

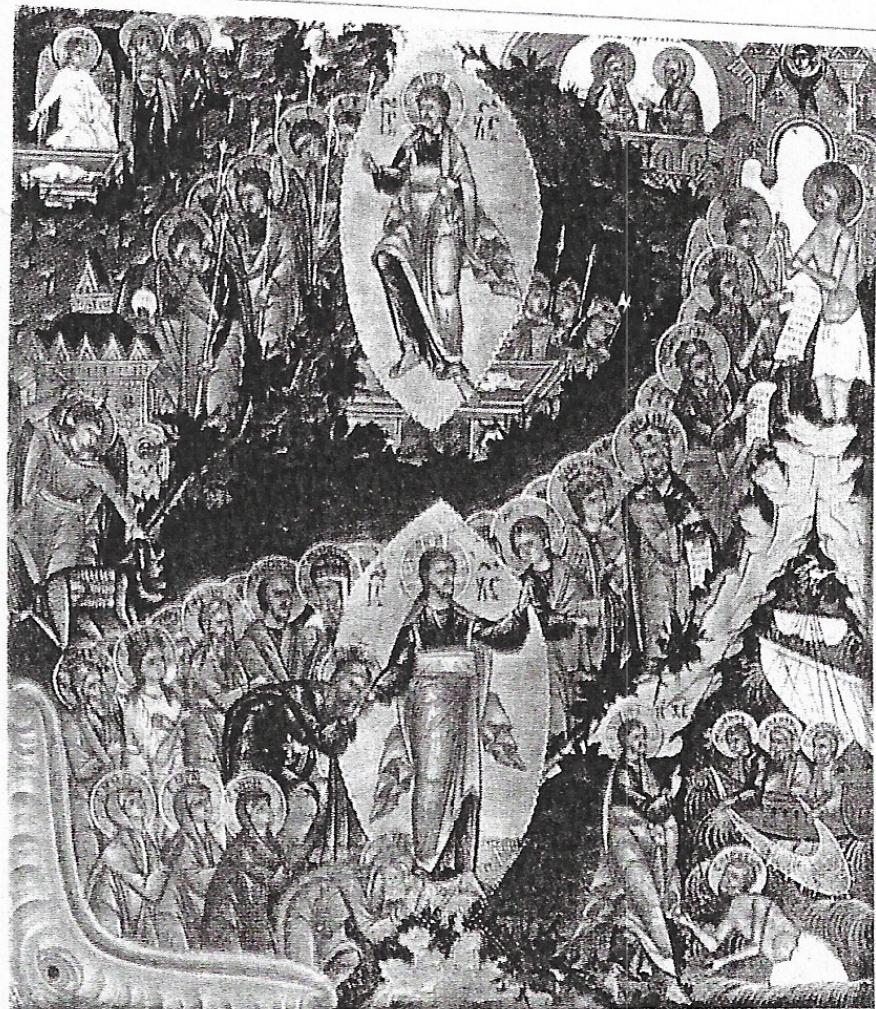
gdt 217

---

**Christos Yannaras**

**La fede  
dell'esperienza  
ecclesiale**

**Introduzione  
alla teologia ortodossa**



QUERINIANA

CHRISTOS YANNARAS

LA FEDE  
DELL'ESPERIENZA  
ECCLESIALE

INTRODUZIONE  
ALLA TEOLOGIA ORTODOSSA

gdt

217  
QUERINIANA

*A Spiridione e Anastasio  
questo lascito vivificante*

Titolo originale

*Αλφαβητάρι τῆς πίστης*, Atene 1983, 1988<sup>6</sup>

*La foi vivante de l'Église.*

*Introduction à la théologie orthodoxe*, Les Éditions du Cerf, Paris 1989.

© 1983, 1988<sup>6</sup> by Christos Yannaras, Atene

© 1993 by Editrice Queriniana, Brescia

via Piamarta, 6 - 25187 Brescia

ISBN 88-399-0717-3

Traduzione dal francese  
di PIETRO CRESPI

Revisione sul testo greco  
di BASILIO PETRÀ

---

Stampato dalla Tipolitografia Queriniana, Brescia

# 1. Conoscenza 'positiva' e metafisica

Ci sono delle conoscenze o scienze dette *positive*; esse rivendicano la positività, cioè la sicurezza e ciò che caratterizza la certezza incontestabile. Ciascuno può verificarle attraverso l'osservazione, gli esperimenti e il calcolo matematico. Esse si riferiscono alla realtà del mondo che ci circonda; sono conoscenze o scienze che riguardano la realtà *naturale*.

Si presentano come *positive* anche le scienze che si occupano del fenomeno della vita delle società umane, della sua organizzazione e del suo funzionamento, o delle informazioni sul passato degne di fede — la *Storia* dell'uomo. Anche qui, la conoscenza è sperimentalmente immediata e verificabile, è quindi sicura e obbligatoria per tutti.

Questa conoscenza sicura, positiva e incontestabile, è — pare — lo scopo fondamentale della nostra attuale civiltà. Tutti gli aspetti del nostro *modo* di vita, dall'educazione familiare fino all'insegnamento scolastico, alla vita professionale e all'organizzazione delle strutture e delle istituzioni della nostra vita ordinaria, non solo presuppongono ma mirano a quella che noi chiamiamo l'*oggettività*, la conoscenza solida, tangibile, chiara per tutti.

L'esigenza di oggettività si impone nell'uomo contemporaneo come il sigillo di un atteggiamento dello spirito, di un'atmosfera, di una necessità ovvia. Noi cresciamo imparando ad apprezzare ciò che è *logico*, ciò che è incontestabilmente

giusto. Ci armiamo dell'esattezza oggettiva, perché è la sola che si impone e conduce ad un riconoscimento comune, è la sola che raggiunga risultati concreti.

E tuttavia, nel seno stesso della nostra vita organizzata razionalmente, stanno in agguato delle domande che non possono essere sottomesse all'esigenza di una conoscenza positiva. Un primo tipo di interrogativi di questa natura è legato alle esperienze che rientrano nel campo dell'arte: che cosa distingue un quadro di Rembrandt da un quadro di Van Gogh, e la musica di Bach dalla musica di Mozart? Come mai la creazione artistica dell'uomo rimane refrattaria a qualsiasi pre-determinazione positiva e a qualsiasi classificazione oggettiva? E in che modo il marmo, i colori o le parole possono «preservare la forma dell'uomo», come dice il poeta, salvaguardare l'unicità e la differenza di cui l'opera di ogni artista porta il sigillo?

Anche l'osservazione della natura genera simili interrogativi, senza risposta per la 'conoscenza positiva', quando andiamo oltre la semplice attestazione dell'esistenza degli oggetti e ci interroghiamo sulla loro causa prima e sul loro scopo ultimo. Come si sono fatte tutte le cose che esistono attorno a noi, e verso dove vanno? sono state fatte da qualcuno o sono frutto del caso, esistono da sempre e continueranno ad esistere in questo modo, irrazionale e inspiegabile? Quale che sia la risposta che noi accettiamo, si tratta sempre di una risposta arbitraria e indimostrabile, sempre secondo i criteri della conoscenza positiva. Allora, come interpretare la bellezza del mondo, l'armonia, l'ordine, la funzionalità organica al cui servizio sta ogni più piccolo elemento del mondo naturale?

Al di là di queste domande, poi inevitabilmente in un qualche momento della nostra vita, incontriamo, ad una «svolta del nostro cammino», la malattia, la rovina, la morte. È allo-

ra che nascono gli interrogativi più implacabili: qual'è la logica del ciclo effimero della nostra esistenza biologica? Tutto dunque finisce due metri sotto terra? E cos'è quel che si spegne con la morte e lascia il corpo a dissolversi nella terra come un oggetto neutro? Che cosa sono lo sguardo dell'uomo, la sua parola, il suo sorriso, i suoi gesti, la sua 'espressione'? Ciò che si spegne con la morte è ciò che fa sì che ogni uomo sia unico, diverso e insostituibile; è il modo in cui egli ama, in cui soffre; il modo particolare in cui realizza la sua vita. Possiamo considerare tutto questo, nonché tutta quella realtà che oggi la 'psicologia del profondo' tenta di studiare in modo scientifico, cioè la coscienza, il subconscio, l'inconscio e finalmente l'«io», l'identità dell'essere umano, come funzioni biologiche alla maniera della digestione, della respirazione e della circolazione del sangue? O invece dobbiamo credere che l'uomo è, esiste, in un modo che non si esaurisce nelle sue funzioni biologiche, e che questo modo di esistenza lo rende veramente invulnerabile al tempo e alla morte?

Ad un certo momento della sua vita, ad una «svolta del suo cammino», l'uomo si rende conto che la conoscenza *positiva* non risponde se non ad un piccolissimo numero dei suoi interrogativi. Si rende conto che esiste un campo *al di là della fisica*, lo spazio metafisico (l'ambito dell'amore, dell'arte, del mistero dell'esistenza) che, per essere conosciuto, deve essere avvicinato con 'pesi e misure' molto diversi da quelli che ci garantiscono semplicemente il rilevamento dei dati sensibili della natura.

