«Teologia» 48 (2023) 333-353

Paola Biavardi

Teologia trinitaria
Esercizio di comprensione

Ho inteso scrivere un testo sintetico che aiuti a entrare nella singolarità del percorso esposto nel manuale *Dio, il mistero dell'Unico*[1] del prof. Angelo Bertuletti, così che possa essere e diventare accessibile a molti, dapprima a studenti, i quali potrebbero avere avvertito come distante e di non immediata comprensione la riflessione e il lavorio teologico proposto dal docente. Desidero fornire "chiavi" per entrare nel testo e nella disamina teologica, oltreché esplicitare i guadagni raggiunti. Facilitare l'ingresso in ciò che è complesso e che il prof. A. Bertuletti padroneggia da lunga data favorisce il rilancio della riflessione teo-logica dentro e a servizio dell'esperienza teologale cristiana (o teologale *tout court*).

0. *Chiave fondamentale. Un Principio non più separato*

Sembra di potere sostenere che il guadagno dello studio di Teologia trinitaria portato a termine dal prof. A. Bertuletti possa essere rintracciato nell'estrema sintesi dell'espressione «il pensiero trinitario dell'Origine è la "distruzione" della concezione separata del Principio»[2].

Una tale tesi portante, dapprima, opera uno smantellamento di ordini e gerarchie che l'idea basica di Principio porta con sé: ciò che ha avuto un'origine avrebbe pregiudizialmente la forma di un sottomesso, di un derivato, di un essere a secondo grado o a livelli inferiori. Al Primo è attribuita ogni intenzionalità performativa, ogni prerogativa causale e, in una tale messa a distanza, l'originato è già da subito se-

[1] A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, (Biblioteca di teologia contemporanea 168), Queriniana, Brescia 2014.
[2] *Ivi*, 578.

condo, è posto in un ordine del tutto differente e di necessità in stato di normale sub-ordine.

Riconoscere come l'Origine sia trinitaria porta a decostruire definitivamente la primazialità di un Dio in cui separazione e solitudine sarebbero attributi essenziali e insuperabili, senza i quali Dio stesso rischia annullamento di identità per estenuazione di trascendenza.

Entra in crisi, in tal modo, un modello psichico (e sociale) potentemente introiettato per cui chi è primo esercita ovviamente potere in senso unidirezionale e tutto il resto gli è subordinato, poiché la differenza rimanda subito a graduatoria, inferiorità, sudditanza. Entra in crisi un modello filosofico in cui, sotto diversi nomi, è sempre attivo un substrato unitario che garantisce unità e coerenza, a monte rispetto all'effettuazione e rispetto alla frantumazione che il molteplice presenta; un principio superiore, appunto, indiscutibile e insieme respingente. Entra in crisi un (o il?) modello teologico in cui Dio si dice per separazione lineare, ossia eccellenza sì ma interna a un medesimo sistema, in cui c'è alto e basso, derivazione più che generazione.

La ricerca che si ingenera nella crisi – smobilitazione di sistema complesso – aiutando a traguardare la stratificazione che il passaggio attraverso tempi e culture ha prodotto, permette di cogliere a un livello più essenziale il "dato rivelato". Lo smantellamento della precomprensione, finalmente arrivata in luce, libera la possibilità di un pensiero più adatto alla portata dell'evento rivelativo e "aggiornato" in riferimento all'epoca presente, senza ingenuità o risentimenti o ingratitudine verso ciò che è stato.

È impossibile – senza incorrere nella critica di mancanza di logica nel tenere insieme uno-molti – dire in altre impronte culturali che il «mistero dell'Unico» è segnato a livello essenziale dalla relazione, tanto che a Colui che origina è riconosciuta la liberalità piena della comunione con l'Altro da sé, il quale non è né doppio né prolungamento estensivo, né diminuzione. Si tratta dell'originalità del dinamismo paradossale che percorre le Scritture bibliche e che emerge all'interno di racconti, linguaggi, discernimenti relativi a storie, biografie, vicende.

Le categorie di «relazione e ipostasi», diventate tipiche dell'ermeneutica trinitaria, pur provenendo da orizzonti culturali differenti sono convocate per concorrere all'intelligibilità del mistero divino, «non come due concetti separati ma come due istanze, insieme irriducibili e correlative, della stessa *ratio*».

Relazione «dice l'estaticità dell'Origine», il suo essere e insieme voler essere donazione; uscita da sé che, per non essere formale, implica «l'effettività dell'Altro», assolutamente distinto ma pure reciproco. Quest'ultimo, esattamente nella propria singolare identità, riconosce di non poter essere al di fuori della correlazione che lo autorizza a essere sé, la quale contemporaneamente è garanzia strutturale per cui l'Altro da Lui, riconosciuto come fonte, sia e si viva come Origine[3].

Nel dipanarsi storico delle filosofie e teologie della cultura cosiddetta occidentale, con accentuazioni e motivazioni differenti, ha agito l'idea di Principio separato dai suoi effetti e, quindi, messo al riparo da ogni concorrenza paritaria nonché implicato dentro i processi nella forma della necessità e non della libertà. La traslazione di tale *forma mentis* sull'ermeneutica teologica dell'evento Gesù e la contingente indisponibilità o inservibilità di altri modelli ha tenuto aperta l'oscillazione tra figure teologali monistiche e figure di subordinazione, accomunate dall'incapacità di ap-prendere il «paradosso di una genesi senza processo», in cui l'alterità non è subordinata né riassorbita, ma identitariamente preservata nella relazione[4].

In modalità costruttiva, la proposta sistematica del prof. A. Bertuletti culmina (è proprio la chiusa del testo) nella tematizzazione del «mistero del Padre» indisgiungibile dalla «essenza trinitaria dell'Origine»[5]:

> La missione del Figlio e il dono dello Spirito rivelano il mistero del Padre, l'Origine. Il Padre non può rivelarsi se non tramite il Figlio e lo Spirito, poiché il Figlio e lo Spirito sono la *sua* rivelazione, la rivelazione della sua essenza di Padre. L'Origine è trinitaria[6].

Il nascondimento e l'«invisibilità» del Padre non ne dicono il sottrarsi ma la Presenza in qualità di Origine che si esprime negli originati a loro

[3] Le due istanze, dell'unità e della differenza sono assolutamente originarie, così da escludere qualsiasi tentativo di deduzione della loro identità: sia il tentativo a cui si espone la teoria classica di dedurre le differenze ipostatiche dall'essenza, sia quello, recente, che risolve il pensiero dell'unità nell'unificazione delle ipostasi nell'essenza divina compresa come Fondo e Abisso della divinità. Poiché la relazione tra il Padre e il suo Verbo è originaria, non c'è alcun principio che la precede e la supera (cfr. *ivi*, 548).

[4] Cfr. *Ivi*, 547. Nella «teologia antica» il «termine "ipostasi" non riesce a contrastare il ritorno dell'ontologia binaria che [in cristologia] regge la comprensione della differenza fra le due nature, divina e umana, e la sua logica gerarchizzante, la quale comporta la subordinazione e al limite l'assorbimento della natura umana in quella divina». Non riesce poiché a livello trinitario, pur collegando «due registri concettuali differenti, la relazione e la sostanza», mantiene immutato il «pensiero della sostanza» (*ivi*, 554).

[5] Cfr. *ivi*, 577-590.

