioè per la comunicazione di Dio all'anima mediante il dono dello Spirito che la eleva fino al punto di renderla capace di conoscere e di amare le tre Persone della Trinità. Questa elevazione è tale che l'uomo raggiunge direttamente le Persone divine con i suoi atti di conoscenza e di amore e gli concede di avere con Dio una relazione così forte che permette di affermare senza esagerazione che le Persone sono presenti nell'anima come ciò che è conosciuto nel conoscente e ciò che è amato nell'amante.

Al tempo stesso, essere fatti *figli di Dio nel Figlio*, con tutta la radicalità che troviamo nel Nuovo Testamento, implica l'inabitazione della Trinità nell'anima. Infatti, siamo resi figli nel Figlio, essendo innestati in Lui (cfr. Gv 15, 1-8) dallo Spirito Santo. Ma essere innestati in Cristo implica una relazione filiale al Padre data la nostra unione con Cristo e la sua essenziale ed assoluta relazione filiale al Padre.

Molti teologi concepiscono l'inabitazione come effetto della grazia santificante. È il caso specialmente di coloro che, come i seguaci di Tommaso, ritengono che gli atti di fede, speranza e carità costituiscono il fondamento dell'inabitazione. Ora, queste virtù sono infuse nell'anima insieme alla grazia. Ne consegue che tali autori concepiscono l'inabitazione come effetto della grazia.

Nella teologia contemporanea, tuttavia, esiste un progressivo mutamento di accento, che considera la grazia increata –Dio che si autodona all'uomo e inabita in lui– come fondamento degli effetti divinizzanti nella creatura. Da questo punto di vista, la venuta delle tre Persone “precede” ciò che si è soliti chiamare grazia creata.

Infatti, se si chiede della relazione tra lo Spirito Santo e la grazia, la maggior parte dei teologi propende a pensare che la grazia è effetto della donazione dello Spirito Santo all'anima. Tutta la tradizione patristica, soprattutto la greca, concepisce la divinizzazione dell'uomo come *opera* dello Spirito. La grazia creata sarebbe, quindi, dono della grazia increata. Esistono passi della Scrittura che presentano la carità come frutto dell'azione dello Spirito già presente nell'anima. Ecco alcuni esempi: *Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza...* (Gal 5, 22) *La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5).

L'uomo è costituito nuova creatura in Cristo dalla grazia<sup>35</sup>. Questa nuova creatura non è altro che l'elevazione dell'uomo fino a renderlo partecipe della vita trinitaria. Questa partecipazione si fonda sulla nostra filiazione in Cristo. Ne consegue che, nell'ordine logico dei nostri concetti, la filiazione divina è la ragione dell'inabitazione trinitaria. In

---

<sup>35</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, STh I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

altre parole: la nostra relazione alle Persone del Padre e dello Spirito Santo si realizza attraverso la nostra filiazione in Cristo. Allo stesso modo che Dio si rivela a noi definitivamente in Cristo, così pure ci abita –ci fa abitare in Lui– attraverso la relazione filiale di Cristo.

“La grazia e, quindi, la filiazione divina è una nuova e più profonda partecipazione alla divinità, non solo in quanto Essere, ma in quanto Vita. Ma la vita divina è la vita trinitaria, per cui la filiazione divina è il modo con il quale, per la grazia, l’uomo partecipa soprannaturalmente a questa vita divina. L’uomo *entra* così, in modo misterioso ed ineffabile, nella dinamica stessa della vita intratrinitaria, senza cessare di essere uomo, e –mistero luminoso, che a causa della sua eccessiva luce gli occhi umani non possono vedere con chiarezza– senza che Dio muti, senza che perciò cessi di essere l’assolutamente trascendente”<sup>36</sup>

La trascendenza divina conduce nuovamente alla considerazione del fatto che la filiazione è opera *ad extra*. Al pari della grazia, la filiazione divina, considerata nella sua origine, è relazione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo in quanto sono un unico Dio e un unico principio della nostra santificazione. Ma questo unico principio è una *azione trinitaria*, nella quale ogni Persona è presente come distinta dalle altre. L’opera della santificazione si può chiamare trinitaria in tutta l’esattezza dell’espressione<sup>37</sup>.

Questa affermazione fa da contrappeso a quelle altre nelle quali, seguendo Tommaso d’Aquino, si collocano le virtù teologali come ragione dell’inabitazione. In tal senso, un importante studio fa notare quanto segue:

“Indubbiamente, San Tommaso parla con frequenza di presenza delle Persone divine nel giusto in quanto questi le conosce e le ama, ma non mancano testi nei quali tale presenza intenzionale (come ciò che è conosciuto nel conoscente e ciò che è amato nell’amante) sembra fondarsi su una previa presenza fondante delle Persone divine”<sup>38</sup>.

Nell’avvenimento misterioso della deificazione dell’uomo, elevazione soprannaturale per la grazia, filiazione divina e presenza di Dio nell’anima sono realtà inseparabili e che mutuamente si sostengono e illuminano.

---

<sup>36</sup> F. Ocariz Braña, *Filiación divina*, GER 10, 118.

<sup>37</sup> “La grazia, in quanto effetto creaturale, sarà senza dubbio *un* effetto della azione *unica* e semplicissima di Dio (*una sola natura, una sola operazione*), ma questa unica azione si rivela trinitaria: in essa ogni Persona è presente come Persona, realmente distinta dalle altre due. Comunque, ciò che certamente pare chiaro è che per San Tommaso il termine *appropriatio* non significa una arbitraria attribuzione di ragione: la Trinità economico-salvifica è molto presente in tutto il suo pensiero teologico, che non si può definire *modalista*” (F. Ocariz Braña, *Hijos de Dios en Cristo*, Pamplona 1972, 88).

<sup>38</sup> F. Ocariz Braña, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., 92. F. Ocariz osserva in seguito che molte volte “per la carità viene postulata da san Tommaso la *previa* presenza dello Spirito Santo, che è la Carità Increata. E allo stesso modo per la conoscenza soprannaturale” (*ibid.*).