Da secoli, l'uomo è alle prese con le domande meta-fisiche. La filosofia, l'arte, le religioni sono delle forme di questa lotta ininterrotta e senza fine che distingue l'uomo da qualsiasi altro essere e che crea la *civiltà* umana. Noi viviamo oggi in una civiltà che tenta di fondarsi sulla 'rimozione' e sull'oblio delle domande metafisiche, ma anche questo atteggiamento

mento è di nuovo metafisico e fonda anch'esso una civiltà (o sottrae ad essa il fondamento).

Del resto, quali che siano gli sforzi dell'uomo per evitare le implacabili domande metafisiche e per dimenticarle nella febbre dell'attività professionale e dell'impegno politico o in una ricerca sfrenata del piacere, quali che siano il disprezzo e la derisione di cui egli dà prova nei confronti di queste domande, nel nome di una 'scienza' mitizzata che «risponde a tutto» o «vi risponderà un giorno», rimane il fatto che queste domande sono sempre in agguato, prima o poi, lungo il cammino. Basta che arrivi l'«avarìa» improvvisa di cui parla Dürrenmatt: incidente automobilistico, cancro, attacco cardiaco,... e l'armatura dell'autosufficienza crolla, la nudità dell'uomo appare in maniera straziante. L'abisso delle questioni rimaste senza risposta si apre improvviso davanti a noi e lascia vedere non tanto l'imbarazzo della nostra intelligenza, quanto soprattutto gli spaventosi vuoti della nostra esistenza.

In questi momenti imprevisti di 'risveglio metafisico', si può dire che tutti i nostri interrogativi vengono spontaneamente a ricapitolarsi in una parola-segno, immediatamente nota e smisuratamente ignota: *Dio*. Chi ci ha parlato di lui la prima volta, che cosa è e dove è? Creazione dell'immaginazione degli uomini, necessità dettata dal nostro intelletto o esistenza reale benché nascosta, come il poeta è nascosto nelle parole e il pittore nel suo dipinto? Insomma, esiste o non esiste? È lui la causa e lo scopo dell'esistenza del mondo? Ha l'uomo dentro di sé qualcosa che viene da lui, qualcosa che vince lo spazio, il tempo, la corruzione e la morte?

## 2. Il problema di Dio

Quando ci interroghiamo sul modo in cui gli uomini hanno cominciato a parlare di Dio e sul modo in cui questo problema è entrato nella loro vita, possiamo discernere tre origini fondamentali, tra le più importanti.

### 1. *L'origine religiosa*

Primo punto di partenza, il bisogno del *religioso*. C'è nell'uomo, nel cuore della sua stessa 'natura', il bisogno spontaneo di rimettersi a qualche cosa che lo superi, ad un'esistenza molto più alta della sua. Forse questo bisogno scaturisce dal timore che l'uomo provi di fronte alle forze naturali, le quali risultano minacciose e pericolose per la sua vita; egli vuole piegare queste forze, riconciliarsi con esse e vincere così il timore che gli ispirano. Il suo modo di agire consiste nell'attribuire una ragione a queste forze, nel considerarle come esistenze capaci di capirlo, di ascoltarlo, di accettare i doni che egli offre loro in sacrificio. Così l'uomo immagina un'esistenza razionale, superiore, grande oltre misura, che lancia la folgore, agita gli oceani e scuote la terra, che rende fecondi i semi e perpetua la vita. Questa forza, egli la chiama *Dio* e la fraziona molto spesso vedendo nel mondo tanti dei quanti sono le forze che lo impressionano.

Non sappiamo se questo bisogno sia la causa più probabile della nascita del religioso. Ma è certo che un simile livello di religiosità lo incontriamo molto spesso, ancora oggi, nelle società umane. Si tratta di una religione antropocentrica, destinata a rassicurare e a fortificare l'uomo in preda alla debolezza, a fugare i suoi timori. Essa non si limita quindi ad una *fede* solamente teorica in forze superiori, ma dà anche all'uomo i mezzi concreti, pratici, per garantire la sua egocentrica sicurezza e la sua difesa psicologica. Essa gli fornisce un *culto* con regole rigorosamente definite che garantiscono una certa relazione propiziatoria con il divino. Inoltre, gli fornisce una *moral*e, cioè un codice di comandamenti e di obblighi, quello che piace a Dio e quello che non gli piace.

Se l'uomo segue le regole rituali in maniera coerente e applica rigorosamente l'etica imposta dalla sua religione, allora ha 'Dio in tasca': egli è tranquillo sul buon esito della sua relazione con il divino. Lungi dal temere un castigo, egli non attende da Dio altro che servizi e ricompense. Questo tipo di uomo religioso è generalmente pieno di presunzione per la propria pietà e per la propria virtù e diventa duro con i suoi simili che non hanno da mostrare analoghi successi religiosi e morali.

## 2. La ricerca della verità

La seconda origine del riferimento umano a Dio è la ricerca della verità e la sete di conoscenza.

In tutte le grandi civiltà che la storia ha conosciuto, le ricerche del pensiero umano per rispondere agli interrogativi filosofici fondamentali sono sfociate in una *teologia*, cioè in un «discorso su Dio». L'esempio più caratteristico e più perfetto sono i Greci antichi.

Nella Grecia antica, il riferimento a Dio è una conseguenza logica dell'osservazione del mondo. Osservando il mondo noi constatiamo che tutte le cose esistenti seguono una successione ed un ordine razionali. Niente è fortuito, niente è arbitrario. Siamo così costretti ad ammettere che anche l'origine del mondo deve seguire un ordine razionale, cioè che il mondo deve essere il risultato di una causa concreta. Questa Causa prima, questo 'Principio' del mondo, lo chiamiamo *Dio*.

Non possiamo sapere che cosa sia precisamente questa Causa prima o questo 'Principio' del mondo. Tuttavia, con la nostra ragione, possiamo dedurre certe proprietà che questa Causa prima deve possedere: essa non deve la propria esistenza a qualcosa di anteriore e quindi dobbiamo supporla come 'Causa-in-sé', cioè come causa di se stessa e di tutte le cose esistenti.

Poiché grazie alla sua 'auto-causalità' non dipende da niente altro, questa Causa prima deve essere considerata come una grandezza *assoluta* (libera da qualsiasi condizionamento). E in quanto grandezza assoluta, Dio deve essere a-temporale, onnipotente, illimitato. Deve Lui stesso essere il principio del movimento che costituisce il 'divenire' del mondo e che si misura come tempo. Essendo dunque Lui stesso il *principio* del movimento, è necessariamente senza movimento, perché nulla gli preesiste che possa metterLo in movimento. Essendo senza movimento, è immutabile. È quindi anche impassibile e in una felicità perfetta.

Tutte queste conclusioni (e molte altre) che noi possiamo raccogliere con il pensiero non ci fanno conoscere Dio; esse persuadono soltanto la nostra ragione e le impongono di accettare come realtà l'ipotesi intellettuale dell'esistenza di Dio. Allo stesso modo, se, camminando in pieno deserto, incontrassimo improvvisamente una casa, saremmo costretti ad am-

mettere che qualcuno l'ha costruita, perché le case non nascono da sé e non si innalzano da sole in pieno deserto. Ignoreremmo tuttavia *chi* ne è il costruttore. A partire dalle caratteristiche dell'edificio, potremmo individuare alcune proprietà o alcuni tratti distintivi del costruttore, il fatto, per esempio, che egli abbia del gusto o del genio nell'applicazione della statica; potremmo vedere anche quali bisogni dovevano soddisfare le sue costruzioni. Ma la sua persona ci rimarrebbe ignota. Non avendolo mai incontrato, non lo riconosceremmo. Esisterebbe certamente, ma sarebbe inaccessibile ad una conoscenza diretta.

### *3. La relazione personale*

La terza origine del riferimento umano a Dio si verifica in una sola tradizione storica, la tradizione del popolo ebreo.

Gli Ebrei cominciano a parlare di Dio in occasione di un evento storico concreto: mille novecento anni circa prima dell'era cristiana, nel paese dei Caldei (regione meridionale della Mesopotamia, vicina al Golfo Persico), Dio si rivela ad un uomo ben preciso, Abramo. Abramo incontra Dio come si incontra una persona umana, un essere con il quale ci si può intrattenere, davanti al quale si può stare faccia a faccia. E Dio invita Abramo ad abbandonare il suo paese, ad andare a stabilirsi nella terra di Canaan, perché quella terra è destinata al popolo che i suoi discendenti susciteranno, i figli che genererà Sara, fino a quel momento sterile.

La conoscenza di Dio che scaturisce dall'incontro personale di Abramo non ha nulla in comune con le ipotesi speculative, con i ragionamenti deduttivi e con le dimostrazioni logiche. Si tratta soltanto di una esperienza di relazione che,

come ogni relazione vera, si basa solo su una fede-fiducia che nasce tra le persone che si incontrano. Dio manifesta la propria divinità ad Abramo solo mediante la fedeltà alle sue promesse. E Abramo si affida a Dio, tanto che è pronto a sacrificare il figlio di cui gli ha fatto dono Sara nella sua vecchiaia, quel figlio per mezzo del quale devono realizzarsi le promesse di Dio.