[6] *Ivi*, 577.

volta non subordinati ma coappartenenti in simultanea all'Origine: «nella missione del Figlio e dello Spirito si rivela il Padre, poiché questi non ha altra identità che quella rivelata dal Figlio e donata dallo Spirito».

In questa direzione è possibile lasciarsi definitivamente alle spalle l'«esteriorità fra i due registri concettuali» che hanno impiegato «il primato del Padre» o «il primato dell'essenza», a volte sovrapposti, al fine di garantire l'unicità divina, permettendo di fatto alla teologia neoscolastica di mettere la «matrice [intra-divina] delle processioni in concorrenza con il Padre».

Torniamo così alla necessità, data dall'eccesso dell'evento rivelativo anche rispetto alle forme concettuali disponibili, di forzare il modello metafisico per cui il Primo è separato da tutto il resto e ha carattere subordinante. All'interno di quella concettualità, non superata, rimangono solo due possibilità: «reintrodurre una forma di subordinazione per salvaguardare il primato del Padre» oppure «annullare la genesi risolvendola nella reciprocità delle persone divine»[7]. Invece, uscendo dallo schematismo ereditato, è possibile concedersi di «pensare una genesi che esclude qualsiasi subordinazione poiché esclude qualsiasi processo»; in tal modo si permette l'apprensione riflessiva della realtà divina che si fa accessibile alla comprensione umana rimanendone totalmente altra, dal momento che la realtà deborda dalla sua concettualità: «nella cooriginarietà dell'ordine trinitario alla sua Origine consiste la forma incomparabile dell'unicità di Dio»[8].

1. *Chiave 1. Reciprocità come forma dell'essere di Dio*

Abbiamo visto come per la sua forma relazionale il Principio non ha bisogno di stare altrove – separato, preservato – rispetto a ciò di cui è iniziatore. In positivo si può dire che l'uscita da una forma di

[7] Nella teologia trinitaria contemporanea il pensiero della genesi è per lo più assorbito in favore di un pensiero della Trinità che o estenua le differenze ipostatiche (modello unitario), ovvero risolve l'unità nella reciprocità delle ipostasi (modello dialogico) (*ivi*, 577). Lo «schema mono-soggettivo» detto anche «orientamento unitario» o schema «intra-soggettivo», rintracciato nei progetti teologici di Barth e Rahner, «compromette l'identità fra il Dio in sé e il Dio rivelato» dal momento che indebolisce la reale alterità delle ipostasi – unica che garantisce la possibilità di esistenza di una creazione, nuova per Dio stesso – e fa di Dio un «Soggetto assoluto»; stesso esito per la posizione di Moingt: «Dio diviene "trinitario" nell'economia e tramite l'economia, così da rendere problematica l'identità fra il Dio in sé e il Dio rivelato». D'altra parte «l'approccio dialogico non tematizza la discontinuità cristologica» (*ivi*, 550-552).

[8] *Ivi*, 577.

pensiero che assolutizza la logica deduttiva, impostata come univocamente necessaria, a discapito di una complessa correlazione tra il pensiero umano e il reale, permette di introdurre un diverso impianto di riflessione per cui «la relazione è iscritta nel pensiero stesso dell'Assoluto»[9].

«La forma di reciprocità è la forma stessa dell'essere di Dio»[10]. Tuttavia, l'affermazione ha bisogno di essere esplicitata nelle sue implicazioni perché sia messa al riparo da possibili fraintendimenti; nella sua apoditticità, infatti, essa potrebbe prestarsi a ermeneutiche essenzialiste, che riassorbono nell'unità la differenza, o pluraliste in nome di una reciprocità che non appaia nominale.

Così la spiegazione si fa puntuale:

> l'essere di Dio si compie come donazione in cui l'Origine non ritorna su di sé se non in quanto fa essere il suo destinatario che è eguale all'Origine poiché lo determina come altro da essa. Alla verità della donazione appartiene la reciprocità non reversibile del donare e del ricevere, per la quale il destinatario non è il doppio dell'Origine ma un Nuovo, e proprio perciò uguale all'Origine. E poiché la differenza dell'Origine e del Nuovo è irriducibile, la loro unità costituisce una modalità dell'essere di Dio, distinta dall'Origine e dal suo Altro, non perché la completa o la supera ma perché sigilla il carattere originario e insuperabile della loro differenza[11].

L'essere donazione di Dio (amore come dedizione radicale che realizza l'essenza di sé) non lo ripiega su se stesso, racchiudendo in solitudine narcisistica la perfezione di sé, bensì dice la presenza di una relazione di alterità in cui l'Originato esprime una consistente e singolare soggettività, diversa e libera proprio mentre riconosce e si mantiene in Colui che lo rende possibile. La difficoltà concettuale da superare è la disponibilità a pensare un nuovo nell'unico (tradizionalmente un plurale nell'unico), all'interno di una dinamica personale e, quindi, relazionale nell'Origine, che spesso in forma ingenua è pensata e ritenuta come sub-strato impersonale che solo in seconda battuta propizia la relazionalità[12].

[9] Cfr. *ivi*, 563.
[10] Cfr. *ivi*, 544.
[11] *Ivi*, 547.
[12] Pare di comprendere come una tra le principali sfide relativa al credere che si pone alla coscienza dell'umano occidentale contemporaneo riguardi l'esistenza di un Dio personale (senziente e volente), mentre risulterebbe meno difficoltoso accettare un sostrato che abbia

Quando, invece, l'assoluta e intenzionale relazione personale è originaria, cadono gli ostacoli al riconoscimento dell'unicità: «la differenza non è un momento superabile dell'autodeterminazione del sé, poiché essa è la condizione e la misura immanente della sua unicità. L'unicità è la verità della differenza»[13].

L'apertura a un diverso paradigma permette l'esplicitazione delle dinamiche relazionali: il Principio si dà ed è nominabile come tale proprio in quanto è riconosciuto dall'altro come Colui che realizza il carattere fontale; Originante e Originato si co-appartengono, senza riassorbimento della differenza, per «relazione originaria». Tale riconoscimento reciproco mostra l'identità rispettiva dell'altro da sé: l'essere relazione attua e determina l'identità "personale" più propria (ipostatica!), che non si dà in una postura autarchica[14].

È in questo modo chiamata per nome e ricomposta la bipolarità che attraversa la storia della Teologia trinitaria (almeno occidentale): «in Dio il principio delle differenze ipostatiche e dell'unità dell'essenza è lo stesso, poiché la relazione non è l'*effetto* ma la *forma* immanente dell'operazione costitutiva della sua essenza di Principio»[15].

Lo scarto che permette la reale presenza di ipostasi – un'alterità consistente e non finta o funzionale (come nel monismo assoluto) – è «determinato positivamente» come discontinuità che permette relazione stabilmente generativa con l'altro da sé e che propizia la libera attuazione di sé, in un'attualità sottratta alla dinamica processuale, che invece caratterizza l'umano[16]. Reale «struttura di alterità», in relazione perfetta e originaria, in cui le ipostasi non sono intercambiabili ma esprimono stabilità di identità a vantaggio dell'altro: in Dio «le differenze ipostatiche sono la forma della sua unità ontologica; inversamente le differenze sono ipostatiche, poiché sono la determinazione della stessa essenza»[17].

Si può notare il completo superamento di una prospettiva essenzialista a favore del "dispositivo relazione" che associa a sé anche

caratteristiche di divina immutabilità.

[13] *Ivi*, 556.

