

Ks. Krzysztof Z. Wiśniewski

## TRINITÀ APERTA – LA DOTTRINA DI JÜRGEN MOLTMANN

### *Introduzione: breve biografia intellettuale*

La teologia di Jürgen Moltmann si è meritata il positivo riconoscimento di essere una teologia impegnata sensibilmente al dialogo con gli interrogativi che sorgono all'interno della cultura e della vita contemporanee. Nonostante i giudizi critici, sorti abbondantemente riguardo alle sue proposte, è doveroso sottolineare una capacità di ascolto e una „attenzione al *kairos*” come „la costante più qualificante” del pensiero del teologo di Tübinga<sup>1</sup>. Nel corso di oltre mezzo secolo di attività teologica<sup>2</sup>, Moltmann affronta sia i dubbi personali sia le sfide culturali e politiche, legate innanzitutto alla dolorosa esperienza dell'orrore della guerra impressa nella coscienza dei popoli, al grido degli oppressi dalle strutture di ingiustizia sociale e alla progressiva distruzione dell'ambiente naturale provocata dall'irre-

---

<sup>1</sup> G. PASSAMONTE. *Jürgen Moltman: Appunti per un profilo teologico*. „Rassegna di Teologia” 37:1996 pp. 793-815, qui p. 805.

<sup>2</sup> Nel 1954 Moltmann pubblica l'estratto della sua tesi di laurea con il quale inizia la sua vasta produzione teologica.

sponsabile dominio umano sulla terra. Nello stesso tempo, egli con speranza porge orecchio ad una voce che si fa sempre più acutamente sentire nel mondo e che richiama il suo desiderio di liberazione e di comunione, di fronte ad ogni distruttiva divisione, contraria al progetto di Dio.

L'adesione da parte di Moltmann alla dimensione relazionale della realtà diviene un momento centrale sia nel suo modo di pensare sia nelle proposte avanzate. Egli prova stupore e fascino di fronte alla realtà che è tutta destinata, e addirittura strutturalmente organizzata, per una totale comunione. La sua teologia è al servizio di quell'unità che, generata dalla presenza divina nella diversità delle relazioni, corrisponde all'attesa cosmica, umana – personale e sociale – e divina dell'avvento del regno della gloria, dove il Dio Unitrino sarà „tutto in tutti” (1Cor 15, 28), dove la comunità creata si rivestirà di gloria della Trinità creante.

Conformemente a questa impostazione, Moltmann entra continuamente in dialogo teologico con vari interlocutori, partecipa ai dibattiti sulle sue pubblicazioni, ripensa e riassume il cammino percorso. Giustamente, quindi, si applica alla sua teologia, o piuttosto alla modalità del suo procedimento teologico, la qualifica, proposta da R. Gibellini, di una „continuità nella dialogicità”<sup>3</sup>. Moltmann stesso considera la sua teologia „come una straordinaria avventura” di idee di un teologo curioso, come „una partenza senza sicuro ritorno”<sup>4</sup> o una „fantasia per il regno di Dio nel mondo, e per il mondo nel regno di Dio, quindi sempre e dovunque *teologia aperta*”<sup>5</sup>, comunicata non come „dogmi impersonali” e neanche come una „personale opinione”, ma nella forma delle „proposte all'interno di una comunità”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> R. GIBELLINI. *La teologia di Jürgen Moltmann*. Brescia. Ed. Queriniana 1975 p. 292. Dopo un terzo di secolo, questa caratteristica della teologia di Moltmann non si è scolorita.

<sup>4</sup> J. MOLTSMANN. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*. Brescia. Ed. Queriniana 1998 p. 8 (Titolo orig. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995).

<sup>5</sup> *Ibidem*. p. 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*. p. 8. A questo punto è importante ricordare l'appartenenza confessionale di J. Moltmann: „Appartengo alla chiesa riformata di Germania, che fa parte della chiesa evangelica di Germania. Le comunità riformate di Germania. si trovano influ-

Col passar del tempo, le posizioni teologiche di Moltmann non cambiano sostanzialmente; si aggiungono solo nuove voci all'interno di un „dialogo senza impedimenti”<sup>7</sup>, che il Nostro prova ad assumere nel suo pensiero senza rinunciare agli aspetti più controversi della sua teologia. Le sue opere più recenti non mettono in discussione i concetti proposti all'inizio del suo cammino, forse perché tali concetti corrispondono alla sua esperienza personale, sono nati da essa e come essa continuano a far parte della storia della sua vita. Il che rende possibile parlare del contenuto della teologia di Moltmann senza la necessità di dividere nettamente le tappe del suo pensiero, nel senso che non c'è, propriamente, un „primo” Moltmann e un Moltmann „secondo”<sup>8</sup>, non c'è un'interruzione o una „conversione” della sua visione teologica. C'è, invece, una crescita, individuabile secondo i suoi interessi teologici particolari, secondo i problemi affrontati, gli scopi abbracciati e i metodi scelti. Si possono, quindi, vedere tre grandi periodi della sua produzione teologica.

Dal 1954 al 1964, l'attività di Moltmann è „prevalentemente storiografica” ed essendo questo, secondo l'espressione di Gibellini, un „decennio di incubazione”, segna profondamente l'impostazione del suo pensiero. Infatti, riferendosi al breve scritto che aveva pubblicato nel 1959, *La comunità nell'orizzonte della signoria di Cristo*, Moltmann afferma: „Se lo leggo oggi, trovo in quest'inizio la maggior parte delle idee successive: la dimensione messianica, la fedeltà alla terra, l'orizzonte invitante del futuro di Dio, la teologia del politico e la pre-

---

enzate da Calvino e Melantone. Sono sorte dalla cosiddetta *seconda riforma* (...) che cercò di completare la *riforma luterana*. Non per quanto riguarda la dottrina, ma per quanto riguarda la prassi della vita. Queste sono le origini della chiesa alla quale appartengo, non però il suo futuro. Il futuro delle comunità riformate di Germania è quello della chiesa evangelica. E il futuro della chiesa evangelica di Germania spero che sia l'unione di tutte le chiese cristiane della terra”. *Appendice III<sup>a</sup>* in: GIBELLINI. *La teologia di Jürgen Moltmann*. p. 336.

<sup>7</sup> MOLTSMANN. *L'avvento di Dio*. p. 8.

<sup>8</sup> G. Passamonte utilizza leggermente questa distinzione indicando il passaggio di Moltmann da una posizione controversa, provocatoria o unilaterale, alla posizione più aperta del lavoro sistematico legato ai „contributi di teologia”. Cfr. il suo: *Jürgen Moltmann: Appunti per un profilo teologico*. pp. 794-795.

dica secolare”<sup>9</sup>. L’influenza di detto periodo è ancora più significativa, innanzi tutto a causa degli appassionati incontri con il pensiero di Karl Barth<sup>10</sup> e del neomarxista Ernst Bloch<sup>11</sup>.

Un secondo momento dell’attività teologica di Moltmann va dal 1964 al 1981, quando vedono la luce i suoi studi fondamentali sulla teologia della speranza, della croce e quelli sulla teologia politica, studi nei quali cogliamo „il Moltmann della controproposta culturale e teologica; un Moltmann lanciato a cercare nuove categorie per la intelligibilità del mistero cristiano all’uomo d’oggi”<sup>12</sup>. Ecco, allora, il Nostro scrivere la *Teologia della speranza*<sup>13</sup> per una rinnovata fondazione dell’escatologia cristiana, per sollecitare tutta la teologia all’attenzione escatologica. Dopo aver messo in rilievo la speranza sgorgata dalla risurrezione del Cristo crocifisso, Moltmann si è sentito spinto a sottolineare anche l’altro aspetto, cioè la croce del Risorto. Di grande importanza è per lui, in quel tempo, l’incontro con il pensiero ebreo di Abraham Joshua Heschel e di Franz Rosenzweig, concentrato sul mistero del *pathos* di Dio presente all’interno della storia del loro popolo. Da qui la stesura de *Il Dio Crocifisso*<sup>14</sup>, pubblicato nella difficile atmosfera della guerra fredda, ma anche delle grandi aperture sociali ed ecclesiali all’inizio degli anni ’70. „In una cultura che esalta la salute, il successo e la fortuna e che è cieca ai dolori degli altri – dice Moltmann – il ricordo della presenza di Dio nel Crocifisso può aprire gli occhi. La croce divenne per me «fon-

---

<sup>9</sup> J. MOLTSMANN. *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*. Brescia. Ed. Queriniana 1998 p. 22.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 22: „Dopo la monumentale *Dogmatica* di Karl Barth non ci può più essere altra teologia (come dopo Hegel nessuna filosofia) pensavo così”.

<sup>11</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 23: „Nel 1960 ho «scoperto» Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung (...) e ne rimasi così affascinato che non vidi più la bellezza delle montagne”.

<sup>12</sup> PASSAMONTE. *Jürgen Moltmann: Appunti per un profilo teologico*. p. 794.

<sup>13</sup> *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zur den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München 1964; tr. it., *Teologia della speranza. Ricerche sul fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*. Brescia. Ed. Queriniana 1970.

<sup>14</sup> *Der gekreuzigte Gott. Dass Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972; tr. it. *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Ed. Queriniana 1973.

damento e critica della teologia cristiana»<sup>15</sup>. Un terzo aspetto fondamentale del proprio orientamento teologico, Moltmann lo presenta tre anni dopo, nell'opera intitolata *La Chiesa nella forza dello Spirito*<sup>16</sup>, dove offre la visione della Chiesa come „segno profetico di unità”<sup>17</sup> e „lascia un segno indelebile alla teologia dell'Ecumene”<sup>18</sup>.

Il terzo periodo comincia con gli anni '80 attraverso un nuovo impegno teologico, a proposito del quale Moltmann riferisce: „Mi sono allora riappropriato del mio ordinario lavoro di teologia sistematica e dal 1980 al 1995 ho scritto una gamma di «contributi sistematici alla teologia». Volevo superare le mie «unilateralità» e concentrarmi sui problemi a lungo termine della teologia. Non volevo più essere così controversista”<sup>19</sup>. E' l'arco temporale, questo, della produzione teologica moltmaniana in cui troviamo „una dottrina trinitaria sociale sul «Dio relazionale», una sabbatica dottrina della creazione in riferimento alle incombenti crisi ecologiche, una cristologia del cammino e nel cammino, un libro sullo «Spirito della vita» come «slancio vitale», e una escatologia cristiana sul nuovo inizio nella fine”<sup>20</sup>. Tutte queste tematiche vengono viste e rielaborate sotto il comune denominatore della categoria sempre più cara a Moltmann, quella della „comunione”<sup>21</sup>.