Isacco e Giacobbe, figlio e nipote di Abramo, acquisiscono la medesima conoscenza di Dio, a partire da un'esperienza immediata di relazione con Lui. In tal modo, per i discendenti di questa famiglia, dalla quale proviene il popolo d'Israele, Dio non è né un concetto astratto né una potenza impersonale. Quando gli Ebrei parlano di Dio, dicono: «il Dio dei nostri Padri». È il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», una persona concreta che essi ormai conoscono e con la quale i loro antenati si sono intrattenuti. Così la conoscenza di Dio si basa sulla fede-fiducia nei confronti degli antenati, sulla credibilità della loro testimonianza.

### *4. Scelta di uno scopo e di una via*

Queste tre origini del riferimento umano a Dio non appartengono esclusivamente al passato. Esse esistono come possibilità reali per ciascuna epoca e ciascun luogo. Si trovano sempre uomini che accettano l'esistenza di Dio senza preoccuparsi molto della sua verità e dei problemi speculativi che essa suscita. Accettano questa esistenza unicamente per il bisogno psicologico di riferirsi a qualche cosa di 'trascendente', il bisogno di trovare sicurezza individualmente di fronte all'ignoto, come pure il bisogno di imporre e mantenere un ordine morale nel mondo.

Parallelamente si trovano sempre uomini che accettano l'esistenza di Dio solo perché la loro ragione li costringe ad accettarla. Essi credono, come dicono, in una 'potenza superiore', in un 'Essere supremo' che deve aver fatto tutto ciò che esiste e per mezzo del quale tutto sussiste. Essi non possono sapere, né sono forse interessati a saperlo, che cosa è precisamente questa 'potenza superiore', o questo 'Essere supremo'. Anche se associano la loro semplice certezza intellettuale ad alcune abitudini 'religiose' — perché si adattano alle regole rituali e alle ingiunzioni morali della religione del loro ambiente sociale — in essi c'è un profondo agnosticismo, che arriva al massimo ad accettare l'idea generale ed astratta dell'Essere supremo'.

Si dà anche una terza forma di 'riferimento' a Dio, la fedifiducia nell'esperienza storica della sua rivelazione. I 'figli di Abramo', il popolo d'Israele, continuano lungo i secoli ad accettare la verità di Dio, non in base a criteri sentimentali o logici, ma in base alla sola certezza che i loro padri sono degni di fede. Dio prova la propria esistenza per mezzo dei suoi interventi nella storia, Egli conferma la propria presenza all'interno della relazione sempre personale con Lui. Si rivela a Mosè e parla con lui «faccia a faccia, come un uomo conversa con un amico» (Es 33,11). Chiama i profeti e li mormora perché facciano memoria delle promesse alle quali Egli rimane sempre fedele.

Coloro che hanno fiducia nell'esperienza storica delle rivelazioni di Dio, non hanno difficoltà ad accettare ancora un suo intervento nella vita degli uomini, questa volta, 'nella carne', nella persona di Gesù Cristo. È vero che per il pensiero razionale le nozioni di *divinità* e di *incarnazione* sono contradditorie, l'una escludendo l'altra: non è concepibile che Dio che per natura deve essere infinito, illimitato, onnipotente, ecc., possa esistere come una monade umana finita,

frammentaria, sottoposta alle limitazioni dello spazio e del tempo. È per questo che, anche per i Greci dell'epoca del Cristo, la proclamazione dell'incarnazione di Dio era realmente una «follia» (1 Cor 1,23).

Tuttavia, per accettare o per respingere questa 'follia' bisogna aver risposto ad alcuni interrogativi fondamentali che determinano in modo più generale il senso e il contenuto che si dà alla propria vita: tutto quello che esiste è predeterminato e deve esistere secondo il modo imposto dalla ragione umana? o invece l'esistenza stessa è un evento che va al di là delle predeterminazioni e delle figure dell'intelletto, sicché noi possiamo riceverlo e conoscerlo solo tramite un'esperienza immediata? Che cosa è veramente esistente: solo ciò che noi percepiamo attraverso i nostri sensi, ciò che la nostra ragione certifica, o invece ci sono delle realtà che noi conosciamo all'interno di una *relazione* più immediata e più globale? relazione che ci permette, per esempio, di distinguere delle differenze *qualitative*, di captare il 'senso' di una poesia al di là delle parole, di prendere coscienza del funzionamento dei simboli, di essere sicuri della nostra 'identità' oggettiva, di scoprire l'indicibile unicità di un volto, di comprendere gli aforismi della fisica contemporanea sul 'continuum quadridimensionale' o sul duplice significato della natura della luce?

Sono questioni che meritano un lungo studio e un'analisi dettagliata, ma questo ci allontanerebbe dal tema fondamentale che ora ci preoccupa. Dobbiamo innanzitutto precisare i mezzi e le vie che utilizzeremo per trattare della conoscenza di Dio. Se vogliamo conoscere la nozione astratta di Dio imposta dalla necessità logica, dobbiamo seguire coerentemente le regole proprie della ragione. Se vogliamo conoscere il Dio della psicologia religiosa e del sentimento, dobbiamo coltivare in noi le motivazioni psicologiche e religiose che

fanno accedere a questa conoscenza. Ma se vogliamo conoscere il Dio della tradizione giudeo-cristiana, dobbiamo seguire la via della relazione e dell'esperienza personali, la via della fede. Seguire l'una e l'altra via, congiungere i diversi modi di conoscenza, sarebbe il modo più sicuro per andare verso la confusione e per chiudersi in un vicolo cieco.

### 3. La fede

Nella coscienza della maggior parte degli uomini di oggi, la parola *fede* ha un contenuto molto concreto: significa l'accettazione senza esame di principi e di assiomi, l'adesione ad una teoria o a un insegnamento che rimane indimostrabile. Io credo a qualche cosa, significa praticamente che io l'accetto, anche se non la capisco. Abbasso la testa e mi sottometto ad un'autorità che non è sempre religiosa, ma che può essere anche ideologica o politica. Molto spesso, sotto il vocabolo corrente di *fede*, si nascondono sia la devozione religiosa, sia la disciplina ideologica nonché la sottomissione politica a un partito. Si è anche canonizzata una massima di provenienza ignota, che molti prendono come la quintessenza della metafisica, mentre non è altro che il principio di ogni totalitarismo: «Credi e non fare domande!».

Dobbiamo dire con tutta chiarezza che una simile concezione della fede non ha alcun rapporto con il senso che il termine ha ricevuto, almeno, dalla tradizione giudeo-cristiana. In questa tradizione, la fede ha più il senso che conserva ancora negli ambienti commerciali il termine 'credito', piuttosto che il contenuto che le attribuiscono i militanti ideologici.

In effetti, quando parliamo del credito di cui gode un commerciante, noi intendiamo dire, ancora oggi, la fiducia che quest'uomo ispira ai suoi colleghi. Tutti lo conoscono, conoscono il modo e lo stile delle sue transazioni, il modo coe-

rente con cui onora i suoi doveri. Se per caso è costretto a chiedere un aiuto finanziario, troverà immediatamente qualcuno che gli 'farà credito' magari senza esigere neanche una ricevuta, essendo sufficientemente 'credibili' la sua persona e la sua parola.

È secondo questo modo tipico del commercio che la fede viene vissuta nella tradizione giudeo-cristiana, per la quale l'oggetto della fede non è un corpo di idee astratte che traggono la loro validità da un'autorità infallibile. Oggetto della fede sono delle persone concrete nelle quali noi siamo chiamati a porre la nostra fiducia, attraverso una relazione di esperienza diretta.

Più concretamente ancora: se noi crediamo in Dio, non è perché dei principi teorici ci inducono a farlo né perché una istituzione ben stabilita ci garantisce la sua esistenza. Noi crediamo in Lui perché la sua persona, l'esistenza personale di Dio, suscita in noi la fiducia. Le sue opere e la sua 'azione' storica, i suoi interventi nella storia, ci fanno desiderare di avere una relazione con Lui.

Naturalmente la relazione che fonda la fede può essere diretta, ma può altrettanto bene essere indiretta, come accade con le persone umane. Io credo in qualcuno, ho fiducia in lui quando l'ho incontrato, lo conosco, mi lego con lui. Ma credo anche in qualcuno che non conosco personalmente quando le testimonianze di persone nelle quali ho fiducia garantiscono la sua credibilità. Allo stesso modo credo in un artista che non ho mai visto, quando la sua opera suscita in me interesse e ammirazione nei suoi confronti.