[14] L'esito del pensiero moderno su identità e libertà (nonché i processi culturali e di costume che presiedono la generazione di sé) fa percepire come paradossale tale sintesi, ma la ripresa della riflessione, dopo la crisi del soggetto autonomo, potrebbe avvalersi di un modello diverso e, in parte, già presente e agente.

[15] Cfr. *ivi*, 578. D'effetto la sintesi: «non c'è relazione che di una ipostasi, e l'ipostasi è l'ipostasi di una relazione» (*ivi*, 547).

[16] Cfr. *ivi*, 554.

[17] Cfr. *ivi*, 548.

tutte le funzioni di fondamento; difficile e ancora in atto il processo di riconoscimento, smascheramento, decostruzione di tutte le forme di entificazione o cosificazione che impediscono di far risplendere tutta la realtà e la portata di un fondamento relazionale che comprende anche l'umano in forma sua propria[18].

2. *Chiave 2. Insuperabilità dell'evento cristologico*[19]

Le "chiavi" esplicitate nei paragrafi precedenti non sono sostenibili a livello logico e, insieme o soprattutto, effettivo a monte e al di fuori dell'interrogazione circa la persona, gli eventi, il senso, la vita complessiva di Gesù di Nazaret, proprio perché è la partecipazione alla sua storia e l'ermeneutica che se ne dipana che permettono di pensare in quei termini la realtà di Dio. L'effettività cristica manifesta e rende accessibile all'umano l'identità trinitaria propria del divino, unico "costrutto" che fonda e rende possibile l'umano stesso e la sua realizzazione in proprio, nonché la piena implicazione divina con e nell'umano.

«È impossibile oltrepassare l'effettività di Gesù in direzione di un apriori teologico più originario»[20], tanto che «la concettualità trinitaria non si aggiunge all'elaborazione del medio concettuale [evento cristologico], ma ne costituisce il momento riflessivo»[21]. «Essa è interamente funzionale all'intelligenza dell'evento che la legittima poiché ne adduce la realtà»[22], dato che non ci sono principi precostituiti in grado di dedurre, imbrigliare, costringere in uno schema quella effettività[23], la quale rimane intrascendibile, tanto da essere lei a piegare le categorie linguistiche disponibili, sottoponendole a vaglio critico e impiegandole in un nuovo orizzonte di realtà e di senso.

[18] Si noti che la resistenza più profonda all'acquisizione dell'assunto per cui il fondamento ha carattere relazionale è dato dal bisogno umano di sicurezza che assedia ormai stabilmente e da lunga data la forma di coscienza, almeno apparente (si è detta "inautentica") ma non priva di effetti, che si è data la cultura cosiddetta occidentale. Si tratta del pensiero ingenuo per cui si dà una base sicura e solida, impersonale, a monte rispetto all'apertura e all'adesione di credito che l'umano mette in atto.

[19] «L'analisi svolta conferma l'insuperabilità dell'evento cristologico quale medio di accesso alla verità di Dio. Non si deve fare astrazione dalla sua "effettività" per raggiungere la verità di Dio, poiché esso è identico con Dio precisamente in quanto nuovo» (*ivi*, 545-546).

[20] *Ivi*, 558.

[21] *Ivi*, 545. In un altro punto: «La comprensione trinitaria della cristologia è la sua comprensione più radicale, la sola in grado di rendere ragione della sua unicità» (*ivi*, 554).

[22] *Ivi*, 549.

[23] Cfr. *ivi*, 556.

L'elaborazione storica del "concetto di Trinità", volta a comprendere l'essenza di Dio a contatto con la vicenda e la persona di Gesù, corrisponde al livello essenziale per cui non si arriva alla realtà di Dio rimanendo al di fuori del grembo del Verbo[24].

L'effettività della storia di Gesù rivela tutto il senso e la sua logica interna quando vi si partecipi con il punto di vista di Colui che l'ha agita in piena autonomia (novità) e in piena relazione sintonica (identità) con l'Altro per eccellenza senza metterlo ed essere messo in una distanza sospettosa e incomunicabile[25].

> Nella sua fenomenalità sono date *insieme* la precedenza della verità trinitaria di Dio e l'identità della verità trinitaria con l'evento che la rivela come è in sé. La concettualità trinitaria è al servizio della "comprensione" di questa identità e novità: essa non astrae dall'economia della rivelazione un pensiero della Trinità immanente, ma mostra come l'autorivelazione di Dio deve essere "pensata" perché sia "compresa" come l'autorivelazione della verità eterna di Dio[26].

«L'unicità di Gesù» nell'esperienza e nell'elaborazione, che è diventata credente, dei discepoli sta nella sua piena e umana autonomia che segna la differenza radicale da Dio – si dirà libera o assoluta autodeterminazione di sé, che porta quindi i caratteri di indeducibilità e di novità – e insieme la disposizione costante (si dirà essenziale) di uscita da sé (estaticità) verso l'Altro percepito e creduto come fonte dell'essere a propria volta totalmente dato ai "tutti" (nella puntuale individualità, emergente di volta in volta, nella forma di un "a ciascuno").

Nell'attraversamento storico, la riflessione che ha recepito e tramandato l'insorgenza e la plausibilità della fede nella persona di Gesù quale automanifestazione di Dio ha affrontato diverse questioni; esse sono riconducibili a posteriori ai due nodi "classici" della sua propria relazione con Dio (livello teologico) e della sua qualità di umano

[24] «La concettualità trinitaria ha una funzione essenzialmente critica. Essa non intenziona la Trinità immanente al di là dell'economia, ma fornisce lo strumento concettuale che permette di comprendere l'evento cristologico come la *sua* rivelazione, la rivelazione della sua verità nella sua stessa identità» (*ivi*, 553).

[25] «La verità cristologica non riguarda un piano metastorico esterno alla storia di Gesù; al contrario, la verità cristologica è la verità eterna di Dio *poiché* è la verità di Gesù. Lo Spirito rivela Gesù, poiché sigilla l'inseparabilità della verità di Dio dall'effettività di Gesù» (*ivi*, 572).

[26] *Ivi*, 546.

(livello antropologico). Le questioni sono nate e nascono all'interno di una ontologia (e di un senso comune) che non riesce a conciliare dall'interno identità e alterità, assoluto e novità, differenza e relazione, concetti rincorsi nella loro determinazione a valle, senza la verifica della loro dinamica iscritta a livello genetico-esperienziale.

Per intendere appieno cosa si dia nella storia di Gesù, ossia tutta la portata e il potenziale rivelativi che innervano la sua vicenda e possono essere conosciuti, occorre affinare la strumentazione concettuale che la tradizione ha reso disponibile, così che il vaglio critico a cui la modernità sottopone le formule ricevute non nullifichi l'esperienza che esse intendono significare.

Anche qui si vede come vada superata, in specifico, la precomprensione che separa e contrappone le categorie ontologiche per cui da una parte l'essere umano, essendo tutt'altro da Dio, può essere solo messo a distanza o subordinato; viceversa Dio è così superiore all'umano e al mondo che l'eventuale relazione con essi o è formale e di fatto irreale o ha bisogno di una figura intermedia, che per definizione può essere solo di grado inferiore.

In modo unico, invece, Gesù di Nazaret è conosciuto e riconosciuto come «Verbo incarnato», ossia automanifestazione piena di Dio nell'umano (o la pienezza dell'umano che rivela Dio!), dato che in lui «la differenza e l'unità sono ugualmente originarie: l'unicità del Verbo incarnato è irriducibile ai poli che essa unifica», poiché entrambi concorrono con apporti specifici a determinarne l'identità.