Ora, prendendo in considerazione il terzo periodo degli studi di Moltmann, ci apprestiamo a descrivere e ad analizzare la sua dottrina della Trinità aperta alla storia del mondo creato.

---

<sup>15</sup> MOLTSMANN. *Biografia e teologia*. p. 25.

<sup>16</sup> *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur mesianischen Ekklesiologie*. München 1975; tr. it. *La chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*. Brescia. Ed. Queriniana 1976.

<sup>17</sup> G. PASSAMONTE. *La Chiesa: comunità dei giustificati. Prospettive antropologiche, ecclesiologiche e cosmologiche della giustificazione in Jürgen Moltmann*. In: J. M. GALVÀN (a cura di). *La giustificazione in Cristo. Atti del II Simposio Internazionale delle Facoltà Teologiche*. Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana 1997 pp. 101-114, qui p. 102.

<sup>18</sup> PASSAMONTE. *Jürgen Moltmann: Appunti per un profilo teologico*. p. 793.

<sup>19</sup> MOLTSMANN. *Biografia e teologia*. p. 27.

<sup>20</sup> *Ibidem*. p. 27-28.

<sup>21</sup> Cfr. PASSAMONTE. *Jürgen Moltmann: Appunti per un profilo teologico*. p. 795.

## I. DIO TRINITARIO COME UN DIO COMUNITARIO

Quel Dio in cui Moltmann crede, in cui pone la speranza, e a cui dedica la sua vita e teologia ha l'unico nome „del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”. È il Dio della mirabile comunione dei Tre che sono „così distinti da essere menzionati l'uno dopo l'altro”<sup>22</sup> e da essere descritti nella loro storia eterna<sup>23</sup>. Quel Dio „non è un Signore celeste solitario che tutto sottomette a sé. Né Dio è una potenza fatale fredda e muta, che tutto determina e da nulla è toccato. Il Dio trinitario (*dreieiniger Gott*) è un Dio comunitario, ricco delle relazioni interne ed esterne. Solo di lui possiamo dire: «Dio è amore»<sup>24</sup>. La professione della fede trinitaria del nostro autore abbraccia intenzionalmente anche la creazione insieme con l'intrinseco mistero della vita divina, perché „il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo (...) in virtù del loro amore straripante si prendono al di là di sé e si aprono, nella creazione, nella riconciliazione e nella redenzione, all'*altra essenza* delle creature finite, contraddittorie e mortali, per far loro spazio nella loro vita eterna e farle partecipare alla propria gioia”<sup>25</sup>.

### 1. LA CRITICA DEL MONOTEISMO ASTRATTO

Per capire l'insistenza con la quale Moltmann accentua la differenza fra la vera fede cristiana nella Trinità e una fede monoteista, e per capire l'importanza che ha per lui una visione insieme della Trinità e della creazione, bisogna prestare attenzione alle vie intellettuali che ha percorso. Egli stesso indica i tre momenti cruciali, o le tre vie dello sviluppo della sua comprensione del mistero trinitario.

La prima è legata alle vicende personalmente vissute del dispotismo fascista, modellato sulle ideologie assolutistiche conosciute lungo

---

<sup>22</sup> J. MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*. Brescia. Ed. Queriniana 2001 p. 283 (Titolo orig. *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*. Gütersloh 1999).

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*. p. 284.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

tutta la storia e troppo spesso sostenute dal modello monoteistico compreso nel detto: „Un Dio – un imperatore – un impero”<sup>26</sup>. La stessa inclinazione Moltmann trova anche nell’area ecclesiale sviluppata secondo lo slogan «Un Dio – un Cristo – un papa – una chiesa». Fu il saggio di Erik Peterson *Il monoteismo come problema teologico* a suscitare negli anni ’60 una nuova lettura della questione politica ed ecclesiologica. A partire da allora, Moltmann reagisce contro ogni presupposta noncuranza della Trinitá rivelata, si oppone alla professione di fede nella quale la prioritá spetta all’unicitá e alla signoria divina. Solo nell’adesione alla rivelazione delle Tre Persone divine nella storia di Cristo, Moltmann vede la vera fede capace di rinnovare il mondo: „Una volta presupposta la fede nel Dio trinitario, l’azione ecclesiale e politica dei cristiani è determinata dalla sequela del Crocifisso e dalla vita nello Spirito di Dio, e non piú dall’obbedienza all’autoritá e dalla lealtá verso il proprio popolo”<sup>27</sup>.

Il secondo passaggio cruciale del pensiero moltmanniano, il quale concepisce Dio a partire dalla distinzione tra le Persone divine, registra un rafforzamento della riflessione quando Moltmann affronta la questione della sofferenza di Dio nell’evento della croce di Cristo. Il teologo di Tübinga, che conserva i dolorosi ricordi della guerra e rimane sensibile alla sofferenza degli oppressi, non può e non vuole credere in una indifferenza o in una apatia del Dio Padre di fronte alla morte del Dio Figlio in croce, come anche di fronte al dolore dei suoi figli adottivi. A questo punto egli vuole indagare la particolare sofferenza proprio nella storia eterna della vita intradivina. Moltmann ritiene, quindi, che „la morte del Figlio di Dio in croce penetra profondamente nella natura di Dio ed è, prima di qualsiasi altro significato, un evento che si verifica nell’essenza intrinseca di Dio: il Figlio senza Padre e il Padre senza Figlio”<sup>28</sup>. La specifica intelligenza del mistero della croce spinge il Nostro verso le piú radicali affermazioni della distinzione dei Tre nell’unitá divina. L’audacia di questo cammino era nettamente stimolata dall’incontro con la teo-

---

<sup>26</sup> MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico*. p. 278.

<sup>27</sup> *Ibidem*. p. 279.

<sup>28</sup> *Ibidem*. p. 280.

logia patetica (del *pathos* di Dio) di Franz Rosenzweig e di Abraham Heschel.

Il terzo momento, che Moltmann considera significativo per la sua comprensione della Trinità, è dato dall'incontro con la teologia ortodossa, specialmente quella romena, rappresentata da Dumitru Stanioloae con la sua *Dogmatica ortodossa*. In modo particolare si tratta del pensiero trinitario legato alla questione del «*Filioque*». Il teologo romeno ha buon gioco nel convincere Moltmann che l'affermazione della processione dello Spirito Santo dal Padre «e dal Figlio», aggiunta al *credo* di Nicea, è un'espressione „superflua e dannosa”<sup>29</sup>: superflua, perché „non apporta nulla di nuovo nell'enunciato sulla processione dello Spirito dal Padre”<sup>30</sup>; dannosa, perché con questa aggiunta lo Spirito Santo „viene posposto al Figlio”<sup>31</sup> sia nelle relazioni originarie della Trinità, sia all'interno dell'economia di salvezza, perciò risulta impossibile concepire le relazioni tra il Figlio e lo Spirito come interazioni<sup>32</sup>. Dunque, a causa del «*Filioque*» „quando parliamo dello «Spirito di Dio» e dello «Spirito di Cristo», non riusciamo ancora a pensare la relativa indipendenza del Dio Spirito Santo”<sup>33</sup>. Nella preoccupazione di custodire l'indipendenza delle Persone divine nel mistero della loro reciproca compenetrazione, nella fattispecie definita *perichoresi*, Moltmann si sente fortemente appoggiato dalla tradizione della chiesa orientale ortodossa nella quale, grazie al concetto della «misericordia di Dio», trova ulteriore sostegno per parlare della sofferenza del Dio Padre<sup>34</sup>.

Tutte e tre le vie, indicate dallo stesso Moltmann, conducono verso una «dottrina sociale» vale a dire una visione comunitaria della Trinità. Essa trova la sua netta espressione nel libro che inaugura nel

---

<sup>29</sup> *Ibidem*. p. 282.

<sup>30</sup> J. MOLTSMANN. *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia. Ed. Queriniana 1994 p. 347 (Titolo orig. *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991).

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 348.

<sup>33</sup> MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico*. p. 282.

<sup>34</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 283.



1980 i *contributi sistematici di teologia: Trinità e regno di Dio*<sup>35</sup>; ma rimane costantemente presente come un «orizzonte» e un'ermeneutica dell'intero pensiero di Moltmann così come la croce, dopo *Il Dio Crocifisso*, ne è rimasta il «punto focale». Infatti, è la storia del Figlio Crocifisso il punto di partenza, scelto da Moltmann, per arrivare alla comprensione del mistero divino. Dalla peculiare storia di Gesù, egli elabora la „dottrina storica della Trinità” nella quale non c'è posto né per una divina *sostanza omogenea*, né per un divino *soggetto identico*; ma ci sono i Tre protagonisti divini riconosciuti in un'unica storia come impegnati in un unico amore in quanto coinvolti nel dramma della croce. „La tradizione occidentale – scrive Moltmann – incominciò con l'unità di Dio e s'interrogò sulla Trinità. Noi incominciamo con la Trinità delle persone e c'interrogiamo sull'Unità. Si delinea, così, un concetto più differenziato e quindi anche più capace-di-pensare l'unità divina come unione della Tri-Unità”<sup>36</sup>.

Nella dottrina sociale della Trinità, che deriva da una storia aperta a Dio nel mondo (quella di Cristo), Moltmann vede una storia dischiusa al mondo in Dio (quella del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo), che diventa in seguito l'unica chiave per comprendere il mondo – e l'uomo stesso nella comunione col mondo – aperto alla sua storia in Dio. „La Trinità è aperta non per carenza e imperfezione – sottolinea il nostro autore – ma per la sovrabbondanza dell'amore, che dona alle creature lo spazio vitale per la loro espansione”<sup>37</sup>. Egli offre questa prospettiva trinitaria come „un tipo di pensare per relazioni e comunioni”<sup>38</sup>, che costituisce l'esclusiva alternativa di fronte alla deformazione monoteistica della fede cristiana.

Il rischio del „dissolvimento della dottrina trinitaria in un astratto monoteismo”<sup>39</sup> Moltmann lo scorge sia a partire dal soggettivismo di Schleiermacher, per il quale „Dio è Uno in quanto è il fondamento

---

<sup>35</sup> J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. Dottrina su Dio*. Brescia. Ed. Queriniana 1991<sup>2</sup> (Titolo orig. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München. Kaiser Verlag 1980).

<sup>36</sup> *Ibidem*. p. 29.