Ci sono dunque dei gradi nella fede, si progredisce da una fede minore ad una fede più grande. E questo progredire assomiglia ad un camminare senza fine. Per quanto perfetta possa apparire, la fede può sempre accrescere e maturare. È una dinamica e perpetua «perfezione mai raggiunta». Sche-

maticamente si potrebbe dire che essa inizia dalla fiducia provocata dalla rinomanza di una persona. Progredisce grazie alla conoscenza dell'opera e dell'attività di quella persona. Diventa una certezza diretta quando ha luogo un incontro, una frequentazione, una relazione immediata. Da semplice fiducia, si trasforma in un dono assoluto di tutto il nostro essere, in un dono di sé senza riserve, quando nascono tra le persone desiderio e amore. E nel vero desiderio d'amore, più si ama e più si conosce l'altro, più si crede in lui, più ci si abbandona a questo amore. Non ha fine neppure la dedizione fiduciosa che nasce dal vero amore, è un ininterrotto stupore causato dalla 'scoperta' dell'altro, un approccio sempre insoddisfatto all'unicità della sua persona.

Così è anche della fede in Dio. Essa può iniziare dalla semplice fiducia nella testimonianza degli uomini che Lo hanno conosciuto, che sono vissuti nella sua intimità e che sono giunti alla visione del suo Volto. Fiducia nella testimonianza dell'esperienza degli antenati, dei santi, dei profeti, degli Apostoli. Essa può progredire nella scoperta dell'amore che manifestano le sue opere, i suoi interventi in occasione delle sue rivelazioni nella Storia, la sua parola che ci guida nella verità. In tal modo, la fede si trasforma in una certezza immediata e in un dono di tutto il nostro essere al suo amore alorché arriviamo a conoscere il suo Volto, la bellezza increata della luce della sua gloria. Allora l'*'éros divino'* che nasce in noi è un dinamismo che trasfigura la fede «di gloria in gloria» (2 Cor 13,18), un ininterrotto stupore fatto di rivelazioni e nel quale il tempo è vissuto.

In qualsiasi grado o stadio del suo sviluppo, la fede è un evento e un'esperienza di relazione; è una via radicalmente diversa dalla certezza intellettuale e dalla conoscenza 'oggettiva'. Se vogliamo conoscere il Dio della tradizione biblica,

il Dio della Chiesa, dobbiamo cercarlo con la via giusta, la via della fede. Le 'prove' logiche della sua esistenza, gli argomenti oggettivi dell'apologetica, l'autenticità storica delle fonti della tradizione cristiana possono essere utili contributi per far nascere in noi il bisogno di fede. Ma non conducono alla fede, alla quale tanto meno possono sostituirsi.

Quando la Chiesa ci invita ad accogliere la sua verità, non ci propone delle tesi teoriche che dovremmo accettare per principio. Essa ci invita ad una relazione personale, ad un *modo* di vita che costituisce una relazione con Dio o che porta ad una tale relazione in maniera progressiva e vissuta. Questo *modo* fa passare la vita intera da una sopravvivenza individuale quale era ad un evento di comunione. La Chiesa è un *corpo* di comunione, le cui *membra* non vivono per sé stesse ma in un'unità organica di amore con le altre membra e con la *testa* del corpo, il Cristo. Credere nella verità della Chiesa significa per me accettare di essere parte integrante del «vincolo di amore» che la costituisce, affidarmi all'amore di Dio e dei santi che mi accolgono a loro volta con fede e fiducia nella mia persona.

Noi giungiamo a Dio attraverso un certo modo di vivere, non attraverso un certo modo di pensare. Qualsiasi processo organico di crescita e di maturazione è un modo di vivere — per esempio quello che costituisce la relazione con nostra madre e nostro padre. Grazie all'allattamento, alle carezze, alla tenerezza e alla sollecitudine fino alla condivisione e all'accettazione coscienti del loro amore, la fede nella madre e nel padre cresce silenziosamente e impercettibilmente nell'anima del bambino. Questo legame non ha bisogno di prove logiche né di garanzie teoriche, eccetto il caso in cui la relazione stessa sia perturbata. Solo in questo caso gli argomenti del pensiero si sforzano di sostituirsi alla realtà della vita.

## 5. Il Dio trinitario

### 1. *La testimonianza biblica*

Il Dio della Chiesa è il Dio dell'esperienza storica, non il Dio delle ipotesi teoriche e dei ragionamenti astratti. Così l'esperienza della Chiesa ci garantisce appunto come il Dio che si rivela a noi nella Storia, non sia un'Esistenza solitaria, una Monade autonoma né un'Essenza individuale. Egli è una Trinità di Ipostasi — Tre Persone che hanno una completa alterità esistenziale, ma anche una comunità di Essenza, di Volontà e di Energia.

Nella tradizione d'Israele, così come essa è stata consegnata nei libri dell'Antico Testamento, noi troviamo chiaramente delle espressioni che anticipano e prefigurano la verità sul Dio trinitario. Nel racconto della creazione del mondo, mentre tutto viene compiuto dalla sola parola di Dio — il suo comandamento creatore, la decisione di creare l'uomo, viene espressa, inaspettatamente, al plurale, manifestazione della volontà comune a più persone: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (*Gn* 1,26). E quando Abramo incontra Dio vicino alla quercia di Mambre, ha davanti a sé tre uomini, ma li interpella come se fossero uno solo: «Dio gli apparve alla quercia di Mambre, mentre se ne stava seduto sulla porta della sua tenda, nel momento più caldo del giorno. Alzati gli occhi, egli vide tre uomini che stavano in piedi

presso di lui. Appena li vide corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: 'Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi [...]']» (Gn 18,1-3).

Queste immagini e queste espressioni anticipate divengono una rivelazione storica immediata nell'ambito del Nuovo Testamento. I discepoli ascoltano il Cristo che parla loro di Dio suo Padre, dello Spirito di Dio, il Paraclito. Tre di essi, Pietro, Giacomo e Giovanni, vengono giudicati degni di ascoltare la voce di Dio Padre sul monte Tabor, e di trovarsi nella tenebra luminosa della presenza dello Spirito. Anche Giovanni il Precursore e i suoi discepoli, quando il Cristo viene battezzato nel Giordano, odono la voce del Padre che conferma loro la filiazione di Gesù e vedono lo Spirito discendere sul battezzato come il candido battere di ali d'un uccello, come una colomba. Si tratta di esperienze di una presenza a carattere sensibile ed immediato, senza tuttavia la limitazione inherente alla forma dell'oggettivo e dell'individuale. È per questo che non possono essere espresse se non per mezzo di immagini: la voce come un tuono dal cielo (Gv 12,27), la discesa dello Spirito come se i cieli si aprissero, si squarciassero (Mt 3,16; Mc 1,10) o come una nube luminosa che copre interamente i discepoli (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34), o ancora come un violento vento che si abbatte gagliardo e come lingue di fuoco che si posano su ciascuno di essi (Atti 2,2-3).

Il racconto delle esperienze e della predicazione della prima comunità apostolica ci trasmetterà anche l'insegnamento del Cristo sulla Divinità trinitaria. Il Cristo, come Figlio, distingue nettamente se stesso dal Padre suo: egli è venuto sulla terra «nel nome del Padre» (Gv 5,43) per compiere la volontà del Padre e il comandamento del Padre (Gv 4,24; 5,30; 15,10), per manifestare il suo Nome agli uomini e lavorare per la sua opera (Gv 17,5-6). Egli si intrattiene con il Padre suo per mezzo della preghiera (Mt 11,25; 26,39; Gv

17,1-25), e a Lui affida il suo spirito morendo sulla Croce (Lc 23,46).

Ma nello stesso tempo, il Cristo assicura: «Io e il Padre, siamo una sola cosa» (Gv 10,31) e «Tutto ciò che ha il Padre è mio» (Gv 16,15), senza che questa unità abolisca la loro identità esistenziale particolare, perché egli chiede anche al Padre suo, per i suoi discepoli, «che essi siano una cosa sola, come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola... perché siano come noi una cosa sola» (Gv 17,21-22).

In termini molto precisi, il Cristo distingue sia dal Padre che da se stesso, l'esistenza del Paraclito, che è lo Spirito Santo, lo Spirito di verità. Egli annuncia in anticipo la sua venuta e assicura: «Mi renderà testimonianza» (Gv 15,26), «Vi insegnerei ogni cosa» (Gv 14,26), «Vi introdurrà nella verità tutta intera» (Gv 16,13). Ma come il Figlio «non può fare nulla da se stesso» (Gv 5,19), così il Paraclito «non parlerà da sé» (Gv 16,13). Il Cristo dice: «Egli prenderà del mio e ve lo annunzierà» (Gv 16,14). È molto significativo trovare nel testo evangelico una scelta di espressioni che manifestano in maniera incontestabile tre Esistenze diverse, tre Persone della Divinità, senza che queste Esistenze costituiscano altrettante individualità autonome. Le Persone della Trinità non esistono ciascuna per se stessa, non rivendicano nessuna autonomia esistenziale. Al contrario, le parole del Cristo rendono manifesta l'unità di vita, di volontà, di energia del Dio trinitario, delle tre Persone divine.