L'impiego tradizionale del termine «ipostasi», che punta a significare sia le relazioni intratrinitarie a sostegno dell'unità della sostanza divina sia l'identità cristica, rende disponibile un modello concettuale potente, ma non pienamente dispiegato nelle sue potenzialità. Mentre l'approfondimento dei modi di compresenza delle due nature in un unico Gesù Cristo – con «la determinazione positiva dello scarto che l'uso teologico del concetto di ipostasi introduce nel dispositivo metafisico dal quale è tratto» – mostra come la piena umanità abbia una sua propria consistenza. Essa non comporta subordinazione al divino o riassorbimento in esso poiché è posta, abilitata e autorizzata a vivere e rischiare la propria unicità, potremmo dire "a immagine e somiglianza" di Dio. In simultanea, proprio la perfetta identità umana ha coscienza del limite come confine di Sé: la testimonianza relativa all'esperienza di Gesù dà conto di come egli abbia vissuto i "confini" della propria soggettività né in senso assoluto nella forma di una chiusura

identitaria solipsista[27] né in senso nullificante così da far coincidere la propria persona con il tutto, magari divino. In positivo in lui vediamo in atto il principio di ipostaticità che si realizza nella forma dell'estaticità passiva e attiva[28]: l'identità piena di Gesù è indisgiungibile dal riconoscimento di una fondazione relazionale paradossale, data e colta come differenza radicale e insieme benevola ossia "promotiva" della piena identità umana sua propria e, quindi, dell'umanità tutta[29].

È con lui e in lui che avviene, all'interno della dinamica custodita dalle Scritture ebraico-cristiane, il «ritorno della figura del padre, dopo la sua dissociazione dalla sfera della parentela»[30]: Egli autorizza a «chiamare Dio il Padre», legando l'invocazione con l'esperienza personale di ritenersi Figlio in reciprocità: «la paternità è plasmata sul modello della conoscenza del figlio», «non è più l'immagine del padre che determina il figlio, ma inversamente è la relazione con il figlio che determina l'identità del padre»[31].

Si noti come ciò che muove l'adesione e la comprensione teologica non siano lineari sintesi concettuali, utili quanto scarne e incapaci in autonomia di rendere conto del processo, piuttosto sia l'«effettività» dell'evento Gesù, con il lavorio intrinseco di partecipazione e apprensione, che ha portato a riconoscerlo come il Figlio di Dio[32]. Potremmo dire, per provare a sgomberare il campo da ambivalenze sempre pos-

[27] Postura sempre a rischio di auto-annientamento sia per implosione data da chiusura, sia per riassorbimento soggettivistico di ciò che non coincide con sé.

[28] Con "estaticità passiva" intendo la coscienza di esistere nell'eccesso relazionale di un totalmente Altro da sé; con "estaticità attiva" l'eccedere nella dedizione di sé, non ripiegata a specchio sull'Origine, ma generativa di altri.

[29] Cfr. *ivi*, 553-554. «Mistero e rivelazione non si rapportano come il "nascosto" e il "manifesto", ma come l'Origine e l'Eccesso della sua libera donazione: Eccesso *dell'*Origine, poiché questa non esiste senza il *suo* Eccesso. L'evento cristologico è al di là di qualsiasi misura, poiché la sua unica misura è l'incomprensibile unicità di Dio-Trinità. Poiché il Padre è l'origine che "dà tutto al Figlio", egli non ha altra rivelazione che l'"abbassamento" del Figlio (*Fil* 2,6s.), il quale, amando noi più di se stesso, amando il Padre più di se stesso, ci comunica la sua unicità: ci dona lo Spirito, per il quale la nostra distanza da Dio e dal suo Figlio unico non è più un limite, ma una positività» (*ivi*, 587).

[30] Il prof. A. Bertuletti, rifacendosi agli studi di P. Ricoeur, illustra come il Primo Testamento operi una piena decostruzione di qualsivoglia antropomorfismo relativo a Dio, a procedere dalla rivelazione del Nome (non funzione ma identità, esistenza!). Ciò vale per i racconti di creazione e appieno per la figura di "padre" che assumendo, su di sé anche quella di sposo, «libera il simbolo»! «Come se le figure della parentela esplodessero e si scambiassero» (cfr. *ivi*, 579-581).

[31] Cfr. *ivi*, 579-584. Vedi anche, nella proposta sistematica, il titolo del primo paragrafo sulle ipostasi trinitarie: «L'ipostasi dell'Unico eguale all'Origine e primogenito di molti fratelli» (*ivi*, 553).

[32] Ogni atto di fede cristiano ripropone, più o meno velocemente, in dinamica interiore, i movimenti che si sono dati nella prima comunità discepolare (e nelle seguenti), allorquando nella rivisitazione memoriale del percorso della sequela di Gesù ne ha intuito la verità teologale, per adesione, e ha pian piano trovato le categorie per significarlo.

sibili, che Gesù è automanifestazione di Dio proprio in quanto vive in pienezza la sua propria novità non derivata da alcuna premessa[33].

Proprio in tale «funzione antispeculativa»[34] possono essere finalmente considerati i nodi teologici della croce di Gesù e della sofferenza di Dio così da permettere che dispieghino tutto l'apporto di unicità e novità che contengono.

È la positiva partecipazione alla condizione umana – partecipazione che «corrisponde all'esigenza più profonda del Cristo nella sua forma divina» – che rivela il suo essere «uguale a Dio», nell'«eccesso» della condivisione liberante: «egli non ritiene per sé come esclusiva la sua uguaglianza con Dio, ma la dona all'uomo, fino all'umiliazione estrema della croce» (cfr. *Fil* 2,6-7). L'atto definitivo di Gesù, essere consegnato e morire per crocifissione, in cui l'esperienza della differenza radicale da Dio («essere abbandonato») è vissuta come «*soffrire-per* e *al posto di*» paradossalmente fa comprendere la «passione di Dio» (e non viceversa): «nella passione di Gesù l'amore di Dio ottiene la sua compiuta manifestazione, poiché si manifesta come quel dono che non ha altro motivo che la sua assoluta gratuità»[35]. Non c'è compensazione necessaria come retribuzione nei confronti di un divino a cui è stato tolto, non c'è finalizzazione predeterminata quale scopo da realizzare, piuttosto completa liberalità che è liberazione dell'alterità, voluta e quindi cercata (e ricercata quando smarrita)[36]; è la dimensione dell'amore che comprende il tratto affettivo e insieme deborda da esso.

Allo stesso modo la «sofferenza di Dio è una questione fondamentale»[37], trattata molte volte dal pensiero teologico rimanen-

[33] È la critica che il prof. A. Bertuletti muove alla teologia di H.U. von Balthasar – di cui pure apprezza la «comprensione positiva della "distanza" […] o "separazione" – il quale «mutua [dall'impianto hegeliano] la logica "continuista" che sostituisce all'unicità dell'evento la sua derivazione da Dio»; indizio del riassorbimento annullante della storia di Gesù nel divino è rintracciato nel fatto che von Balthasar «sottodetermina la positività della creazione e relativizza l'incarnazione alla croce»; egli mette in atto una logica per cui «invece di comprendere la verità trinitaria a partire dall'evento cristologico, essa comprende l'evento cristologico a partire dalla sua origine trinitaria. In questo modo la novità dell'evento è perduta, poiché è derivata da un principio che precede la sua effettività» (cfr. *ivi*, 555-556).