<sup>37</sup> IDEM. *Esperienze di pensiero teologico*. p. 296.

<sup>38</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 29.

<sup>39</sup> *Ibidem*. p. 27.

trascendente del sentimento della dipendenza pura e semplice<sup>40</sup>, sia a partire dalla teologia naturale, che adopera il concetto di *sostanza divina*, unica, indivisibile, omogenea, per spiegare l'unità delle persone divine. A suo giudizio, sono stati Sant'Agostino e poi San Tommaso d'Aquino a determinare il pensiero teologico occidentale in modo tale che il discorso sull'unica natura della divinità, essendo privilegiato, è diventato una «prigione» delle verità trinitarie formulate dalla teologia della rivelazione<sup>41</sup>. Anche „il concetto moderno di Dio come *soggetto assoluto*”, raffigurato da Hegel in poi come „soggetto unico in tre modi d'essere” e „la successiva idea di *personalità assoluta*” comportano, secondo Moltmann, la stessa riduzione in monoteismo, perché mettono a tal punto in evidenza l'unità del soggetto che „le tre persone trinitarie ora si dissolvono in puri momenti dell'unico soggetto”<sup>42</sup>.

A queste riduzioni speculative del concetto di Dio si accompagna, inoltre, „una sua riduzione di tipo pragmatico”<sup>43</sup>, che Moltmann definisce come „monoteismo morale”<sup>44</sup>. È stato Immanuel Kant a esaltare la prassi morale dell'uomo e a sottomettere ad essa „certe dottrine teoretiche annunciate come sacre ma trascendenti ogni (anche morale) concetto di ragione”<sup>45</sup>. In primo luogo Kant giudica come inutile, e quindi superflua, proprio la dottrina trinitaria: „Dalla dottrina trinitaria presa alla lettera non si può *ricavare assolutamente niente di pratico* se si crede di capirla e ancor meno se ci si accorge che essa trascende ogni nostro concetto”<sup>46</sup>. Moltmann, invece, vede nella teologia trinitaria sviluppata secondo una prospettiva storica e comunionale, la riflessione che „modifica radicalmente” la ragione, la libera verso l'intelligenza della prassi del Vangelo e la investe di impostazioni nuove: „dal dominio alla comunione, dalla conquista

---

<sup>40</sup> *Ibidem.* p. 13.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem.* p. 26s.

<sup>42</sup> *Ibidem.* p. 27s.

<sup>43</sup> *Ibidem.* p. 17.

<sup>44</sup> *Ibidem.* p. 16.

<sup>45</sup> I. KANT. *Der Streit der Fakultäten*. PhB 252. p. 33. Citato da: MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. p. 16.

<sup>46</sup> *Ibidem.* p. 34.

alla partecipazione, dalla produzione alla percezione<sup>47</sup>. La fede trinitaria, infatti, fondata sulla storia di Cristo e vista come la sequela del Crocifisso sul cammino verso il Padre nella comunione dello Spirito Santo, non è un teorema astratto, ma una testimonianza vitale rivestita di una riflessione „liberante e sanante” e mossa ad una prassi in favore della realtà distrutta<sup>48</sup>.

## 2. DIO COME TRIUNITÀ PERICORETICA

Nel contesto della programmatica opposizione ad ogni discorso monoteisticamente riduttivo, Moltmann dispiega la sua visione della Trinitá avanzando una proposta che dà primariamente importanza alla distinzione dei soggetti all'interno della Tri-Unitá di Dio.

### *a) Dall'essere alla vita: livelli di divisione*

Riferendosi alla vita immanente della Trinitá, afferma: „Le «tre persone» sono diverse non soltanto rispetto alle loro reciproche relazioni ma anche riguardo alla loro personalitá<sup>49</sup>. Il che vuole dire che nella Trinitá la persona non si identifica con la relazione: „La persona si presenta in modo relazionale e la relazione in modo personale”, peró „non si può dire: persona *é* relazione; la relazione costituisce la persona<sup>50</sup>. Moltmann distingue, quindi, le persone e le relazioni e anche, in terzo luogo, „le modificazioni delle relazioni” o i „mutamenti vitali che si verificano nelle relazioni e nelle persone”;

---

<sup>47</sup> MOLTSMANN. *Trinitá e regno di Dio*. 19.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*. Il pericolo di monoteismo non trinitario sta nella riduzione della vera esperienza di fede ad una auto-esperienza del soggetto umano, cioè ad una „esperienza-di-sé” di fronte ad un concetto astratto del divino Sovrano. Tale riduzione, oltre il problema politico già accennato, in cui un solo Dio serve da modello del potere assolutistico, comporta anche la difficile questione ecologica, nella quale la signoria di Dio, in quanto impressa nell'uomo – *imago Dei* – serve a giustificare l'illimitato dominio umano sopra la creazione.

<sup>49</sup> *Ibidem*. p. 202.

<sup>50</sup> *Ibidem*. p. 186.

queste ultime „derivano dalla rivelazione, dall'estrinsecazione e dalla glorificazione del Dio Uno e Trino”<sup>51</sup>.

Per poter introdurre i cambiamenti e le differenziazioni vitali all'interno della Trinità, il nostro teologo si sente costretto a „distinguere tra la costituzione della Trinità e la vita interiore della Trinità”, tra il „livello di costituzione” e il „livello di relazione”<sup>52</sup>. Bisogna, allora, tener presente tale distinzione per capire l'audacia con la quale egli affermerà le modifiche delle relazioni intratrinitarie, partendo dall'economia salvifica.

Tutti e tre gli aspetti dello stesso mistero trinitario: persone (o ipostasi), relazioni e trasfigurazioni delle relazioni, vanno visti in modo complementare. Tutti e tre, oltre le concrete differenze, comportano l'unità di Dio. Moltmann precisa:

„Dovremo parlare dell'Unità del Dio Uno e Trino in triplice prospettiva:

rispetto alla costituzione della Trinità, il Padre è il «principio senza principio» della divinità. Secondo la dottrina delle due processioni, il Figlio e lo Spirito Santo hanno da Lui la loro ipostasi divina. Nella costituzione della divinità il Padre rappresenta dunque l'*unità* «monarchica» della Trinità;

ma rispetto alla vita interiore della Trinità, le tre persone rappresentano esse stesse, in virtù delle loro relazioni reciproche e nella perichoresi eterna del loro amore, la propria unità. Questa si concentra nel *Figlio* eterno. Ed è l'unificazione pericoretica della Trinità;

intimamente legate sono infine la reciproca *trasfigurazione* e illuminazione della Trinità per la gloria eterna della vita divina. Questa comunanza unificante viene dallo *Spirito Santo*. L'unità della Trinità è costituita dal Padre, è concentrata nel Figlio e illuminata attraverso lo Spirito Santo”<sup>53</sup>.

Moltmann poi, nell'analisi della questione del *Filioque*, riferendosi alla persona dello Spirito Santo, introduce un'ulteriore diversificazione fra „la sua *esistenza* (*hypostasis, hyparxis*) divina” e „la sua

---

<sup>51</sup> *Ibidem*. p. 188.

<sup>52</sup> *Ibidem*. p. 197.

<sup>53</sup> *Ibidem*. p. 191.

figura (*eidōs, prosōpon*) relazionale” e aggiunge: „Come bisogna ascrivere soltanto al Padre la processione dell’esistenza divina dello Spirito Santo, così bisognerà pure riconoscere che la sua figura o il suo volto sono connotati dal Padre e dal Figlio”<sup>54</sup>. Secondo lui, „la processione ipostatica dello Spirito Santo va chiaramente distinta dalla sua figura relazionale, pericoretica, rispetto al Padre e al Figlio. Quando si afferma che lo Spirito Santo procede «soltanto» dal Padre perché questi è la «sorgente della divinità», si esprime soltanto la divinità dell’ipostasi dello Spirito Santo rispetto ad ogni creazione di Dio, ma non ancora la sua figura intratrinitaria, interpersonale, pericoretica”<sup>55</sup>. Consapevole che tale distinzione può sorprendere, Moltmann chiarisce che il concetto ontologico di *hypostasis* (*persona*, in latino) consente di esprimere „l’essere dello Spirito Santo rispetto alla sua origine divina”; invece, i concetti estetici di *prosōpon* ed *eidōs* (*facies*, in latino) indicano „la figura che Egli assume nel processo trinitario della vita e gloria eterne”<sup>56</sup>. Qui, evidentemente, è presente la distinzione fra la *costituzione* e la *vita relazionale* della Trinità, vale a dire la distinzione „fra le relazioni originarie e le relazioni pericoretiche di vita”<sup>57</sup>. La stessa diversificazione dei „livelli” trinitari Moltmann la adopera parlando delle altre persone divine: „Il Padre è determinato al Figlio mediante la sua paternità, ciò però non costituisce ma suppone la sua esistenza. E la paternità è una relazione, un «modo d’essere», ma il fatto che il Padre è dice qualcosa di più: aggiunge l’essere al modo d’essere”<sup>58</sup>. Di conseguenza, il nostro Autore propone questa riformulazione dell’articolo del *Credo*: „Lo Spirito Santo procede dal Padre del Figlio e riceve la figura dal Padre e dal Figlio”<sup>59</sup>. *Procede* sul livello costituzionale dell’essere divino e *riceve* sul livello relazionale del modo d’essere di Dio.

Il problema con il *filioque* della chiesa occidentale, sottolinea Moltmann, è che l’espressione non lascia riconoscere il fatto che „l’«uscita» dello Spirito dal Padre e la «ricezione» della sua figura

---

<sup>54</sup> *Ibidem*. p. 199.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*. p. 200.

<sup>57</sup> MOLTSMANN. *Lo Spirito della vita*. p. 347.

<sup>58</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 186.

<sup>59</sup> *Ibidem*. p. 201.

relazionale, pericoretica dal Padre e dal Figlio sono due avvenimenti diversi<sup>60</sup>. Non si riconoscono, perciò, i diversi livelli o aspetti dell'essere trinitario, quello costituzionale e quello relazionale. A suo giudizio, „l'idea che si presuppone di una *semplicità* dell'essere divino rende infatti problematica quella della trinità. Per tale motivo la dottrina trinitaria occidentale mostra sempre, quasi senza eccezione, una tendenza al modalismo<sup>61</sup>.