In tal modo il Cristo assicura che, rispetto a Lui stesso, Dio è Padre, Colui che lo genera, e che quindi è Fonte e Causa della esistenza sua in quanto Figlio e Verbo di Dio. Ma il Padre è anche Fonte e Causa dell'esistenza del Paraclito. Se il Figlio è il Verbo di Dio, il Paraclito è lo Spirito di Dio, «che procede dal Padre» (Gv 15,26), egli trae la propria pro-

cessione, la propria origine e la propria provenienza esistenziali, dal Padre. L'invio del Paraclito nel mondo esprime tuttavia la volontà e l'energia comuni della Divinità trinitaria. Le espressioni del testo evangelico sono, ancora una volta, caratteristiche: «Il Paraclito che io vi manderò dal Padre» (*Gv* 15,26), «Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro Paraclito... lo Spirito di verità» (*Gv* 14,16-17), «lo Spirito Santo che il Padre mio manderà nel mio nome» (*Gv* 14,26). Alcune espressioni bibliche della volontà e dell'energia comuni alle tre Persone della Trinità si riferiscono anche, parallelamente, all'incarnazione del Verbo, alla venuta del Cristo in quanto uomo: Dio Padre invia suo Figlio nel mondo e lo Spirito Santo opera l'incarnazione «prendendo sotto la sua ombra» la Vergine Maria.

## 2. La sfida filosofica

Tutte queste espressioni e queste formulazioni della Scrittura relative al Dio trinitario della Chiesa non hanno nessun legame con problematiche filosofiche, non aspirano a rispondere a degli interrogativi teorici né attingono termini e concetti dal linguaggio della filosofia. Si tratta di una semplice esposizione dell'esperienza storica della prima comunità apostolica e delle parole del Cristo che illuminano questa esperienza.

Tuttavia, la tentazione delle esigenze della filosofia sta in agguato dietro ogni atteggiamento della vita del mondoellenico, mondo nel quale nasce e si sviluppa la Chiesa. C'è uno scandalo insormontabile contro il quale va a urtare l'esercitato pensiero dei Greci: Dio, per essere Dio, deve essere un Essere assoluto e illimitato. Come ammettere allora l'esistenza

di *tre* Esseri assoluti? Ciascuno di essi, per essere assoluto deve negare l'assolutesza degli altri, perché assolutesza e pluralità sono due nozioni contradditorie.

La risposta più ingegnosa e più accomodante alla domanda viene formulata per primo da Sabellio, un intellettuale romano ellenizzato dell'inizio del secolo III. Per Sabellio, il Dio della filosofia ellenica, l'Essere assoluto e illimitato, è una sola cosa con il Dio della Chiesa. Le tre Persone, la cui esistenza ci è attestata dall'esperienza storica della Chiesa, non sono altro che 'maschere', tre modi diversi di manifestazione e di operazione del Dio unico: in concreto, Dio si manifesta e agisce nell'Antico Testamento come Padre, nel Nuovo Testamento come Figlio e nella vita della Chiesa come Spirito Santo.

Certo, questa risposta data da Sabellio non era un'invenzione originale. Sabellio non faceva altro che ricapitolare e radicalizzare una problematica teologica apparsa in Oriente e sviluppata soprattutto in Occidente con il nome di *monarchianismo*. Il monarchianismo (dalla parola monarchia-monade) si sforzava di conciliare il carattere trinitario del Dio cristiano con l'esigenza razionale: uno e un solo *Principio* trascendente deve costituire la «Divinità propriamente detta». Il pensiero romano, che ha dato sempre prova di una tendenza verso il razionalismo e le schematizzazioni, si è del resto segnalato spesso per la sua volontà di adattarsi alle esigenze della ragione; ciò spiega, d'altronde, il fatto che quel pensiero abbia coltivato con tanto successo la scienza giuridica.

Inoltre, Sabellio non faceva altro che utilizzare a proposito della Trinità il termine di *persona*, con il senso che il termine aveva al suo tempo e nella lingua greca e in quella latina. Il termine greco *prósōpon* (come la sua traduzione latina:

*persona*) significava la maschera che portavano gli attori in teatro<sup>9</sup>.

Le Chiese cristiane rifiutarono senza esitazione l'interpretazione di Sabellio, e la reazione fu particolarmente viva in Oriente. L'esperienza della Chiesa e la testimonianza della sacra Scrittura attestavano la distinzione reale delle tre Esistenze, l'identità esistenziale particolare di ciascuna di esse: queste Esistenze sono in mutuo dialogo e l'una si riferisce all'altra pur distinguendosi nettamente per la sua 'ipostasi', cioè per la sua identità reale. La teoria delle 'maschere' negava nello stesso tempo il senso molto chiaro delle parole del Cristo negli Evangelii e il vivo rapporto della Chiesa con la Persona del Padre, la Persona del Figlio e la Persona del Paracclito.

Tuttavia, benché fosse stato respinto dalla Chiesa, il sabellianismo (la dottrina di Sabellio) continuava a propagarsi in quanto teoria e a far proseliti. Esso aveva il merito di soddisfare facilmente la ragione umana offrendo un'interpretazione schematica e semplificata del modo in cui il Dio della Chiesa è nel contempo uno e trino.

Alla fine del III secolo, il sabellianismo si propagò nella Libia e le dispute che esso suscitò provocarono l'intervento dei teologi e degli ecclesiastici della vicina città di Alessandria. Ormai tutti utilizzavano nelle discussioni i termini della filosofia ellenica. Gli Alessandrini parlavano di *Essenza* unica di Dio e di tre *Ipostasi*: del Padre, del Figlio e dello Spirito. Invece gli Occidentali continuavano a considerare l'*Ipostasi* unica di Dio e le tre *Persone* della sua rivelazione storica. Gli

Alessandrini vedevano in questa formulazione occidentale una sopravvivenza dell'eresie di Sabellio, mentre gli Occidentali temevano nella formulazione alessandrina il pericolo del triteismo.

È nel cuore di queste discussioni che all'inizio del secolo IV nacque l'*arianesimo*, l'eresia che avrebbe scosso per parecchi decenni l'Impero romano intero. Ario era prete ad Alessandria e avversario appassionato delle idee di Sabellio. Volendo difendere l'esistenza reale delle tre Persone della Santa Trinità, restando però fedele alle esigenze del pensiero filosofico, si mise ad insegnare che era necessario riconoscere non semplicemente delle *Ipostasi* distinte, ma anche delle *Essenze* distinte, per quanto riguarda le Persone della rivelazione divina.

Ario diceva dunque che il Figlio non è *consustanziale* (*homousios*) al Padre (cioè della stessa essenza del Padre), bensì di un'essenza diversa, 'creata'. Dio avrebbe creato anche lui, prima di qualsiasi altra creatura. In tal modo, combattendo il sabellianismo, cadeva egli stesso nella stessa trappola delle esigenze del pensiero razionale accettando una sola Essenza divina e abbassando il Figlio al rango di una 'creatura'.

Non insisteremo oltre sui dati storici. Tutto ciò che abbiamo riferito finora ci era necessario per mostrare sotto l'effetto di quale necessità storica la Chiesa è stata condotta a interpretare l'esperienza del Dio trinitario con l'ausilio del linguaggio filosofico. Ciò spiega realmente perché i Padri greci della Chiesa siano alla fine riusciti a dare questa interpretazione senza tradire minimamente la certezza esperienziale della Chiesa, ma anche senza rifiutare il sostegno della filosofia ellenica, soprattutto sul piano del linguaggio-terminologia e del metodo.

I grandi autori di questa impresa furono certamente i tre eminenti Padri cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio di Na-

<sup>9</sup> [Il concetto cristiano di persona, carico di tutto il suo contenuto assoluto e ontologico, si è progressivamente affermato in Occidente attraverso il termine *persona*, in Oriente attraverso quello di *hypóstasis* (ipostasi) e di *prósopon* (n.d.t.)].

zianzo e Gregorio di Nissa. Ma andrebbero ricordati come precursori, che hanno posto le fondamenta dell'opera dei Cappadoci Ignazio d'Antiochia, Ireneo di Lione e Atanasio di Alessandria; come continuatore, poi, e autore della sintesi filosofica più completa Massimo il Confessore, la cui opera è stata preparata da Leonzio di Bisanzio e Teodoro di Rethymno, ed è stata portata a compimento nella sistematizzazione di Giovanni Damasceno e di Fozio il Grande. Per concludere con l'ultima grande fioritura della teologia greca nel secolo XIV, con Gregorio Palamas, Nilo e Nicola Cabasilas.

### 3. La 'carne' linguistica della verità

I Concili ecumenici hanno adottato l'insegnamento dei Padri greci e lo hanno consacrato come definizione-delimitazione della verità della Chiesa. Inoltre, la coscienza dei fedeli ha riconosciuto realizzata nelle loro persone un'opera analoga a quella della Santissima madre di Dio: come la Vergine aveva offerto il proprio corpo per l'incarnazione storica del Figlio e Verbo di Dio, così i Padri offrirono, con santità e purezza di intenzione, i loro doni intellettuali eccezionali perché la verità della rivelazione divina prendesse la 'carne' storica della lingua degli uomini.

Qui, però, dobbiamo fermarci per un'altra parentesi: perché i Padri hanno dovuto far propria la lingua della filosofia ellenica? non complicavano, con ciò, la formulazione della verità degli Evangelii, non rendevano questa verità meno accessibile alle persone semplici?