[34] Cfr. *ivi*, 558.

[35] Cfr. *ivi*, 558-562. «La passione di Gesù è rivelazione assoluta dell'amore di Dio, poiché essa separa assolutamente la verità e il bene dalla menzogna e dalla violenza che abitano il cuore dell'uomo» (*ivi*, 561). «La croce di Gesù testimonia che il bene non ha limiti, la sua morte non gli è imposta da alcuna legge. La croce è il luogo storico in cui si affrontano il limite del male e l'infinito del bene» (P. Beauchamp, *La loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*, Seuil, Paris 1999, 239 citato in A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, 562).

[36] Fare della questione del peccato un'eccezione del per-dono e non la saturazione del campo teologico.

[37] «L'evento cristologico è l'unico criterio che permette di parlare della sofferenza di Dio,

do «al di qua dell'insegnamento evangelico»: annullata nell'orizzonte dell'immutabilità-impassibilità di Dio o immediatamente teologizzata (fatta coincidere con Dio) «in direzione monistica»[38].

Per comprendere la singolarità cristica occorre «un dispositivo concettuale alternativo» che sappia riconoscere e giustificare *post facto* e *in facto* come sia possibile «iscrivere la relazione nel pensiero dell'Assoluto». Nello specifico della sofferenza, la vicenda cristologica apre l'indagine sulla «sofferenza d'amore», atto (e postura) che manifesta un'essenziale disposizione di sé nei confronti dell'altro in cui la «reciprocità [è] asimmetrica»[39].

Nella pienezza dell'umano

> l'amore sofferente è la qualità della libertà che nega la potenza distruttiva di cui la sofferenza è portatrice, poiché realizza la qualità che è propria di Dio, la comunicazione dell'incomunicabile, la sostituzione dell'insostituibile. Essa è la capacità del soggetto di lasciarsi determinare da altri nell'esperienza della simpatia e della compassione, fino alla possibilità estrema di prendere su di sé la violenza e la colpa di altri, nella convinzione che la vulnerabilità di colui che si espone senza difese all'altro può raggiungerlo nella sua indisponibile ipseità[40].

Si vede come questa estrema, reale, possibilità umana che Gesù (esattamente lui, dapprima lui) realizza – dall'interno dell'antropico non come elemento giustapposto e sacrale – dice, nella contingenza spazio-temporale data, una perfezione che per lui[41] ha altrove, in Dio appunto, la sua condizione di possibilità.

Nello specifico, va precisato che «nella sofferenza dell'uomo Gesù è Dio stesso che patisce» in quanto

poiché esso custodisce l'irriducibilità della teologia a una legge ontologica che sarebbe più originaria dell'evento stesso di Dio» (*ivi*, 562).

[38] «Con l'immediata teologizzazione della sofferenza essa ribadisce, in direzione monistica, il principio metafisico che impedisce di iscrivere la relazione nel pensiero dell'Assoluto. […] Ma il realismo dell'implicazione di Dio nella sofferenza dell'uomo Gesù rimane non pensato. Il tema della sofferenza di Dio rivela il carattere formalistico dell'istanza che la teologia classica designa con il termine "ipostasi"» (*ivi*, 562-563).

[39] Cfr. *ivi*, 562-566.

[40] *ivi*, 564. «Questa "vulnerabilità", per la quale Dio può patire la determinazione dell'uomo creato a immagine del Figlio unico, è l'analogato nel quale si produce lo scambio fra la sofferenza dell'uomo Gesù e l'amore di Dio» (*ivi*, 565).

[41] Con "per lui" non si intende veicolare una deriva soggettivistica, ma insistere sulla singolarità di Gesù e sull'espressione della sua autocoscienza. «La "compassione" riguarda l'essere stesso di Dio, poiché in Gesù essa costituisce una manifestazione propria della sua unicità» (*ivi*, 564).

> la forma dello "scambio" non è la trasformazione della sofferenza umana in un altro genere, ma la reciprocità per la quale il Verbo che *dà* alla sofferenza dell'uomo Gesù di realizzare la forma "perfetta" della compassione umana è lo stesso che la *riceve* come una determinazione della sua stessa unicità[42].

In lui è attuata la piena e asimmetrica relazione, rivelativa e fondativa di una piena possibilità per ogni umano: nella perfezione tutta dell'uomo Gesù di (vivere e) morire a causa dell'amore, ossia perché rimanga in vita l'altro (amico e nemico, discepoli e uomini di autorità…), Dio realizza «la sostituzione dell'insostituibile» ossia arriva proprio a «"compatire" la sofferenza dell'uomo», riconoscendo in tale perfezione il modo del suo essere. Ciò è possibile «perché nella sua essenza relazionale (trinitaria) è già sempre iscritta la possibilità di essere determinato dall'uomo». Così «si produce lo scambio fra la sofferenza dell'uomo Gesù e l'amore di Dio»![43]

La croce, come l'intero della storia cristica, mostra l'«eccesso dell'amore di Dio», detto compiutamente nella storia dal non-salvarese stesso di Gesù, tutto proteso al riscatto e alla promozione dell'altro[44]: «Gesù opera un discernimento dell'esperienza del male che libera dalla proiezione in Dio della sua insuperabile ambiguità»[45].

In modo complessivo e in sintesi, il prof. A. Bertuletti rimodula e precisa: «Gesù è il caso supremo di attuazione dell'umano […] perché l'umanità di Gesù è l'"umanità di Dio"», ma «inversamente, non c'è umanità di Dio se non perché c'è Gesù»; l'umanità di Gesù è «infinitamente altra da Dio, una perfezione per Dio stesso», «una novità per Dio stesso»[46].

È così che la radicale «alterità del Verbo dall'Origine» né lo degrada né lo penalizza, ma gli permette di esprimere la propria piena singolarità come «prototipo di qualsiasi alterità»: tanto è unito alla

[42] *Ivi*, 565.

[43] Cfr. *ivi*, 565. «Il Verbo non assume la natura umana se non conferendole la capacità di determinare la sua ipostaticità secondo la perfezione propria e irriducibile della natura umana» (*ivi*, 563).

[44] Ch. Theobald, *Résister au mal*, in Id., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cerf, Paris 2007, II, 991 citato in A. Bertuletti, *Dio, il mistero dell'unico*, 566. Nella medesima citazione si legge: «essi [Gesù e i suoi discepoli] "isolano" anche e soprattutto l'esperienza della sofferenza (male-disgrazia) dai suoi parassiti e la "riducono" – osiamo dirlo – alle sue giuste proporzioni […] consegnandola finalmente alla sola guarigione che è la compassione».

[45] *Ivi*, 566, dove aggiunge: «la liberazione dal male ha la forma di Gesù».

[46] *Ivi*, 557-578.

sua Origine da potere esprimere la propria novità nel trasmettere ad altri la vita e la sua forma, insieme ricevuta e resa disponibile, così da essere l'originante del totalmente altro da sé (chiamato alla medesima libera autodeterminazione nella relazione), poiché già custode della possibilità dell'umano.

Sull'altro versante, la "carne del Verbo" attesta che «la differenza creaturale non è un puro limite sottratto alla relazione, ma la condizione di una nuova ipseità e quindi di una nuova relazione con l'Origine»[47].