Questa convinzione spinge il Nostro a criticare ogni concetto fondato sulla dottrina della partecipazione all'unica essenza della divinità: „Anche la dottrina delle *tre ipostasi* o *persone* della Trinità è pericolosa, perché applica un unico e medesimo concetto al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo, facendo così sorgere l'impressione che essi sarebbero omogenei ed uguali, cioè ipostasi, persone o modi d'essere. Il concetto generale di ipostasi, persona o modo d'essere elimina le differenze concrete che esistono tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo<sup>62</sup>. Occorre, al contrario, mostrare che „nella vita della Trinità immanente tutto è *singolare*<sup>63</sup> e la dottrina trinitaria può soltanto *narrare* la concretezza della vita divina, evitando i concetti generali: „Dobbiamo rimanere sul terreno concreto perché (...) nelle astrazioni si celano le eresie. Nella differenziazione che si narra sta invece il fondamento dell'ortodossia<sup>64</sup>.

*b) L'unificazione pericoretica delle Personalità diverse.*

Dunque, anche se adoperiamo la nozione tradizionale di «persona», sappiamo che „lo Spirito Santo non è «persona» univocamente nello stesso senso in cui lo è il Figlio, ed entrambi non sono «persona» univocamente nello stesso senso in cui lo è il Padre<sup>65</sup>. Ma proprio nella loro differenziazione si trova la forza della loro unificazione perché „attraverso le loro qualità personali, che li distinguono dagli altri, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo abitano l'uno

<sup>60</sup> *Ibidem.*

<sup>61</sup> *Ibidem.* p. 203.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 202.

<sup>63</sup> *Ibidem.* p. 203.

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibidem.*

negli altri e si comunicano la vita eterna. Nella *perichoresi* proprio ciò che li distingue diventa ciò che eternamente li congiunge<sup>66</sup>. Il concetto della *perichoresi* respinge efficacemente, secondo Moltmann, sia il pericolo del modalismo, che vede le persone trinitarie „come tre modi d'essere o tre ripetizioni del Dio Uno”<sup>67</sup>, sia quello di triteismo, che le concepisce come „tre individui che soltanto successivamente entrano in relazione reciproca”<sup>68</sup>. „Non un soggetto rappresenta nella Trinità l'unità, bensì quella intersoggettività triadica che diciamo *perichoresi*”<sup>69</sup>. La *perichoresi* non solo costituisce „l'unità trinitaria”, ma „conduce pure alla *distinzione trinitaria* delle persone divine”, il che si deve al fatto che nella reciproca inabitazione del Padre, del Figlio e dello Spirito, una persona opera la distinzione tra altre due attraverso le relazioni diverse con loro, e nello stesso tempo essa opera l'unificazione reciproca offrendo loro lo „spazio vitale”, „invitante”, „abitabile”<sup>70</sup>. Sul piano pericoretico, la persona del Dio Spirito Santo „non solo «riceve» se stesso” dal Padre e dal Figlio, „bensì anche si «dà» loro ed è completamente in essi, così come essi sono in lui”<sup>71</sup>. Moltmann propone, qui, un cammino verso „un *concetto pericoretico di persona*” che va oltre la dimensione comunitaria – „persona in comunione” – un concetto che „deve essere contraddistinto dalla reciproca inabitazione”<sup>72</sup>. In altre parole, egli spiega che „non dobbiamo parlare soltanto delle *tre persone trinitarie*, bensì nello stesso tempo anche dei *tre spazi trinitari*, in cui esse reciprocamente esistono”<sup>73</sup>. Compresa così, la *perichoresi* eterna si manifesta come la vita capace di unificare ogni

---

<sup>66</sup> *Ibidem.* p. 188. „Indubbiamente la Trinità si costituisce dal Padre, che è concepito come «sorgente della divinità». Questa «monarchia del Padre», tuttavia, vale soltanto per la costituzione della Trinità, non nel circuito eterno della vita divina e nemmeno nell'unificazione pericoretica della Trinità. Qui le persone sono fra loro uguali, esse vivono e si manifestano l'una nelle altre e attraverso le altre” *Ibidem.* p. 189.

<sup>67</sup> *Ibidem.* p. 189.

<sup>68</sup> *Ibidem.* Cfr. MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico.* p. 294.

<sup>69</sup> MOLTSMANN. *Esperienze di pensiero teologico.* p. 191.

<sup>70</sup> *Ibidem.* p. 292.

<sup>71</sup> *Ibidem.* p. 293.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Ibidem.* p. 292.

differenza soggettiva tra le persone divine, tra le loro volontà e coscienze, che sono, secondo lui, in certo senso distinte<sup>74</sup>. La vita pericoretica, inoltre, è aperta alla storia delle relazioni comunionali trinitarie e quindi alle loro modificazioni all'interno della storia del mondo: „Questa storia trinitaria, infatti, non è altro se non la perichoresi eterna del Padre, Figlio e Spirito Santo nella sua istituzione salvifica, cioè nella sua disponibilità ad assumere ed unificare la creazione intera”<sup>75</sup>.

*c) L'unificazione pericoretica nella storia*

La distinzione tra l'unione costituzionale o «monarchica» della Trinità e la sua unificazione relazionale o pericoretica, permette a Moltmann di pensare al Dio Uno e Trino storicamente, iniziando il discorso trinitario dalla passione di Cristo. È proprio l'evento della croce il luogo dove il teologo riformato percepisce il mistero trinitario. Riflettendo su tale evento, egli arriva alla convinzione che nella vita divina, nelle relazioni personali del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, anche se non nella costituzione della Trinità<sup>76</sup>, devono essere eternamente presenti i dinamismi dell'avvenimento storico della croce: i dinamismi della sofferenza e dell'amore, dell'abbandono e della riconciliazione. Dunque, dopo aver segnato una

---

<sup>74</sup> Moltmann, per esempio, domanda: „Come è possibile ipotizzare nel Dio triunitario solo «una volontà» e «una coscienza», se la preghiera rivolta da Gesù al Padre termina con le parole: «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà?»” *Ibidem*. p. 294. Più avanti afferma: „La loro natura comune, la loro comune coscienza e la loro comune volontà è intersoggettivamente formata dalla loro sempre specifica coscienza e dalla loro rispettiva volontà. Il Padre prende coscienza di sé nel mentre prende coscienza del Figlio, ecc.” *Ibidem*. p. 295.

<sup>75</sup> MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. p. 171.

<sup>76</sup> La costituzione della Trinità rimane comunque una categoria piuttosto enigmatica nella teologia di Moltmann, una „parte” poco significativa del mistero trinitario e appena presente, priva di vita, una categoria, quindi, quasi retorica, di cui Moltmann si serve per difendersi di fronte alle accuse di triteismo.

Cfr. G. M. SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*. Leumann. Elle Di Ci 1987 p. 30: „Si impone una grave domanda: Se la Trinità economica non è solo la rivelazione della Trinità immanente, ma si riflette su di essa, si dovrà forse dire che la Trinità si *costituisce* sul Calvario?”.



nuova demarcazione all'interno dell'eterno mistero di Dio fra la vita divina e la costituzione divina, Moltmann abolisce ora la tradizionale distinzione fra la Trinità immanente e la Trinità economica, per sviluppare la storia eterna di Dio a partire dalla storia del Crocifisso: „Per capire la morte del Figlio nel significato che essa riveste per Dio stesso, ho dovuto abbandonare l'abituale distinzione fra Trinità immanente e Trinità economica, secondo la quale la croce è presente soltanto nell'economia di salvezza, non però nella Trinità immanente. Per questo ho condiviso la tesi di Karl Rahner: «la Trinità economica è la Trinità immanente, e viceversa»<sup>77</sup>.

In questa prospettiva teologica, priva dell'orizzonte che distinguerebbe il mistero della vita intima di Dio dalla storia della salvezza del mondo, la storia non diviene l'orizzonte di Dio, né Dio diventa l'orizzonte della storia, ma addirittura avviene uno scambio reciproco, pericoretico, dei loro attributi. Così Moltmann, con facilità, moltiplica le affermazioni che riguardano il mutamento dell'intima vita divina, tradotto in modo estremo nelle espressioni che riflettono ciò che è accaduto sul Calvario: „Alla morte del Figlio risponde il dolore del Padre. E se in questo viaggio all'inferno il Figlio perde il Padre, in tale giudizio anche il Padre perde il Figlio”<sup>78</sup>. „Sulla croce Padre e Figlio sono talmente separati l'uno dall'altro da interrompere anche le relazioni che li uniscono. Gesù morì «senza Dio»<sup>79</sup>. In quell'ora „lo Spirito Santo è l'elemento unificante nella separazione, colui che garantisce insieme il legame tra Padre e Figlio, e la loro separazione”<sup>80</sup>. Quindi „è messa in gioco la vita più intima della Trinità.”<sup>81</sup>. Anche recentemente il teologo di Tübinga continua a sostenere: „Se il Figlio soffre la morte in croce non solo come morte umana, ma come morte eterna dell'abbandono da parte di Dio e quindi come la «morte di Dio», allora il Dio soffre la morte del proprio Figlio e la lacerazione mortale del proprio cuore e della propria eterna essenza. Il Figlio senza Padre e il Padre senza Figlio”<sup>82</sup>. È chiaro che, una

<sup>77</sup> MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. p. 174.

<sup>78</sup> *Ibidem*. p. 92.

<sup>79</sup> *Ibidem*. p. 93.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*. p. 92.

<sup>82</sup> IDEM. *Esperienze di pensiero teologico*. p. 280.

volta introdotta all'interno della vita divina la dimensione storica più opposta a Dio – la morte del Figlio di Dio – non sarà difficile trovarvi posto per l'intera storia che tende a Dio. Dopo aver riconosciuto che „la croce sta al centro dell'essere trinitario di Dio”<sup>83</sup>, il parlare della creazione eternamente e interamente presente in Dio non comporterà per Moltmann nessuna difficoltà.

*d) L'unificazione pericoretica dell'agire trinitario*

Ammissa e accettata la „reciprocità tra l'essenza e la rivelazione, tra l'interno e l'esterno del Dio Uno e Trino”, Moltmann abolisce come insufficiente l'altra „distinzione agostiniana tra le *opera trinitatis ad extra*, che sono *indivisa*, e le *opera trinitatis ad intra*, che sono *divisa*”. Tale distinzione, che „riconosce a Dio l'unità verso l'esterno e la *trinità* verso l'interno” non è adeguata, per il Nostro, quando si percepisce il mistero divino a partire dalla rivelazione, perché „l'avvenimento della croce (all'esterno) può essere concepito soltanto in modo trinitario, cioè «diviso», e quindi in modo differenziato”<sup>84</sup>.