Queste domande nascono oggi, in un tempo in cui della filosofia e del suo linguaggio si occupano un numero relativamente limitato di persone che hanno fatto studi specializzati e che rimangono in un ambito 'accademico', come si di-

ce. Ma al tempo dei Padri le cose erano diverse. Si può affermare che, nel mondo ellenico, dall'Antichità classica fino al periodo bizantino, i problemi filosofici interessavano molto ampiamente gli strati popolari e suscitavano discussioni tra persone di tutti i livelli culturali e di tutte le classi sociali. Tutta la civiltà dei Greci, sia in epoca pre cristiana che in epoca cristiana, si fondava sulla priorità assoluta della *verità* e sulla ricerca della verità. Oggi, la civiltà in cui viviamo dà priorità all'*utile* e non alla verità, il che spiega perché la politica e non la filosofia abbia il favore di tutti gli strati sociali. È per questo che facciamo fatica a capire come all'epoca dei Padri, delle persone semplici abbiano potuto discutere, sulle strade e nei negozi, del Dio *consustanziale* e *tri-ipostatico* o della differenza tra *Essenza* e *Ipostasi*. Ma un Bizantino udendo questi discorsi, provava forse la stessa sorpresa che si prova oggi ascoltando conversare un operaio marxista 'ortodosso' con un suo 'compagno' trotskista o maoista sulle nozioni di 'plusvalore' o di «accumulazione del capitale».

Vogliamo provare, ora, a esporre l'insegnamento della Tradizione cristiana (l'insegnamento dei Padri e le decisioni dei Concili) sul Dio trinitario, in una lingua che sia semplice e accessibile all'uomo di oggi.

### 4. *Essenza e Ipostasi*

Il Dio dell'esperienza ecclesiale è *Uno* e *Trino*. Per far capire la verità di Dio Uno, la Chiesa utilizza 'abusando' la nozione filosofica dell'*Essenza* unica. E per designare il carattere trinitario di Dio, utilizza la nozione delle tre *Ipostasi* o *Persone*. Così, per la Chiesa, Dio è *consustanziale* (una *Essenza*) e *tri-ipostatico* (tre *Ipostasi* o *Persone*).

Facciamo un uso abusivo della nozione di *essenza* perché questo termine significa la *partecipazione* all'*essere* — il termine *essenza* (*usía*) viene dal participio presente femminile del verbo *essere* (*eimi*). Ora, nel caso di Dio, noi non possiamo parlare di partecipazione all'*essere*, ma parliamo dell'*Essere* stesso, della pienezza di qualsiasi possibilità di esistenza e di vita. Ecco perché la formulazione apofatica *essenza sovraessenziale*, che utilizzano spesso i Padri, è più adatta ad esprimere la verità sul Dio della Chiesa.

Tuttavia, la distinzione tra *Essenza* e *Ipostasi* dell'*Essenza*, aiuta la Chiesa a 'definire' e a descrivere l'esperienza della rivelazione divina. Capiamo meglio, almeno sembra, ciò che questa distinzione vuole definire riflettendo sul fatto che l'uomo, creato 'ad immagine' di Dio, è anche lui *un'essenza* (con-sustanziale) e *più ipostasi* o persone (multi-ipostatico). Noi ci formiamo la nozione dell'*essenza* unica procedendo dall'insieme delle qualità e dei segni distintivi che caratterizzano ogni uomo: ciascun essere umano possiede la ragione, il pensiero, la volontà, il giudizio, l'immaginazione, la memoria, ecc. Tutti gli uomini partecipano all'*esistenza*, all'*essere*, mediante questi modi che sono loro comuni, essi hanno dunque *un'essenza* comune. Ma, ciascuna realizzazione particolare (*ipostasi*) di questa *essenza*, cioè ciascun essere umano considerato separatamente, incarna tutte le qualità comuni dell'*essenza* in maniera unica, diversa e insostituibile: parla, pensa, giudica, immagina in maniera assolutamente *altra* (distinguendosi da qualsiasi altro essere umano), ogni esistenza umana possiede *un'alterità* assoluta.

In tal modo, quindi, l'*essenza* di cui noi parliamo, sia nel caso di Dio che in quello dell'uomo, non esiste al di fuori delle persone concrete che le permettono di esistere. Le persone *ipostatizzano* l'*essenza*, le danno un'*ipostasi*, cioè un'*e-*

sistenza reale e concreta. L'*essenza* non esiste se non 'nelle persone'; le persone sono il *modo di esistenza* dell'*essenza*.

Ciò non significa, comunque, che l'*essenza* sia semplicemente una nozione astratta (la nozione di divinità o di umanità) che si formerebbe solo nella mente umana come una sintesi di proprietà e di qualità comuni. Noi diciamo che l'*essenza* esiste solo incarnata in persone concrete. Tuttavia, in particolare nel caso dell'uomo, da persone concrete come siamo tutti, noi esperimentiamo in maniera reale la distinzione tra la nostra ipostasi personale e la nostra *essenza* o *natura*<sup>10</sup>: sentiamo spesso la coesistenza in noi di due desideri, di due volontà, di due necessità che chiedono soddisfazione. L'uno di questi desideri, volontà o necessità, esprime la nostra scelta e la nostra preferenza libere e *personalis*, mentre l'altro è una spinta *naturale* (tendenza o inclinazione) che si oppone al primo e si presenta come un'*esigenza* impersonale (istintiva, diremmo noi) che non lascia margine alla nostra libertà di pensare, di giudicare e di decidere. Questa scissione è indicata dall'Apostolo Paolo quando scrive ai Romani: «Vedo un'altra legge nelle mie membra che lotta contro la legge della mia ragione [...] infatti non faccio quello che voglio, ma quello che detesto [...] C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo» (*Rm 7,15-23*).

Nelle pagine di questo libro che seguiranno, parleremo in modo più approfondito di questa 'rivolta' della natura umana di fronte alla libertà della persona, di questo slancio che spinge la natura ad esistere, a sussistere e a perpetuarsi da se stessa, solo in quanto natura, non in quanto alterità e libertà personali. E vedremo che questa scissione tra natura e persona costituisce lo scacco ('peccato') dell'*esistenza* del-

<sup>10</sup> I due termini, *essenza* e *natura*, vengono usati abitualmente nello stesso senso.

l'uomo, che ha come ultima conseguenza la morte. Ma quello che ora ci interessa riguarda la verità della natura o essenza che noi studiamo nel caso dell'uomo e che ci appare come esperienza esistenziale di opposizione alla libertà della persona. Nel caso di Dio, non abbiamo, invece, alcun dato che permetta lo studio della sua Essenza; crediamo soltanto che in Dio non si dà opposizione tra Natura e Persona, perché in Dio non c'è né morte né scacco. Ossiamo dire (in maniera sempre relativa, viste le limitate capacità del linguaggio umano) che la pienezza esistenziale della natura divina si armonizza in modo assoluto con la libertà delle Persone divine, in modo che la volontà e l'energia divine sono comuni e l'unità della vita della Trinità è indissociabile. L'unità di cui si tratta è un'unità sia di Natura che di libertà, libertà che unifica la natura nella vita dell'amore — l'amore costituisce l'essere della Divinità. Ma ciò che è precisamente l'Essenza della Divinità che è ipostatizzata nelle tre Persone, noi non possiamo saperlo. Ciò supera non soltanto le capacità del nostro linguaggio ma anche le nostre facoltà di percezione e i limiti della nostra esperienza. Parliamo dunque di mistero incomprensibile della Divinità, della verità insondabile dell'essenza divina.

### 5. La persona

Se ignoriamo ciò che Dio è nella sua Essenza, noi conosciamo, in compenso, il suo *modo di esistenza*. Dio è esistenza *personale*, tre esistenze personali concrete la cui alterità è attestata dall'esperienza storica diretta della Chiesa.

Ancora una volta dobbiamo fare una breve pausa: che cosa è esattamente un'esistenza *personale*? Che significa *perso-*

*na*? Una definizione appare difficile, forse alla fine addirittura impossibile. Anche nel caso dell'uomo, in cui l'individualità corporale rende concreta e immediatamente accessibile la 'personalità', cioè gli elementi *personal*i dell'esistenza umana, pare quasi impossibile definire oggettivamente ciò che *costituisce* la personalità, ciò che conferisce all'esistenza un carattere *personale*.

Certo, a queste domande normalmente si dà una risposta convenzionale: noi comprendiamo tutti che ciò che distingue l'esistenza personale da qualsiasi altra forma di esistenza sono l'*autocoscienza* e l'*alterità*. Chiamiamo 'autocoscienza' la conoscenza della nostra esistenza propria, la certezza che io ho di esistere e di essere, io che esisto, un essere dotato di un'identità, identità che mi distingue da ogni altro essere. Questa differenziazione è un'*alterità* assoluta, un carattere che definisce la mia esistenza in maniera unica, distinta e irripetibile.