3. *Chiave 3. Creaturalità*

"Creaturalità" è la chiave che ha dato, significativamente, filo da torcere a tutta la tradizione teologica generata dall'evento fondatore! Quella che ha richiesto maggiore impegno di comprensione e maggiore finezza di interpretazione, anche e proprio dentro la cristologia; quella per cui si sono resi necessari discernimento e definizione dogmatica. Essa ha fatto spesso da spartiacque in passaggi cruciali della storia e dell'assimilazione o precisazione della fede cristiana.

L'esplicitazione riflessiva della essenza o forma dell'umano (la risposta alla domanda fondamentale: "chi è l'uomo?"), che la storia della recezione della rivelazione ha proposto e veicolato, mostra come la sua stessa declinazione non sia indifferente per la tenuta di tutto l'impianto teologico chiamato a esplicitare l'identità divina che avviene all'apprensione umana. Una mancata o insufficiente antropologia, presto o tardi, fa saltare ogni possibilità non solo di dire Dio, ma di accedere alla sua verità[48].

Esplicitare e affinare questa dimensione, che ha creato problemi nella storia del pensiero teologico, permette al prof. A. Bertuletti di restituire una teologia trinitaria consistente e non formale, coerente e luminosa, ossia non bloccata nelle secche del razionalismo, restituita

[47] Cfr. *ivi*, 555-558. «Nell'unicità che il Verbo riceve dal Padre è già compresa la sua destinazione alla forma umana. Pretendere che l'unione ipostatica comporti o l'assorbimento della natura umana o uno sdoppiamento di soggetti significa negare il paradosso cristologico in nome di un'ontologia che risolve l'alterità creaturale nella esteriorità di Dio» (*ivi*, 557).

[48] Per il pensiero moderno e contemporaneo la mancata acquisizione della «svolta antropologica» da parte della teologia, rende quest'ultima insignificante e impossibile da incubare in alcuna dimensione o branca del sapere, diverso dall'arroccamento identitario e auto-difensivo.

al suo dinamismo vivo e vivace, che comprende l'umano proprio mentre si impegna su Dio.

Nel suo lavoro, i fuochi della rigorizzazione sono tre e non più solo i due classici: «l'essenza trinitaria di Dio, l'evento cristologico e la differenza creaturale costituiscono un'articolazione originaria, fondata sull'evento cristologico che ne realizza l'unità»[49].

La proposta sistematica relativa alle ipostasi trinitarie[50] inizia coerentemente dal «mistero del Figlio» in cui vede come «l'alterità creaturale ha un'assoluta positività, poiché il Verbo la può assumere come una determinazione della sua unicità»[51].

Nella fede cristica il pessimismo o il dubbio sull'umano in relazione a Dio sono definitivamente superati, la «positività della creatura» può essere finalmente riconosciuta e detta[52]. Ma ciò che sembra lineare e semplice nasconde una reale difficoltà: richiede una revisione dell'ontologia ricevuta senza che per questo si getti la spugna nella ricerca di ragioni stringenti interne al "fenomeno" Gesù di Nazaret, riconosciuto Cristo e Signore, fiaccati dall'impossibilità di conciliare metafisica ricevuta e apprensione dell'evento.

Richiede inoltre una teologia complessa che faccia tesoro dei punti critici e dei nodi problematici guadagnati lungo la sua stessa storia, che spesso hanno riguardato lo snodo antropologico, la collocazione dell'umano nell'impianto che si andava assumendo. Spesso il pensiero sulla Trinità ha funzionato fino a quando non si introduceva la variabile umana!

Il problema principale, che in forme diverse riemerge, è che «la teologia classica applica la dottrina trinitaria a un concetto di creazione istituito indipendentemente da essa», poiché se dovesse rapportarlo a sé non disporrebbe di una *ratio* capace di garantire novità e libertà e finirebbe per riassorbire la differenza[53]. Invece, il riconoscimento cristico – per cui l'umanità di Gesù è rivelazione piena e vera del mistero divino (autorivelazione, ossia «identità di Dio con la sua destinazione all'uomo»)[54] – permette di vedere che «poiché in Dio c'è vera alterità, la creatura costituisce una perfezione che non si aggiunge a Dio»[55].

[49] *Ivi*, 540.
[50] Cfr. *ivi*, 553-590.
[51] *Ivi*, 556.
[52] *Ivi*, 563.
[53] Cfr. *ivi*, 541.
[54] *Ivi*, 539.
[55] *Ivi*, 553.

Per esprimere ciò che avviene, occorre una strumentazione riflessiva che decostruisca e liquidi definitivamente il rassicurante costrutto che fa perno sul «pensiero metafisico della causalità» per entrare nei dinamismi della «struttura dell'alterità»[56]. Dio nel comunicarsi «non pone un effetto esterno alla causa, ma realizza la presenza di sé nell'altro», che non sparisce inglobato nella relazione poiché voluto e autorizzato e incoraggiato alla propria ipseità e suscitato alla reciprocità[57].

Fino qui potrebbe risultare tutto piano e componibile con la teologia classica, ma la serietà del senso di «reciprocità» chiede un affondo sull'imprescindibilità del contributo umano.

> Poiché l'uomo non può esistere come il destinatario di Dio se non in quanto Dio gli conferisce la capacità di determinarlo, l'atto creatore comporta una duplice modalità: quella che pone l'uomo come altro da Dio e quella che fa dell'uomo il destinatario di Dio[58].

Sono due movimenti che non possono essere sintetizzati in uno: volere e porre il radicalmente altro da sé (altro da Dio), in una differenza assoluta che non è pensata come diminuzione ma come possibilità di esistenza "in proprio", capace di autodeterminazione[59], e insieme – ma sembrerebbe di segno opposto – il desiderio di comunione e di mutua implicazione.

La loro compresenza ha consistenza e radicamento teologici:

> Nell'essenza trinitaria di Dio è contenuta la possibilità dell'alterità creaturale, poiché il Verbo non è uguale all'Origine se non essendo altro dall'Origine e come tale co-principio dello Spirito nel quale l'essenza compiuta di Dio coincide con la possibilità del nuovo[60].

[56] Cfr. *ivi*, 541 e 544.

[57] Cfr. *ivi*, 539. «La costituzione del destinatario come altro dall'origine è la condizione dell'autocomunicazione dell'origine all'altro da sé. Costituzione dell'altro e autocomunicazione dell'origine non sono due operazioni distinte, ma due aspetti trascendentali della stessa operazione. Designiamo questa struttura come "struttura di alterità"» (*ivi*, 539-540). «L'autorivelazione di Dio non riassorbe l'alterità dell'uomo, poiché Dio non può rivelarsi nella sua identità se non conferendo al destinatario la qualità propria di Dio, la sua unicità» (*ivi*, 588). Finanche nella «saturazione della reciprocità», in cui consiste «la determinazione dell'*éschaton*», «l'infinita differenza fra Dio e l'uomo non viene soppressa, ma "inverata" e "rivelata" come la differenza che misura la reciprocità: le due intenzionalità si scambiano le proprietà senza perdere la loro differenza. Dio rivela pienamente se stesso rivelando all'uomo il modo nel quale la sua ipseità appartiene all'incomparabile unicità di Dio» (*ivi*, 588-589).

[58] *ivi*, 541.

[59] Si veda l'universale evidenza del darsi dell'umanità in un mondo e in un cosmo che rendono possibile la vita.