In conseguenza di tale ragionamento, Moltmann deve anche ribaltare la categoria teologica di «appropriazione», un procedimento in cui tradizionalmente si attribuisce all'una o all'altra Persona divina ciò che nell'economia è comune al Dio-Trinità. L'appropriazione è possibile e giustificata dalla rivelazione, a patto che si mantenga la distinzione tra la vita divina *ad intra*, nelle relazioni possedute dalle Persone, cioè nelle loro „rispettive posizioni intradivine” o nei „particolari modi di processione”<sup>85</sup>, e la manifestazione della vita divina *ad extra*, nella storia del mondo. Per Moltmann tale divisione è inaccettabile, perché in primo luogo c'è sempre l'agire personale di Uno dei Tre distinti soggetti divini, che comunque può essere «appropriato» all'intera Trinità in virtù della loro perichoresi.

In riferimento, per esempio, all'agire creativo di Dio, egli afferma: „L'opera della creazione non sarà quindi «appropriata» – contro

<sup>83</sup> IDEM. *Il Dio Crocifisso*. p. 240.

<sup>84</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 174.

<sup>85</sup> SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*. p. 97.

la tradizione agostiniana – esclusivamente al Padre, benché essa sia opera dell'intera Trinità. È vero invece che la creazione è un prodotto dell'amore del Padre, opera poi ascritta all'intera Trinità<sup>86</sup>. Così pure in tutta la storia della salvezza Moltmann vede sempre non un'opera indivisa della Trinità, ma „la storia trinitaria di Dio” compresa „nella cooperazione dei tre soggetti Padre, Figlio e Spirito.”<sup>87</sup>. I Tre protagonisti divini non seguono nel mondo soltanto un ordine nell'agire, quello secondo il modello: «il Padre per il Figlio nello Spirito»; ma nella manifestazione storica del regno di Dio „il loro gioco combinato cambia perché cambia il soggetto dell'azione, passando dal Padre al Figlio e allo Spirito Santo. Sempre però si tratta di una cooperazione armoniosa delle persone divine”<sup>88</sup>. A questo punto Moltmann spiega: „Nella missione, consegna e risurrezione, il Padre è colui che agisce, il Figlio colui che riceve e lo Spirito il mezzo attraverso il quale il Padre opera nel Figlio suo e il Figlio riceve dal Padre. Nella Signoria del Figlio ed effusione dello Spirito creatore, il Figlio è colui che agisce insieme al Padre. Lo Spirito riceve la propria missione dal Figlio, come dal Padre ha la sua origine. Nell'escatologia, infine, chi agisce è il Figlio: egli consegna il regno al Padre e sottomette se stesso al Padre. Ma nell'escatologia è anche lo Spirito Santo che agisce: glorifica il Padre con la lode che sale da tutte le creature liberate mediante la signoria di Cristo. Il Padre è colui che riceve: dal Figlio riceve il suo regno, dallo Spirito riceve la sua gloria”<sup>89</sup>.

Soltanto questa indipendenza soggettiva delle Persone divine, a parere di Moltmann, rende possibile la loro interrelazionalità, la loro reciproca apertura, il loro amore in cui avviene lo scambio vitale dei doni e la storia della loro cooperazione. Ed è tale storia con tutte le sue variazioni che, dal canto suo, rivela il mistero di Dio proprio come una „Trinità aperta”, come una „comunità invitante, integrante e unificante”<sup>90</sup>, dischiusa eternamente al dialogo. Le Persone «aperte»

---

<sup>86</sup> MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. p. 124.

<sup>87</sup> *Ibidem*. p. 171.

<sup>88</sup> IDEM. *Esperienze di pensiero teologico*. 284; IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 106-107.

<sup>89</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 106.

<sup>90</sup> IDEM. *Esperienze di pensiero teologico*. p. 295.

costituiscono una Tri-Unità aperta che offre l'unificazione pericoretica con sé e in sé anche all'intera creazione. Il dialogo intratrinitario che si svolge nella storia del mondo si apre ed ospita al suo interno la voce della storia e del mondo.

*Primo quadro sintetico*

Nell'ottica di quanto abbiamo fin qui esposto del pensiero moltmanniano, la relativa dottrina trinitaria elaborata nella prospettiva *sociale* e *storico-salvifica* rileva i tre principali aspetti del mistero di Dio:

(1) La Trinità è costituita dalle Tre Persone divine viste come *ipostasi* necessariamente ed eternamente possedenti la divinità: il Figlio e lo Spirito procedenti dal Padre che è „sorgente della divinità”. Tale costituzione, però, distinta dalle relazioni vitali trinitarie, appare come uno „scheletro” o una „costruzione” priva di vita e senza volto, solo come un aspetto logico immutabile ed atemporale della divinità non identificabile, tuttavia, con una sostanza divina o con un fondamento trinitario. Essa non è, quindi, autonoma e va vista in modo complementare con gli altri due aspetti del mistero: la vita divina e i suoi dinamismi storici.

(2) La Trinità vive nella distinzione tra i *volti* o le *figure* trinitarie, determinate attraverso le loro relazioni e le inabitazioni reciproche. È questo il livello della vita divina, dell'amore e della storia, il livello essenziale e concreto dove i Tre soggetti indipendenti si unificano mediante perichoresi: si danno e si ricevono con l'abbondanza delle tre personalità distinte.

(3) La vita divina è accessibile alla storia ed è costituita dalla storia svolta personalmente nel mondo da ciascuno dei Tre soggetti divini, nella perfetta cooperazione di tutti e Tre. Anzi, ciò che più manifesta la loro distinzione personale all'interno della storia – l'evento della croce – più giova alla loro intima collaborazione e all'unificazione pericoretica. I mutamenti storici influiscono, quindi, profondamente sulle relazioni intime in Dio.

## II. LA DIALETTICA DELL'AMORE CREATIVO DELLA TRINITÀ

Lasciando da parte una precisa valutazione critica delle precedenti proposte, prima di avviare il discorso sulla relazione tra la Trinità e la sua azione creativa, dobbiamo prestare attenzione all'impostazione dialettica del pensiero di Moltmann. Come si è potuto vedere, nel suo procedimento teologico egli si oppone ai discorsi di tipo metafisico. Gli sembra molto più concreto ed efficace, nonché più conforme al linguaggio biblico, comporre gli elementi ben diversi e addirittura contraddittori in una sequenza dialettica per arrivare a un'adeguata comprensione della verità rivelata<sup>91</sup>. Soprattutto, lo stesso concetto di perichoresi, così come viene largamente adottato da Moltmann, diventa uno strumento dialettico, uno spazio concettuale della sintesi dialettica. Esso, però, offre l'accesso non solo a tutte le «fantasie per il regno di Dio», ma anche a tutti i pericoli del soggettivismo, poiché nella lettura dialettica della Bibbia trova una risonanza la natura dialettica dell'essere umano soggetto al peccato. Abbandonati tutti i concetti metafisici e generali, diventa ovviamente necessario utilizzare il ridotto vocabolario concretizzato o personalizzato dell'esperienza esistenziale. Da qui, però, nasce un dubbio: il criterio ermeneutico abbracciato da Moltmann per formulare la sua dottrina sociale della Trinità consiste nel fatto oggettivo della rivelazione dell'amore trinitario nell'evento culminante della sofferenza e della morte di Cristo in croce, che può trafiggere e trasformare il cuore dell'uomo; o, piuttosto, tale criterio consiste nella scelta previa delle domande inerenti all'esperienza umana dell'amore e della sofferenza, che esigono la „trasformazione” del cuore di Dio?

### 1. DALLA SOFFERENZA ALL'AMORE

Per descrivere il mistero trinitario, Moltmann si accosta alla croce di Cristo come al criterio unico e universale. Ma il suo avvicini-

---

<sup>91</sup> Cfr. SALVATI. *Teologia trinitaria della croce*. p. 26 e 30.

namiento alla croce è condizionato dalla sua soggettiva esperienza e quindi anche da una precomprensione della sofferenza e dell'amore. Nel suo caso, tale esperienza e precomprensione non gli permette di vedere nel peccato umano una ragione sufficiente e un motivo universale sia della sofferenza sia della redenzione mediante la Croce. „È nella sofferenza – spiega Moltmann – che l'uomo s'interroga su Dio, poiché la sofferenza incomprensibile pone in questione il Dio dell'uomo. La sofferenza anche di un solo bambino innocente contesta inesorabilmente l'idea di un Dio onnipotente e buono che vive in cielo”<sup>92</sup>. Egli è lontano, quindi, dall'accettare il fatto del peccato, che renderebbe responsabili e non-innocenti tutti gli uomini, e che in ogni caso giustificerebbe la sofferenza e la morte come pena dovuta alla colpa: „Sofferenza come *pena per il peccato*: è una spiegazione dal valore estremamente limitato”<sup>93</sup>.

Allora, in riferimento alla croce di Cristo, Moltmann afferma che „l'interpretazione della morte di Cristo in croce, come avvenimento di riconciliazione nel contesto del problema della colpa degli uomini, costituisce la parte centrale di questo significato universale, ma non lo esaurisce nella sua interezza”<sup>94</sup>. Ciò che davvero fonda l'intero dialogo creativo e salvifico, può essere soltanto l'amore interessato di Dio stesso: „La *storia della passione di Cristo* appartiene alla storia della sofferenza dell'umanità, in forza dell'amore appassionato che ci si manifesta in Cristo”<sup>95</sup>. La sofferenza trova nell'amore divino la sua causa e la sua giustificazione: „L'amore che crea la vita e infonde vitalità è il positivo nel quale appare e viene percepita la negatività del soffrire e del morire”<sup>96</sup>. Tutto, dunque, avviene come un processo dialettico in cui il positivo e il negativo sono necessariamente complementari, dove „la sofferenza è tanto ampia quanto ampio è l'amore, e l'amore cresce mediante una sofferenza sperimentata”<sup>97</sup>. Allora, la sofferenza di Cristo in croce diventa lo strumento essenziale della rivelazione di Dio Trinità come amore. E sic-

<sup>92</sup> MOLTSMANN. *Trinità e regno di Dio*. p. 58.