Tuttavia, la conoscenza della propria esistenza, l'*io*, l'identità, la coscienza dell'*alterità* assoluta, non sono semplicemente un prodotto del pensiero, il risultato di una funzione del cervello che chiamiamo intelligenza. L'autocoscienza è ben più che una certezza intellettuale, essa nasconde degli 'strati' che oggi vengono studiati da una scienza specifica, la psicologia del profondo, la quale chiama detti strati: subconscio, inconscio, io, superio. In mille modi questa disciplina si sforza di determinare l'essere in ultima istanza inafferrabile e indefinibile che è l'uomo, al di là delle funzioni corporali, delle reazioni biochimiche e delle eccitazioni cellulari o di qualsiasi altra spiegazione oggettiva.

A partire dall'analisi dei sogni, delle associazioni di idee e degli automatismi del comportamento, del legame con le esperienze vissute durante l'infanzia e con le relazioni originali in seno all'ambiente familiare, la psicologia del profondo

do si sforza di scoprire il modo di costituzione e di maturazione dell'io. Ora, questo modo sia di costituzione che di maturazione dell'io non è altro che la relazione, il rapporto. Ciò che costituisce l'uomo è la possibilità che egli ha di trovarsi faccia a faccia con qualcuno o con qualcosa, di avere lo sguardo rivolto verso qualcuno o qualcosa, insomma di essere una persona<sup>11</sup>, di dire: io, rivolgendosi ad un tu, di dialogare, di comunicare. La persona non è un'unità aritmetica, l'elemento di un insieme, un'entità in sé. Essa non è se non in quanto coscienza della propria alterità; non è, quindi, se non *di fronte a* qualsiasi altra esistenza, attraverso una relazione, un rapporto.

In tal modo, solo la relazione diretta, l'incontro, la frequentazione possono farci conoscere una persona. Nessuna informazione oggettiva può esaurire il carattere distinto della persona, farcela conoscere. Quale che sia l'estensione della descrizione particolareggiata che noi possiamo fornire, quale che sia la nostra perseveranza nello sfumare in maniera quantitativa i segni distintivi e le qualità individuali (tratti fisionomici, temperamento, carattere, ecc.), le nostre designazioni corrisponderanno sempre ad un gran numero di individui perché è impossibile, con le formulazioni oggettive della nostra lingua quotidiana, indicare il carattere unico e distinto di una persona. Bisogna quindi valutare in modo particolare l'importanza della funzione del *nome*, il quale, solo, può significare l'unicità, esprimere e manifestare una persona, al di là delle nozioni e delle designazioni.

<sup>11</sup> In greco, la combinazione del prefisso *prós* (verso) e del sostantivo *óps* (genitivo: *ópós*) che significa occhio, sguardo, vista, ha dato il termine composto *prósópon*, la persona.

## 6. L'esperienza della relazione

Se attraverso queste descrizioni e questa analisi l'esperienza di approccio alla verità della persona viene in qualche modo delineata e descritta, possiamo allora dire che la Chiesa fa questa esperienza nel suo incontro e nella sua relazione con le Ipостasi della Divinità. Abbiamo visto che il carattere personale della Divinità è inizialmente attestato dall'esperienza dei padri d'Israele: essi incontrano Dio «faccia a Faccia», conversano con Lui, «l'uno di fronte all'Altro». Il Dio d'Israele è il vero Dio, cioè il vero esistente, il Dio vivo, perché Egli è il Dio della relazione, dell'immediatezza personale. Ciò che è al di là della possibilità di relazione, l'«irrelazionale» è per ciò stesso inesistente, sia o non sia attestato dalla ragione umana. Mosè, sul monte Oreb, chiede a Dio che riveli Lui stesso la propria identità personale al suo popolo manifestando il suo Nome (*Ex 3,13-14*). «Io sono Colui che è», risponde Dio. Mosè fa allora sapere al suo popolo che YHWH («Io sono») lo manda e invita gli Israeliti ad adorare «Colui che è». Il Nome divino non è un sostantivo che colloca Dio nella serie degli esseri né un aggettivo che gli aggiunge una qualità caratteristica. È un verbo, è sulle labbra degli uomini l'eco della Parola per mezzo della quale Dio designa Se Stesso come esistente, come il solo esistente per eccellenza.

Dio designa Se Stesso come esistente all'interno di una relazione con il suo popolo; la rivelazione del suo Nome come un nome di esistente è una relazione-Alleanza con Israele. Per gli Israeliti, Dio non è obbligato dalla sua Essenza ad essere esistente: la sua esistenza non è una necessità logica. Egli è esistente perché è fedele alla sua relazione-Alleanza con il suo popolo; la sua esistenza è attestata dalla relazione-fedeltà, cioè dall'immediatezza personale della sua rivelazione e dei suoi interventi nella storia d'Israele.

## 7. La rivelazione della vita

Nel Nuovo Testamento giunge a compimento questa rivelazione: Dio è il vero esistente perché è *il Padre*, il Dio per nel suo Essere stesso: 'di fronte' al suo Figlio e al suo Spirito. Ciò che riguarda Dio trae la sua origine da questa relazione di paternità, di filiazione e di processione, dalla verità delle *Personae* che questa relazione presuppone, e non dalle conseguenze logiche della nozione di Dio né dalle proprietà necessarie e obbligate dell'essenza 'Dio'.

Manifestando se stesso come il Figlio di Dio, Gesù rivela che *il Padre* è il nome che esprime nel modo più profondo l'ipostasi di Dio, ciò che Dio è realmente: Egli è generatore e donatore di vita, è la possibilità iniziale di una relazione che *ipostatizza* l'essere (ne fa delle ipostasi). Negli Evangelii, il Cristo rivela che la paternità di Dio possiede soprattutto un carattere *unico*: essa corrisponde al Figlio *unigenito*, che è il «prediletto» (*Mt* 3,17), colui nel quale il Padre ha «posto tutta la sua compiacenza» (*Lc* 3,22), colui che Egli «amava prima della creazione del mondo» (*Gv* 17,24). E l'amore è l'attestazione per eccellenza della libertà, la rivelazione per eccellenza dell'esistenza *personale*, dell'essenza o natura libera da qualsiasi determinismo.

Dio Padre 'genera' Dio Figlio unico, il che significa: la Persona del Padre *ipostatizza* il suo Essere stesso (la Divinità) in una relazione d'amore con il Figlio. L'unità dell'Essere divino (il Dio Uno) non costituisce una necessità logica, bensì una unità di libertà e di amore. Essa è un'unità delle volontà (*Gv* 5,30) e delle energie (*Gv* 5,17-20) del Padre e del Figlio, il loro esistere l'uno nell'altro (*Gv* 10,38; 14,10; 17,21), l'intima relazione reciproca della conoscenza e dell'amore (*Gv* 12,28; 13,31; 17,4).

Tuttavia il carattere unico della paternità di Dio non si esaurisce nella relazione binaria con il Figlio unico, non essendo, questa relazione, una polarizzazione della vita su due parti reciprocamente immanenti. L'unità del Padre e del Figlio è un'unità tutta volta a dare vita, è la 'vita vera' e la pienezza della vita, perché il Padre è anche Colui che fa procedere lo Spirito Santo. Mediante un'ipotesi puramente razionale noi potremmo dire che senza la generazione del Figlio, Dio sarebbe una Monade trascendente. Allo stesso modo, senza la processione dello Spirito, sarebbe una persona 'nascosta' in una relazione rigorosamente 'privata', relazione senza alcun rapporto con tutto ciò che non è Dio ed anche relazione che determinerebbe semplicemente la causa della vita senza costituirne il *modo*.

Diciamo questo non per imporre alla verità di Dio uno schema della nostra ragione, ma per esprimere l'esperienza storica della rivelazione: lo Spirito Santo realizza nella storia la manifestazione del Verbo di Dio, l'incarnazione della persona del Verbo e la fondazione del Corpo del Verbo (che è la Chiesa). Si tratta sempre di eventi di *vivificazione* del creato che si rapportano in ultima istanza alla Persona del Padre, di cui il Figlio e Verbo è l'immagine e la manifestazione. La sua rivelazione per mezzo del Verbo nella creazione, nella storia, e nella sacra Scrittura attesta che Dio è Padre di ogni esistenza personale che accetti la *filiazione*: accetti cioè di realizzare con Dio la medesima relazione di vita che il Figlio condivide con il Padre. E la relazione adottiva è opera dello Spirito: la sua processione dal Padre fa della filiazione una relazione che vivifica ogni esistente. È «uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: 'Abba, Padre'. Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio [...] coeredi di Cristo» (*Rm* 8,15-17).

## 8. Il principio che dà vita

La Chiesa, passando dal livello dell'azione al livello dell'esistenza, considera i testi della Sacra Scrittura come una testimonianza e una rivelazione del *modo* secondo il quale non solo Dio *agisce*, ma è. Abbiamo detto in pagine precedenti che i Padri Cappadoci sono stati i primi ad effettuare con la loro teologia una frattura radicale in tutta la storia della filosofia. Ma questa nuova *sintesi* della filosofia greca portata a termine dai Padri è innanzitutto un commento dei testi biblici, condotto con assoluta fedeltà sia allo spirito che alla lettera dei testi.