[60] *Ivi*, 542. È qui compresa anche «la possibilità dei molti che non ripetono l'Unico e *perciò* sono unici come il Verbo» (cfr. *ivi*, 542).

Si potrebbe dire che la positiva effettività dell'uomo Gesù, della sua vicenda umana, dell'umano in generale è fondata – e continuamente ispirata secondo le dinamiche proprie della coscienza di accedere alla pienezza di sé dialogando nel più profondo con l'altro da sé – nella capacità di Dio di "ospitare nel suo intimo" il diverso da sé come assoluta e indeducibile novità[61].

La qualità ospitale ha – a differenza dei rapporti di causalità – la «forma dell'immanenza di sé nell'altro in quanto altro»[62]. Da una parte tale reciprocità non genera mutazione di essenza né in Dio né nell'uomo poiché è fondata nella forma relazionale del divino (pura dedizione, eccesso di sé)[63], dall'altra dà contenuto e riempimento alla novità a cui Dio è predisposto, realizzando la pienezza dell'umano[64].

> La novità consiste nella riflessività in Dio della reciprocità che egli accorda all'uomo: la qualità assoluta che l'atto di risposta umana ha per Dio e per la quale non si può affermare che Dio è presente nell'uomo senza affermare la reciproca, e cioè che l'uomo è presente in Dio, che l'uomo "fa" una differenza in Dio[65].

Ne nasce una figura di umano che non ha più bisogno di tornare al «pensiero della subordinazione»:

> Poiché egli ci dona la sua stessa unicità, noi siamo una "nuova unicità" precisamente in quanto altri da Gesù, grazie allo Spirito senza di cui Gesù non può venire come la novità che è identica con Dio. Fra la sua e la nostra unicità c'è un rapporto non di dipendenza ma di reciprocità, fondata sull'essenza trinitaria di Dio[66].

Si vede bene come la relazione al divino da parte dell'umano non avvenga in generale e in un "per tutti" di natura, ossia non è legata a

[61] Cfr. *ivi*, 542. La radicalità della differenza non permette di iscrivervi prolungamenti o emanazioni: «La creazione non è il prolungamento della differenza trinitaria in un ordine derivato, ma una novità» (*ivi*, 567).

[62] *Ivi*, 544; nella medesima pagina si legge: «L'autocomunicazione è irriducibile al pensiero metafisico della causalità, poiché la sua essenza veritativa non consiste nella mutazione che essa produce nei soggetti interessati, ma nella reciproca immanenza della loro ipseità».

[63] «Poiché in Dio c'è vera alterità, la creatura costituisce una perfezione che non si aggiunge a Dio e che Dio può realizzare come propria perché essa acceda alla stessa qualità delle relazioni costitutive di Dio: in una parola, perché essa sia assoluta in sé e in rapporto a Dio» (*ivi*, 553).

[64] «L'economia costituisce una novità per Dio che non si aggiunge a Dio, poiché in essa Dio conferisce all'uomo la sua stessa perfezione» (*ivi*, 552).

[65] *Ivi*, 544.

[66] *Ivi*, 545.

una necessità fisica o psichica; piuttosto essa è iscritta nell'universalità dell'umano, pertanto a esso coestensiva, in nome e per l'azione del Verbo e dello Spirito[67]: è disponibile per ciascuno, poiché in Gesù «il Verbo unico fa dell'alterità creaturale una determinazione della sua stessa unicità», ciò rende possibile, autorizza, incoraggia, com-prende il *novum* che la creazione è per Dio stesso. «L'incarnazione del Verbo è la fondazione assoluta della positività creaturale», che non viene annullata[68]; così va inteso che «l'esteriorità della creatura da Dio non è un puro limite, ma la condizione della sua unicità, poiché essa ha la sua origine nell'alterità stessa costitutiva di Dio»[69].

> Nell'evento cristologico la forma umana diviene una determinazione del Verbo che è eguale all'Origine e, divenendo tale, essa non perde la propria specificità per la quale essa è infinitamente altra da Dio. Mentre l'alterità in Dio non comporta alcuna divisione e quindi alcuna esteriorità, l'alterità creaturale riguarda un'ipseità altra da Dio e in questo senso esterna a Dio. Tuttavia l'alterità creaturale può divenire una determinazione del Verbo senza risolversi nel Verbo, poiché il Verbo non è eguale all'Origine se non essendo altro dall'Origine – e in questa alterità risiede il prototipo e il principio della stessa alterità creaturale[70].

La radicale alterità della creazione rispetto a Dio impedisce sia di pensarla come prolungamento dell'ordine divino, sia in specifico di vederla originata *immediatamente* dalla «differenza Padre-Figlio»;

[67] Nemmeno qui il Principio per essere tale ha bisogno di rendere inferiori gli originati: «fra l'azione del Verbo e quella dello Spirito non c'è alcuna subordinazione ma perfetta reciprocità, secondo la modalità propria di ciascuna ipostasi: quella dell'Immagine che è eguale all'Origine in quanto altra e quella del Dono che è uguale al Padre e al Verbo poiché è il compimento della loro unità» (*ivi*, 568).

[68] Cfr. *ivi*, 542.

[69] *Ivi*, 550. Il testo continua: «L'alterità creaturale non fa numero con Dio, poiché è la condizione di un'ipseità unica come quella del Verbo unico. Divenendo una determinazione del Verbo, essa non si risolve nel Verbo ma costituisce una perfezione che riguarda Dio stesso. Grazie a essa Dio si rapporta all'uomo che è altro da Dio secondo la stessa qualità secondo cui Dio si rapporta al suo Verbo unico» (*ivi*, 550). «La forma di alterità trascende la differenza creaturale, non perché è indifferente, ma perché costituisce il punto di congiunzione fra i due ordini, la ragione per la quale la creatura è capace della relazione con Dio» (*ivi*, 551). Può darsi sia necessario precisare come la «comunicazione ad extra di Dio», realizzata dallo Spirito (*ivi*, 542), non vada intesa come esteriorità spaziale, un altrove di Dio rispetto alla creatura, piuttosto come il modo di indicare una differenza radicale tra i due soggetti, la quale nel "farsi carne del Verbo" è spogliata di ogni sospetto circa il carattere di inferiorità, subordinazione, debito di origine e può finalmente risplendere come condizione che garantisce individualità/ipseità/ipostasi personale, fondata sull'alterità (riconosciuta o meno), appello alla relazione di alleanza (corrisposta o meno).

[70] *Ivi*, 549.

nel medesimo tempo, «la creatura non può avere come destinazione Dio se non ricevendo la forma del Verbo unico che è eguale al Padre».

Qui arriva all'evidenza l'identità (presenza e opera) dello Spirito, inseparabile dal Verbo: «lo Spirito che destina la creatura a Dio è lo stesso che dona la "carne" al Verbo perché l'unicità del Verbo incarnato sia il principio e la forma dell'unicità della creatura». Si realizza un dinamismo paradossale in cui «la creatura riceve ciò che concorre a costituire», infatti lo Spirito «dà alla creatura di determinare ciò che essa non può che ricevere, in modo che il dono sia ricevuto come ciò che è così nostro da sgorgare da noi stessi».

In tal modo si comprende la piena consistenza dell'antropologia: grazie allo Spirito, che «precede il Cristo», «l'uomo, nella sua individuazione prima, è intenzione di un compimento, il quale non può venire che dall'esterno ma è operante prima della sua venuta poiché la sua attesa è già opera della sua presenza anticipata»[71].