<sup>93</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>94</sup> *Ibidem*. p. 63.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*. p. 62.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

come nella vera rivelazione, a dire di Moltmann, „Dio *risponde* perfettamente a se stesso”<sup>98</sup>, il suo essere amore non può prescindere da questa rivelazione centrale della sofferenza vissuta nel mondo e deve essere dall’eternità l’amore sofferente e creativo: „Dio non fa nulla da sé che non esista già fin dall’eternità”<sup>99</sup>. Il nostro autore sviluppa, così, la sua teologia della passione di Dio, lasciando da parte la questione del peccato umano e delle sue conseguenze per l’uomo e per il mondo, come se fossero anch’esse soltanto un aspetto calcolato dall’eternità nella dialettica della vita divina. Gli interessa, invece, il fatto stesso dell’essenziale inclinazione dell’amore divino verso un momento negativo. In altre parole: verso un altro non-divino.

## 2. DALL’AMORE ALLA SOFFERENZA

Trattando dell’amore trinitario, Moltmann si serve della distinzione, già analizzata, tra la costituzione e la vita divina; e continua, poi, col porre la differenza tra „l’amore intratrinitario”, „generativo” o costitutivo, „ontologicamente necessario”, che è „*amore per l’uguale*, non per un altro di sostanza diversa”, e l’amore „creativo”, il vero amore per un altro che è la vita libera nell’uscire da sé<sup>100</sup>. „L’uguale non basta all’uguale”, scrive Moltmann, che continua asserendo: „Dio è amore, cioè egli è amore generativo *e* creativo. Egli si comunica all’uguale *e* al diverso da lui. Dio è amore significa che egli è un amore che deve essere contraccambiato in modo essenziale *e* libero”<sup>101</sup>. Diventa difficile, però, adoperare tale distinzione, perché dal momento in cui si separa l’ontologia dalla vita di Dio non esistono concetti univoci né dell’essenza, né della libertà di Dio.

Il Nostro si oppone ad un „concetto formalistico” della libertà di Dio, che indica un „potere assoluto di disporre”, e cerca „un concetto materiale”, cioè „un concetto capace di descrivere le relazioni perso-

---

<sup>98</sup> *Ibidem.* p. 64.

<sup>99</sup> *Ibidem.* p. 65.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibidem.* p. 69.

<sup>101</sup> *Ibidem.* p. 70.

nali”<sup>102</sup>. Secondo tale concetto, Dio è libero perché è vivo, ed Egli vive perché è la Trinità delle relazioni aperte in modo creativo al dialogo d’amore.

Nella prospettiva moltmanniana, *l’amore generativo*, quello sul livello costituzionale, ontologico, *l’amore per cui Dio è*, non è sufficiente perché Dio sia libero. Dato che le processioni eterne non si identificano con le relazioni vitali del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, esse non differenziano abbastanza le persone divine e non comprendono la possibilità dello scambio d’amore.

Soltanto sul livello relazionale, pericoretico, si può parlare dell’amore libero di Dio, dell’*amore per cui Dio vive*, perché si vedono i «volti» diversi delle Persone e perché qui si svolge il loro dialogo differenziato, lo scambio reciproco che comprende eternamente anche tutte le determinazioni derivate dalla loro storia nel mondo. Ed è proprio in virtù delle distinzioni, rivelate nella storia, che si costituisce la vita divina. L’amore trinitario fra distinti, Padre, Figlio e Spirito Santo, è quindi libero dalla necessità ontologica, ma non è libero dalla sua rivelazione nella storia. È piuttosto nella rivelazione che esso è davvero libero. L’amore libero è, così, necessariamente vivificante e creativo: „L’amore vuol vivere e infondere la vita”<sup>103</sup>. Quando Moltmann afferma, inoltre, che „Dio ama il mondo con lo stesso amore che Lui stesso è nell’eternità”<sup>104</sup>, con tale espressione vuole significare che Dio stesso è nell’eternità determinato dallo stesso amore con cui Egli ama il mondo. Non si parla, quindi, di alcuna possibilità di scelta da parte di Dio, perché „l’amore è un «trabocco di bontà» evidente, indiscutibile, mai quindi a disposizione”<sup>105</sup>. Solo amando il mondo, solo nell’insieme dell’amore generativo e creativo, Dio „è realmente libero perché interamente se stesso”<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ibidem.* p. 65. Cfr. IDEM. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione.* Brescia. Ed. Queriniana 1992<sup>2</sup>. p. 106. (Titolo orig. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre.* München 1985).

<sup>103</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio.* p. 68.

<sup>104</sup> *Ibidem.*

<sup>105</sup> *Ibidem.* p. 66.

<sup>106</sup> *Ibidem.* p. 65.



Si può distinguere, conseguentemente, in questo ragionamento di Moltmann, una *necessità ontologica* e una *necessità vitale*, che egli descrive come libertà. „In Dio *necessità* e libertà coincidono in quanto esse sono *del tutto* ovvie in Lui: è ovvio che Dio ami perché non può rinnegare se stesso; è ovvio che Dio ami in libertà perché è Dio. Nessuna difficoltà, quindi, a comprendere Dio come l'amore che fin dall'eternità si comunica"<sup>107</sup>. Il mondo, perciò, è creato perché è necessariamente amato dal Dio vivente. Dio „ha bisogno” del mondo. La creazione è necessitata dalla vita intima di Dio. Da parte sua, la creazione e la sua storia contribuiscono alla costituzione della vita trinitaria, anche se non costituiscono ontologicamente la Trinità. „La creazione è un brano della storia eterna d'amore tra il Padre e il Figlio"<sup>108</sup>, ma non è un frammento della sua costituzione.

Attraverso il concetto del libero amore creativo che collega la vita divina e il creare divino, Moltmann si applica trovare una mediazione tra la dottrina riformata dei decreti e la dottrina dell'emanazione creativa, nel tentativo di superare i loro limiti. Secondo la dottrina dei decreti, Dio è Soggetto assoluto, la Vita che si autodetermina eternamente ad essere Creatore, in una deliberazione eterna che è la sua attività essenziale. Dio *si decide* a creare e con il suo divino volere decreta la creazione<sup>109</sup>. La dottrina dell'emanazione creativa parte, invece, dal presupposto che Dio sia la Sostanza suprema, la vita che *si dischiude* e fa uscire il creato. Qui „Dio non è creativo perché ha deciso di esserlo, ma proprio perché Egli è Dio, quindi non ha neanche bisogno di decretare la creazione"<sup>110</sup>. In questa dottrina, sostenuta da Paul Tillich, nella quale la creazione coincide essenzialmente con la vita divina, Moltmann avverte il pericolo di sopprimere l'autodistinzione fra Dio e il mondo da Lui creato, nonché il rischio di vedere in Dio un creatore di se stesso. Nella dottrina dei decreti, invece, egli scorge la difficoltà di riconoscere „nell'essenza divina la «struttura prima-poi» che accompagna ogni

---

<sup>107</sup> *Ibidem.* p. 119.

<sup>108</sup> *Ibidem.* p. 70.

<sup>109</sup> Cfr. IDEM. *Dio nella creazione.* p. 103ss.

<sup>110</sup> *Ibidem.* p. 103.

decisione”<sup>111</sup>. Moltmann vede queste posizioni come due „possibilità metafisiche” che, a suo parere, „vengono integrate e superate” con la interpretazione trinitaria della „«definizione pratica» di Dio: *Deus est caritas*”<sup>112</sup>. Volendo, alla fine, da una parte „mantenere intatta l’identità tra vivere divino e creare divino” e dall’altra parte allontanarsi dall’idea di „un’autocreazione eterna di Dio”, bisogna parlare della vita dell’amore eterno e sostenere che „è un unico amore, ma che in modi diversi opera sia nella vita divina come nel divino creare”<sup>113</sup>. In questo unico amore creativo si unisce il volere e l’essenza di Dio. Nel suo essere amore, „decidendo di autocomunicarsi, Dio dischiude la propria essenza”<sup>114</sup>.

La creazione, allora, non è soltanto un’opera *ad extra* che riguarda nel suo effetto il creato, ma anche è un’opera *ad extra* che nel suo effetto riguarda il Creatore stesso. Se „decidendosi Dio si apre” essenzialmente<sup>115</sup>, ciò significa, che Dio non è soltanto un „Essere eternamente attivo”, ma anche subisce un effetto corrispondente alle sue azioni. „In realtà – dice Moltmann – all’agire «ad extra» risponde una sofferenza «ad intra», ed alla sofferenza esteriore risponde un agire interiore”<sup>116</sup>. Esiste „una interazione fra *actio* e *passio*”, colta nell’amore creativo. „La passione dell’amore è l’opera divina più sublime in Dio stesso”<sup>117</sup>. L’amore creativo è sempre anche l’amore sofferente<sup>118</sup>.

La Trinità aperta verso la creazione, è la Trinità capace di soffrire in un duplice significato. In primo luogo, la creazione significa per Dio la sofferenza del proprio „autolimitarsi, ritrarsi di sé, quindi umiliarsi”, perché secondo Moltmann „con la creazione di un mondo che non è Dio ma che è a Lui conforme ha inizio *l’autoumiliazione di*

<sup>111</sup> *Ibidem*. p. 105.

<sup>112</sup> *Ibidem*. p. 109.

<sup>113</sup> *Ibidem*. p. 108.

<sup>114</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 69.

<sup>115</sup> *Ibidem*. p. 65.

<sup>116</sup> *Ibidem*. p. 109. Non si tratta però della corrispondenza di tipo causale, ma di tipo dialettico e pericoretico. Nella sua teologia Moltmann cerca di limitare l’uso del concetto metafisico di “causa”.

<sup>117</sup> *Ibidem*. p. 109.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibidem*. p. 71.

Dio, l'autolimitazione dell'Onnipresente e la sofferenza dell'amore eterno. Egli deve «prender tempo» per essa e «dar tempo» ad essa. Deve concederle la libertà e mantenerla libera»<sup>119</sup>. In un secondo significato occorre sottolineare che l'amore creativo accoglie nella vita divina anche la sofferenza della creazione: „Il Creatore partecipa ad una creazione scaturita dal suo amore. La creazione è quindi pure «sottomissione di Dio alle sofferenze che da essa derivano»»<sup>120</sup>. Il soffrire di Dio insieme al mondo, nel mondo e per il mondo, sono „le forme supreme del suo amore creativo»<sup>121</sup>.