In che cosa consiste la frattura radicale di cui parliamo? Nell'identificazione dell'*ipostasi* con la *persona*. Per i Padri, la *persona* è l'*ipostasi dell'essere*; l'esistenza personale fa dell'*essere* una realtà. Per la prima volta nella storia umana, l'*essere*, l'esistenza in generale, non viene considerata come un dato ovvio, né come qualcosa di sottoposto ad una ragione (*lógos*) o ad un *modo* di realizzazione (*ipostasi*) predeterminato, l'esistente non è predeterminato nella sua ipostasi dall'*essenza* che gli è propria.

Un semplice esempio ci mostrerà come funzionava il pensiero greco antico a questo proposito e come in molti casi ha continuato a funzionare la filosofia in Occidente.

Quando io desidero fabbricare un tagliacarte, devo per prima cosa concepire con la mente la *nozione* di tagliacarte, l'insieme delle caratteristiche (*lógoi*) che lo designano, cioè l'*essenza* che gli è propria. L'essenza 'tagliacarte' precede, e la fabbricazione del tagliacarte concreto segue; la fabbricazione *ipostatizza* l'essenza propria del tagliacarte (ne fa un'ipostasi, un'esistenza concreta).

Se ora allarghiamo l'esempio, dovremo ammettere che ogni esistente è l'*ipostasi* (la realizzazione) di un'essenza univer-

sale. Questa precede e determina il *modo* e la ragione (*lógos*) della specificità di ciascun esistente. Se è realmente un esistente, Dio è dunque anch'Egli l'*ipostasi* di un'essenza data, la sua esistenza realizza (ipostatizza) il *modo* e la *ragione* specifiche della sua essenza.

In altre parole, ciò che esiste *prima* dell'esistenza concreta (la possibilità dell'esistenza, la possibilità dell'*essere*) è una necessità *logica*, sono dei *lógoi* o dei *modi* o *essenze* o *idee* date, ai quali è sottoposta la realizzazione (*ipostasi*) di qualsiasi esistenza concreta, compresa quella di Dio. Platone ha parlato molto chiaramente di un «mondo di idee-essenze», che conterebbe i «modelli logici» di qualsiasi esistenza e preesisterebbe a Dio stesso.

La Chiesa, con l'insegnamento dei Padri, nega radicalmente una simile concezione. Non è l'*essenza* che precede e determina l'esistenza, bensì è la *persona* che costituisce la possibilità originaria dell'esistenza, la possibilità iniziale dell'*essere*. La persona precede in quanto autocoscienza dotata di un'alterità assoluta, cioè di una libertà assoluta nei confronti di qualsiasi necessità, di qualsiasi determinismo, si tratti di ragione, di modo e di essenza.

Il Dio personale è, per la Chiesa, la possibilità prima dell'esistenza, la fonte e la causa dell'*essere*. Dio non è innanzitutto un'Essenza data, che poi esiste in quanto Persona. Invece Egli è prima di tutto una Persona che, assolutamente libera nei confronti di qualsiasi necessità e qualsiasi determinismo, ipostatizza il proprio Essere, la propria Essenza (fa delle Ipostasi), generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito Santo eternamente. La Persona di Dio Padre precede e determina la Sua Essenza ma non è da essa determinata. Dio non è obbligato dalla propria Essenza ad essere Dio, Egli non è sottoposto alla necessità della propria esistenza. Dio esiste perché è Padre, colui che attesta liberamente la pro-

pria volontà di esistere generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito Santo. Esiste perché ama, e l'amore è unicamente un evento di libertà. In tutta libertà e per amore, il Padre «in maniera atemporale e per amore» ipostatizza il proprio Essere in una Trinità di Persone, Egli costituisce la ragione (*lógos*) e il modo della sua Esistenza come una comunione di libertà e di amore personali.

### 9. Libertà e amore

Le conseguenze di questa verità sono fondamentali. Non è né una necessità logica impersonale, né la preesistenza intuibile di un'Essenza divina, né lo slancio cieco di una Natura indeterminata e assoluta a costituire il principio, la causa, la fonte, il punto di partenza dell'esistenza. È la libertà di una Persona che realizza l'esistenza, perché questa Persona ama. A partire da ciò, le qualità che noi attribuiamo a Dio, misurate dalla capacità della nostra ragione umana e del nostro linguaggio, non possono essere considerate come delusione o Essenza, bensì come delle conseguenze del modo dell'esistenza personale.

Così, Dio è *increato* non perché la sua Essenza deve essere increata, ma perché Egli è una 'Persona vera', un Io soggetto di un'autocoscienza esistenziale libera nei confronti di qualsiasi determinismo, e quindi libera anche nei confronti di qualsiasi origine, creazione o emanazione. Egli è *atemporale*, senza inizio e senza fine perché appunto la sua Esistenza personale costituisce il principio e il fine (lo scopo) del suo Essere. Egli non tende a diventare ciò che è prescritto dalla sua essenza in modo che la tendenza e lo slancio della sua

esistenza verso il suo *fine* essenziale (il suo scopo) costituiscono una durata temporale. Egli è *infinito* e *illimitato*, «al di là di ogni luogo», perché il suo modo di esistenza *personale* è la comunione adimensionale dell'amore; Egli esiste come amore, non come individualità autonoma, per questo non si colloca in antitesi creando una distanza e di conseguenza delle grandezze misurabili: l'esistenza della Persona di Dio è una prossimità senza dimensione, senza confine, senza né limite né estensione.

La Sacra Scrittura ci garantisce che «Dio è amore» (1 Gv 4,16). Non ci dice che Dio *possiede* l'amore, che l'amore è una qualità, un attributo di Dio. La Scrittura ci assicura che ciò che Dio è, è l'amore, che Dio è in quanto amore, che il modo in cui Dio è, è l'amore. Dio è una Trinità di Persone e questa Trinità è una Monade di vita, perché la vita delle Ipotesi di Dio non è un semplice sopravvivere, un evento passivo di conservazione nell'esistenza, bensì una realizzazione dinamica di amore, un'insindacabile unità di amore. Ciascuna delle Persone esiste non per se stessa, ma in quanto è un'offerta alla comunione di amore con le altre Persone. La vita delle Persone è una 'compenetrazione mutua' (*pericoresi*) della vita, il che significa che la vita dell'uno diviene la vita dell'altro, che la loro Esistenza scaturisce dalla realizzazione della vita in quanto comunione, dalla vita che si identifica con il dono di sé, con l'amore.

Se Dio dunque è l'Esistenza e la vita vere, la causa, la fonte e l'origine dell'essere, allora in nessun caso l'*essere*, l'esistenza e la vita possono essere separati dalla dinamica dell'amore. Poiché la maniera in cui Dio è non è altro che l'amore, e poiché questo modo fonda ogni possibilità e ogni espressione di vita, la vita, per realizzarsi, deve svolgersi come amore. Se non si svolge come amore, l'esistenza non fonda nessuna vita; e questa eventualità è una possibilità offerta alla

libertà della persona, perché solo la persona, e solo grazie ad un'attuazione della libertà, può realizzare la vita come amore. Se le ipostasi personali vogliono liberamente realizzare l'esistenza non mediante il *modo* della vita, il modo della pienezza trinitaria della vita, bensì mediante un modo diverso, allora l'esistenza stessa non raggiunge il suo *fine* (il suo scopo) che è la vita, fallisce riguardo allo scopo per il quale esiste. La morte si presenta allora come la conseguenza ultima della libertà ribelle.

La verità sul Dio trinitario della Chiesa non è una verità parziale e 'religiosa', una risposta che può essere migliore o peggiore di tante altre che sono state date al problema di Dio. La verità del Dio trinitario è la risposta della Chiesa alle domande sulla vita e sulla morte, è l'illuminazione del mistero dell'esistenza, la rivelazione della possibilità di raggiungere una vita vera, libera dal tempo e dalla corruzione.

## 6. Il mondo

### 1. La concezione scientifica del mondo

Per l'uomo che nega o che respinge le questioni di ordine metafisico e che non crede in un'esperienza possibile della rivelazione personale di Dio, il mondo e la realtà materiale diventano, molto spesso, un rifugio o un alibi che permette di sfuggire al problema di Dio. Quest'uomo invoca le certezze della fisica per provare che le asserzioni della metafisica non sono né certe né degne di fede. Egli ricorre alla chiarezza delle misure *quantitative* per evitare la complessità delle sfide *qualitative* che controllano la vita.

Certo, la conoscenza della realtà fisica pare obiettiva, immediatamente controllabile, accessibile a ogni intelligenza individuale. I fenomeni fisici sono sensibili, tangibili e possono essere misurati, tradotti in relazioni matematiche ed interpretati logicamente. L'esperienza storica, soprattutto negli ultimi due secoli, ha mostrato che l'intelligenza umana può assoggettare la realtà fisica, cioè decifrare i suoi misteri, costringere le forze della natura a venire incontro ai bisogni e ai desideri dell'uomo, la cui vita acquista in tal modo comodità, benessere, soddisfazioni.

È così che oggi si è instaurato il mito della conoscenza efficace, della 'scienza' per eccellenza. È innegabile che grazie