In senso universale e in potenza, si può sostenere che «lo Spirito è il segreto della libertà creata: cioè di un sé capace di un atto che lo totalizza, la cui evidenza è *assolutamente indisponibile* e proprio così *necessaria*»[72].

In forma attuale, seguire «lo schema dell'interiorità» permette di vedere come «l'atto della fede» appartenga «all'evento della rivelazione che lo realizza come costitutivo della sua stessa fenomenalità»: «il segreto riservato dell'esistenza» emerge nel fatto per cui la coscienza personale si ritrova abitata da un'«intenzione di compimento che eccede le sue possibilità», un dono che diviene effettivo «nell'atto libero del sé che ne riconosce la totale gratuità», ossia insieme «la sua indisponibilità e la sua necessità»[73].

[71] Cfr. *ivi*, 567-569. «Il legame tra singolare e universale sfugge a qualsiasi formula poiché il suo segreto risiede nel Mistero di Dio, assolutamente indisponibile ma proprio così comunicato grazie all'azione dello Spirito, la quale precede ogni iniziativa umana e supera la stessa coscienza e conduce la nostra inalienabile libertà all'esperienza della sua insostituibile unicità» (*ivi*, 577).

[72] *Ivi*, 569. Nel medesimo punto si legge: «Esiste una corrispondenza fra il movimento consegnato nelle Scritture che va dalle origini fino all'incarnazione del Verbo e il movimento che conduce ogni uomo al riconoscimento di Gesù come *la* rivelazione di Dio, la saturazione insuperabile dell'intenzione costitutiva del sé. In entrambi i casi il *télos* non può venire né essere riconosciuto come tale se non perché esso è già operante nel processo che vi conduce e che esso integra come una componente della sua verità» (*ivi*, 569). Con l'espressione "totalizzare" il prof A. Bertuletti intende l'atto di dire se stessi in pienezza.

[73] Cfr. *ivi*, 569-570. «La fede cristologica è il compimento della coscienza teologale e la conferma della sua intrascendibilità. Non c'è nessuna istanza veritativa superiore a quella che si attesta alla coscienza come il principio della sua insostituibile unicità. L'atto del soggetto è insuperabile, poiché solo esso è capace di una intenzionalità che termina alla verità» (*ivi*, 575).

Il dinamismo dell'azione dello Spirito fa e rende disponibile la creazione come «segnatura» che «unisce la dimensione della separazione e quella dell'interiorità», in essa «ciò che è esclusivo di Dio, la "santità", è capace di "toccare" l'uomo nel più intimo del suo essere», né escludendolo né annullandone la consistenza[74].

Il tempo e la "carne" umana – dimensioni che la metafisica classica ha posto in antitesi con il divino, sottolineandone solo l'aspetto di radicale differenza – sono rivelati nella loro consistenza e sensatezza, collocati in un sistema relazionale dinamico per cui «ciò che passa e il definitivo» sono «due dimensioni della stessa temporalità», «lo Spirito abita la "carne" dell'uomo come principio di una vita che è altra da quella della carne, ma che non viene se non *tramite* la carne dell'uomo e *in* essa»[75].

Tutto ciò è già segretamente presente e attivo, nella forma di anticipazione e desiderio di compimento, nell'umano, ma si attua in modo singolare – e così diventa matrice per i tutti – nel processo storico scritto nella Bibbia ebraico-cristiana in cui «i due vettori» del «compimento» e della «manifestazione», che puntano rispettivamente verso la fine e verso l'inizio, rimangono in rapporto di «reciproca implicazione»; la distinzione rimane insuperabile anche nell'evento cristologico «punto di congiunzione e di saturazione dei due vettori»[76].

Nemmeno tra Verbo e Spirito c'è subordinazione, né a livello economico, né in quello immanente:

> la duplice e asimmetrica relazione fra il Cristo e lo Spirito (prima e dopo il Cristo) è la realizzazione, sul piano dell'economia, della perfetta reciprocità che, nella verità immanente di Dio, c'è fra lo Spirito e il Verbo. Ai due livelli non c'è mai subordinazione, ma sempre reciprocità[77].

[74] Cfr. *ivi*, 570. «Non si può accedere a questa rivelazione senza riconoscere che essa ci riguarda, che noi siamo già coinvolti, che il nostro consenso è il divenire effettivo della sua evidenza per noi. L'accesso all'unicità di Gesù e l'accesso alla nostra unicità si compiono nello stesso atto, non perché esse si identificano ma perché lo Spirito non rivela l'unicità del Cristo se non comunicandola. La dimensione pneumatologica della rivelazione è quella che realizza la congiunzione dei due aspetti, cristologico e antropologico, della stessa evidenza. […] Il Cristo non può donarci se stesso se non donandoci lo Spirito che è distinto da lui, poiché solo donandoci lo Spirito egli ci dona totalmente se stesso. […] Il dono che noi riceviamo è Cristo stesso, la qualità unica della sua relazione con il Padre, poiché l'atto nel quale lo riceviamo è nuovo e perciò unico, della stessa unicità di cui il Cristo è il principio. […] La qualità che lo Spirito conferisce all'atto del credente – di realizzare la presenza stessa del Cristo – costituisce la forma compiuta del realismo della fede cristologica, la sua forma ecclesiale» (*ivi*, 572-573).

[75] Cfr. *ivi*, 569-570. «Il definitivo "avviene" nel tempo come quel compimento che il tempo non può produrre ma che, venendo, lo raccoglie e lo conduce alla sua verità» (*ivi*, 570).

[76] Cfr. *ivi*, 570-571.

[77] *Ivi*, 542.

Summary

L'articolo intende esplicitare gli elementi strutturanti della proposta sistematica di Teologia trinitaria su cui si è impegnato il prof. Angelo Bertuletti. Rinviene come la chiave di volta di tutta la riflessione stia nella forza di un cambio di paradigma teologico in cui la forma trinitaria dell'Origine non si lega più, in modo immediato, all'idea di una subordinazione necessaria, applicata lungo la storia a volte al Figlio, altre allo Spirito Santo o ancora all'umano. Guadagnare senza pentimento il carattere intrinsecamente relazionale dell'Assoluto, tratto originale della fede ebraico-cristiana, fa risaltare la persona di Gesù di Nazaret (la sua storia e il dinamismo che attraversa la sua vita) quale pienezza dell'umano che rivela in modo suo proprio Dio, "ingresso" essenziale nel «mistero dell'Unico». Insieme, restituisce piena consistenza a un'antropologia in cui la differenza creaturale è positiva poiché l'umano è concepito come libertà e novità nello stesso Figlio di Dio.

The article intends to make explicit the structuring elements of the systematic proposal of Professor Angelo Bertuletti's systematic proposal of Trinitarian Theology. It reveals how the keystone of the entire reflection lies in the force of a theological paradigm shift in which the Trinitarian form of Origin is no longer immediately linked to the idea of a necessary subordination, applied throughout history to the Son, to the Holy Spirit or even to the human. Gaining, without repentance the intrinsically relational character of the Absolute, an original trait of the Jewish-Christian faith, brings out the person of Jesus of Nazareth (his history and the dynamism that runs through his life) as the fullness of the human that reveals God in his own way, an essential "entrance" into the "mystery of the One". Together, it restores full consistency to an anthropology in which creaturely difference is positive because the human is conceived as freedom and newness in the Son of God himself.