Ma proprio nelle sue „forme supreme” e nelle sue „azioni sublimi” l'amore creativo si rivela soltanto come una parte del processo dialettico della storia trinitaria. La vita del Dio Uno e Trino, essendo determinata dall'amore creativo e appassionato, deve giungere al compimento nell'amore beato. Dio deve essere addirittura *redento* dalle sofferenze del suo amore, il che comporta necessariamente la redenzione di tutta la creazione, perché „l'amore sarà beato soltanto quando troverà le persone amate, le libererà e le avrà eternamente con sé»<sup>122</sup>. La redenzione risulta così, per Moltmann, un passaggio dalla creazione, compresa come la „tragedia dell'amore divino”, al compimento escatologico, visto come la „festa della gioia divina»<sup>123</sup>. Egli riconosce il posto centrale della sofferenza nella storia della Trinità e comprende la Croce di Cristo come l'evento cardine non solo della redenzione del mondo, ma anche di „un'autoredenzione escatologica di Dio»<sup>124</sup>. In questo contesto, non è solo Dio che compatisce con il mondo; ma anche il mondo, nelle sue sofferenze, diventa il compagno delle sofferenze di Dio. E non soltanto Dio soffre per la redenzione del mondo, ma anche l'uomo liberato soffre per Dio<sup>125</sup>, per la festa del suo amore beato.

---

<sup>119</sup> *Ibidem.* p. 70.

<sup>120</sup> *Ibidem.*

<sup>121</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>122</sup> *Ibidem.*

<sup>123</sup> *Ibidem.* p. 70.

<sup>124</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibidem.*

*Secondo quadro sintetico*

In uno schema riassuntivo, che esprima un primo bilancio di quanto siamo venuti illustrando, possiamo indicare in questa visione moltmanniana dell'amore trinitario i tre seguenti aspetti rilevanti per la dottrina della creazione:

(1) La dottrina sociale della Trinità descrive la vita divina del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. L'abbondanza di questa vita consiste nella dinamica delle relazioni che differenziano le Persone divine. Queste relazioni non costituiscono ontologicamente le Persone divine, ma costituiscono la loro unificazione pericoretica nella vita trinitaria, aperte alle modifiche operate dal loro amore creativo. L'amore deve essere creativo proprio perché ci siano queste modificazioni che differenziano le Persone divine, così da renderle davvero unite, non nell'unità della divinità necessaria ontologicamente, ma nella comunione interrelazionale dei soggetti distinti. „Ogni autocomunicazione presuppone la capacità dell'autodistinzione”<sup>126</sup>. In questo senso, Dio ha bisogno della creazione; o, più esattamente, la Trinità ha bisogno della propria storia nel mondo. Tra la Trinità e la creazione esiste, quindi, una speciale interdipendenza dovuta al fatto che Dio non è soltanto Uno, ma è Trino nel distinguersi delle Persone divine nel loro rapporto con il mondo.

(2) La creazione è il frutto dello stesso amore che costituisce la vita trinitaria. Questo amore comporta la sofferenza, a causa delle stesse differenziazioni che lo rendono possibile, sia nella storia del mondo sia nella vita intima di Dio. La questione del peccato, come una causa della sofferenza, viene da Moltmann coperta con il discorso dialettico, nel quale la sofferenza svolge il ruolo storico nella vita di Dio e del mondo. La funzione storica della sofferenza è corrispondente alla funzione storica dell'amore creativo, che è quella di distinguere per unificare. La croce di Cristo è proprio un centro universale della storia che distingue e unisce tutto nell'amore sofferente.

(3) Nell'amore creativo, la Trinità e la creazione condividono, cioè vivono insieme ma ciascuno a modo suo, non solo la stessa sofferenza, bensì pure il cammino della redenzione da questa sofferenza

---

<sup>126</sup> *Ibidem.* p. 68.

dell'amore. Il che vuol dire che esiste una loro storia d'insieme ed esiste la loro comune attesa dell'amore beato, nel quale Dio sarà glorificato „tutto in tutti” e la creazione esulterà tutta in Dio.

### III. IL METODO DELLA CREAZIONE: L'AUTOUMILIAZIONE DI DIO

Per Moltmann, nel Dio Uno e Trino esiste eternamente l'amore creativo, per cui la vita divina è necessariamente aperta alla presenza del mondo amato. Ma perché Dio possa comunicare se stesso al mondo creato come ad un altro da sé, Egli deve soprattutto determinare se stesso come Creatore diverso dalla creazione che compie: „La creazione del mondo è fondata sull'autodeterminazione di Dio come Creatore. Prima di uscire da se stesso creativamente, Dio opera interiormente su se stesso, in quanto *si* risolve, *si* decide, *si* determina”<sup>127</sup>. Questa determinazione con la quale Dio decide di comunicarsi come Creatore alle creature, è vista dal teologo riformato come una passione, come un'interna umiliazione divina cui corrisponde l'esterna azione creativa. „L'amore creatore di Dio è fondato sul suo *amore che si umilia, si abbassa*”<sup>128</sup>. Nella creazione, Moltmann vede l'inizio di quell'abbassamento di Dio e di quell'«autoalienazione» che si compie nel mistero divino del Messia, il quale, secondo la Lettera ai Filippesi, „spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo” (*Fil 2*)<sup>129</sup>. La creazione iniziale, come la prima sofferenza dell'amore creativo di Dio, è vista qui nello stesso tempo come l'inizio della sua redenzione. Già nella „deliberazione creativa”, chiarisce Moltmann, „osserviamo un Creatore che si apre alla sofferenza redentiva e che è disposto ad umiliarsi”<sup>130</sup>.

Moltmann cerca di approfondire il significato che ha per Dio stesso una simile autodeterminazione, addirittura kenotica. Per fare

---

<sup>127</sup> IDEM. *Dio nella creazione*. p. 109. Cfr. IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 124.

<sup>128</sup> IDEM. *Dio nella creazione*. p. 112.

<sup>129</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>130</sup> *Ibidem*. p. 114.

questo, egli ricorre alla dottrina giudaico-cabalistica dello *Zimzum*<sup>131</sup>, sviluppata per la prima volta da Isaak Luria. *Zimzum* indica, nella dottrina di Luria, un'«autocontrazione» di Dio, un suo «ritrar-si in sé», o una sua inversione e concentrazione in vista della creazione del mondo. Luria sviluppa e applica al mistero della creazione l'antica „dottrina giudaica della „*Shekinah*, secondo la quale il Dio infinito può concentrare la propria presenza per abitare nel tempio”<sup>132</sup>. Secondo l'autore ebreo, Dio, concentrando e ritraendo la propria presenza, conferisce lo spazio necessario all'esistenza della creazione, cioè lo spazio per un essere non divino. Il teologo di Tübinga segue questo pensiero quando afferma: „Per creare il mondo «al di fuori di Lui», il Dio infinito deve aver dato spazio, in se stesso, ad una finitudine. Solo questo raccogliersi di Dio in se stesso garantisce quello spazio in cui Egli può operare in modo creativo. Solo se e nella misura in cui Dio onnipotente ed onnipresente ritrae la propria presenza e limita la propria potenza, può avere origine il *nihil* della sua *creatio ex nihilo*”<sup>133</sup>. In un altro passaggio Moltmann sostiene che „solo un'inversione di Dio in se stesso conferisce a quel *nihil* lo spazio necessario perché Dio agisca in modo creatore”<sup>134</sup>.

Non è necessario moltiplicare le affermazioni offerte dal Nostro per descrivere questo primo „automovimento” di Dio „verso l'inter-no”, che fonda tutta la creazione, per vedere due questioni emergenti da tale visione. La prima riguarda il concetto di nulla impiegato in questa dottrina, la seconda concerne la possibilità della comprensione trinitaria di quell'«autorestringimento di Dio da se stesso in se stesso»<sup>135</sup> esposto finora nelle categorie spaziali.

---

<sup>131</sup> Moltmann si riferisce al libro di G. SCHOLEM. *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*. Eranos 1956 p. 115.

<sup>132</sup> Cfr. MOLTSMANN. *Dio nella creazione*. p. 110.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio*. p. 121.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

## 1. LO SPAZIO DEL NULLA

Moltmann vuole, utilizzando l'idea dello *Zimzum*, mettere in sintonia il fatto della creazione „al di fuori di Dio” (*ad extra Dei*) e la dottrina della creazione dal nulla (*ex nihilo*). Pare che egli ritenga importante stabilire un legame fra l'*esterno* di Dio e il *nulla*. L'uno e l'altro concetto vengono da lui definiti in riferimento al Dio Creatore, di fronte al quale sia il nulla sia l'esterno ricevono una propria autonomia, ancora prima che la stessa creazione esista. Allora, l'immediato effetto dell'amore creativo, in cui Dio si autodetermina come Creatore, è uno „spazio” esteriore della negazione di Dio come Creatore; perciò, «al di fuori di Dio» non c'è che nulla. Il nulla si identifica addirittura con questo „spazio primordiale” esterno a Dio. „Sorge così un *nihil* che non contiene la negazione dell'essere creaturale, dato che la creazione non esiste ancora, ma che esprime la negazione parziale dell'essere divino, in quanto Dio non è ancora Creatore. Lo spazio che si determina per l'autocontrazione di Dio è in senso letterale uno *spazio di abbandono di Dio*. Il *nihil*, nel quale Dio crea la sua creazione e la conserva all'esistenza contro qualsiasi minaccia, è l'abbandono di Dio, l'inferno, la morte assoluta”<sup>136</sup>.

Successivamente, Moltmann distingue e definisce il *nulla* anche in riferimento alle singole creature, specialmente agli uomini nel contesto del loro peccato, vale a dire del loro „autoisolamento” dal Creatore, e in riferimento alla creazione come tale in una prospettiva minacciosa del ritorno al non-essere. In questi casi, egli parla di un „nulla nullificante”, a differenza del *nulla* nel senso proprio compreso come „possibilità della creazione mediante l'autocontrazione”. „Una dottrina del nulla – chiarisce Moltmann – dovrà quindi distinguere tra il non-essere di una *creatura*, il non-essere della *creazione* e il non-essere del *Creatore*. Soltanto in quest'ultima prospettiva si potrà parlare di nulla”<sup>137</sup>.

Ma se definiamo il nulla, così come vuole il Nostro, a partire dall'autocontrazione di Dio, esso non è più soltanto un'espressione lo-

---

<sup>136</sup> IDEM. *Dio nella creazione*. p. 111.

<sup>137</sup> *Ibidem*. p. 112.

gica che rileva l'autonomia della creazione „al di fuori di Dio”<sup>138</sup>; ma risulta, paradossalmente, una reale non-realtà in quanto un non-Dio-Creatore necessario nel dialettico processo creativo. In questo modo, la creazione viene vista come un'immagine di Dio fatta attraverso un negativo precedentemente emerso.

Se ora, giustamente, affermiamo che il Padre crea mediante la Sua Parola, sarà facile vedere nella missione del Logos una prima consegna del Figlio al nulla dell'esterno, allo scopo di imprimere nell'esterno un'immagine di Dio. Questo sarebbe anche l'inizio della redenzione di Dio e del mondo dallo spazio estraneo a Dio, dalla zona dell'abbandono di Dio. Tale redenzione raggiunge l'acme nella consegna del Figlio al nulla della morte in croce. Moltmann ammette la continuità del processo redentivo fin dalla creazione, quando scrive: „Il sacrificio di Cristo. e la sua consegna agli inferi sono l'ingresso del Dio in quel Nulla dal quale Egli ha creato il mondo. Dio entra in quello 'spazio primordiale' che Egli stesso ha prodotto con l'autocontrazione delle origini. Egli permea della sua presenza lo spazio dell'abbandono di Dio”<sup>139</sup>. Per il teologo tedesco „la *creatio ex nihilo* degli inizi è preparazione e promessa della *annihilatio nihili* redentiva, quella da cui ha origine l'essere eterno della creazione”<sup>140</sup>.

<sup>138</sup> Cfr. *Ibidem* dove Moltmann ammette che il *nihil* „è stato concesso al fine di garantire al creato un'autonomia «al di fuori» di Dio”.

<sup>139</sup> *Ibidem*. p. 115.

<sup>140</sup> *Ibidem*. p. 114. Moltmann spiega la sua visione più precisamente, raccontando in breve tutta la storia insieme di Dio e della creazione, come una storia della redenzione in prospettiva escatologica del regno della gloria: „Il movimento che va dall'autocontrazione iniziale all'autocontrazione escatologica di Dio” si può capire nel confronto „tra il processo della creazione e il *processo della ri-creazione*”. „La creazione degli inizi è avvenuta attraverso la Parola, e quindi è stata *agevole* per il Creatore. Nella storia della non-salvezza, invece, il creare divino è combinato con una certa fatica. Egli libera alienandosi, esalta umiliandosi e redime i peccati soffrendo per gli altri” (*Ibidem*. p. 113). „La *creazione iniziale* non suppone condizione alcuna: è una *creatio ex nihilo*, mentre *creazione storica* è la creazione di una salvezza che comporta fatica, perché deve vincere la non-salvezza. Il *creare escatologico* del regno della gloria, infine, è frutto del superamento del peccato e della morte, cioè del nulla distruttivo. Dio vince il peccato e la morte delle sue creature prendendo su di sé la loro sorte ed il nulla del loro peccato e morte, per superarli nel proprio essere eterno” *Ibidem*. p. 114.



Attraverso l'amore creativo, la vita divina del Dio Uno e Trino è aperta allo spazio che Egli ha lasciato. In questo senso insieme con la creazione anche il nulla, trasformato nella dialettica dell'amore, appartiene alla vita di Dio. A parere di Moltmann, „Dio rende l'abbandono di Dio, quello del peccato e della morte, quindi il nulla, parte della propria vita eterna, in quanto lo penetra e quindi lo supera: «Se scendo negli inferi, tu sei là» (Sal 139,8)»<sup>141</sup>.

Tali conclusioni non sono sorprendenti, dati i presupposti dialettici scelti dal teologo riformato. Adesso è importante vedere come Moltmann interpreta trinitariamente la visione, piuttosto spaziale, dell'autodeterminazione di Dio come Creatore.

## 2. L'AUTOUMILIAZIONE TRINITARIA

La dottrina giudaico-cabalistica dello Zimzum si riferisce, ovviamente, al concetto monoteistico di Dio. Moltmann, che rifiuta la riduzione monoteistica della fede trinitaria e non riconosce né l'unica sostanza divina né l'unico soggetto assoluto, e che non definisce una essenza divina la quale si potrebbe in seguito contrarre, spiega l'autocontrazione del Dio Trinitario ricorrendo, come al solito, al concetto dialettico dell'amore. Secondo lui, nella vita trinitaria di Dio si possono osservare i dinamismi intrinseci, visti come le modificazioni dell'eterno amore, che causano un'estrinsecazione di Dio. Testualmente, Moltmann afferma: „Il Padre mediante una modificazione del suo amore per il Figlio, cioè mediante una contrazione dello Spirito, e il Figlio mediante una modificazione della sua risposta d'amore al Padre, cioè mediante un'inversione dello Spirito, hanno aperto lo spazio, il tempo e la libertà per quell'«esterno» nel quale il Padre si manifesta creativamente per mezzo del Figlio»<sup>142</sup>. Il che vuol dire, soprattutto, che Dio Uno e Trino si autolimita e allora si apre alla creazione, nello Spirito. Questo avviene perché il Padre vuole amare il Figlio con la modificazione storica e creativa del suo amore; e il Figlio vuole rispondere al Padre con la stessa modificazione dell'a-

---

<sup>141</sup> *Ibidem.* p. 115.

<sup>142</sup> IDEM. *Trinità e regno di Dio.* p. 123.

more nella quale il Padre eternamente si è compiaciuto. Colui che rende possibili i mutamenti dei rapporti reciproci dell'amore tra il Padre e il Figlio è lo Spirito Santo. Al Dio Spirito Santo il nostro autore ascrive, dunque, quella capacità di una contrazione o di una inversione che permette sia la creazione, sia la storia del Dio trinitario nel mondo. È lo Spirito Santo che cede lo spazio ad „un'immagine di Dio non divina in Dio stesso”<sup>143</sup>. È nello Spirito, in quanto contratto o ritirato o invertito, che avviene il nulla e la creazione dal nulla. È pure nella virtù dello Spirito Santo che la Trinità svolge la Sua propria storia e prende dimora nel mondo. Il Figlio è, in questo processo, il mediatore della creazione nello Spirito. In Lui è eternamente presente la risposta d'amore all'amore del Padre attraverso la storia del mondo, così che „il Padre vede il mondo nel suo Figlio eterno”<sup>144</sup>. Ogni attività, però, nella creazione viene dal Padre, che crea dal suo eterno amore. La creazione è l'atto proprio del Padre; tuttavia, „il Figlio, nella sua qualità di Logos, e lo Spirito, nella sua qualità di forza, ciascuno a modo suo ma anche in eguale misura, partecipano all'atto creatore”<sup>145</sup>.

Se la creazione è l'atto dell'autoumiliazione di Dio nel lasciare lo spazio all'essere non divino, colui che subisce quell'umiliante autolimitazione è innanzitutto lo Spirito Santo, il quale viene contratto nella sua onnipresenza e in seguito effuso nello spazio precedentemente abbandonato. Dio Uno e Trino si apre nel suo amore creativo, nella virtù dello Spirito Santo capace di effondersi nello spazio non divino, nel nulla, portando all'esistenza il mondo. La creazione nello Spirito comporta che il rapporto tra le creature ed il Creatore deve essere visto come più stretto di quel rapporto che esiste tra un'opera e il suo autore. Secondo Moltmann, abbiamo a che fare con „una situazione intermedia tra creazione e generazione”. In questo senso, egli ammette una certa «emanazione» di Dio esplicitata come „l'«effusione» delle forze dello Spirito Creatore”<sup>146</sup>. Egli sostiene che la dottrina trinitaria, specialmente nel suo linguaggio pneumatologico

---

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.* p. 124.

<sup>145</sup> *Ibidem.* p. 125.

<sup>146</sup> *Ibidem.*

logico, può cogliere „i momenti di verità contenuti nell’idea di una creazione intesa come «opera» di Dio e in quella di una creazione concepita come «emanazione» di Dio”. „La dottrina cristiana della creazione non dovrebbe quindi polemizzare continuamente con la dottrina neoplatonica dell’emanazione”, a dire di Moltmann, sempre se è fatta salva la differenza tra la generazione del Figlio consustanziale al Padre e la creazione del mondo, che non è della stessa sostanza del Padre<sup>147</sup>. Questa restrizione, però, non appare molto efficace, dato che per il pensatore di Tübinga il concetto di sostanza divina non ha nessuna rilevanza.

### *Valutazioni riassuntive*

L’apertura della vita trinitaria alla vita del mondo creato comporta, secondo queste visioni moltmanniane altamente speculative, l’auto-abbassamento di Dio in un triplice aspetto:

(1) E’ soprattutto Dio Padre che si autodetermina come il Creatore di ciò che è totalmente diverso da Lui, di ciò che porta in sé una negazione o un negativo di Dio e che avviene *ex nihilo* abbandonato da Dio. Seguendo la dialettica di Moltmann, si può vedere anche una autoumiliazione del Padre nel fatto che Egli, con la creazione, ammette di non essere ancora pienamente glorificato e di dover vivere la storia per giungere alla beatitudine del suo amore.

(2) Il Figlio del Padre, nell’atto creativo, è consegnato al nulla (all’esterno, al non-Creatore), perché mediante Lui, che è la perfetta immagine del Padre, avvenga il superamento del nulla e la redenzione di Dio dalla sofferenza del suo amore creativo, suscitata nello spazio dell’abbandono emerso a causa della contrazione della presenza di Dio. Così, la creazione è sempre nello stesso tempo la redenzione, la *kenosi* del Figlio, che ha il suo inizio nell’autodeterminazione di Dio come Creatore, ha il suo culmine nel mistero pasquale di Cristo e il suo termine nella nuova creazione, quando tutto lo spazio dell’abbandono di Dio sarà riempito della presenza gloriosa di Dio stesso.

(3) Lo Spirito di Dio, infine, appare come uno dei Tre, il quale, essendo capace del contatto diretto, quasi „sostanziale”, con il mon-

---

<sup>147</sup> Cfr. *Ibidem*.

do limitato, si autolimita sia ritirandosi come lo Spirito di Dio, sia attraverso la sua effusione nell'universo come lo Spirito cosmico, garantendo „personalmente” il nesso vitale fra la storia trinitaria e la storia del creato. Moltmann parla qui, apertamente, di una vivificante „*kenosi dello Spirito Santo nel mondo*”<sup>148</sup> attraverso la Sua irrevocabile inabitazione in esso. Più ancora, è per lo Spirito Santo e nello Spirito Santo che avviene la stessa *kenosi* del Figlio. L'umiliazione dello Spirito Datore di vita e quella del Figlio Mediatore della creazione sono, dunque, corrispondenti fra di loro e indicano, insieme, il volto patetico del Padre Creatore.

### *Conclusion*

Ricapitolando, a mo' di sintesi, la dottrina della Trinità aperta alla creazione, sviluppata da Jürgen Moltmann, dobbiamo mettere l'accento sui tre punti:

*Primo:* Il Dio Uno e Trino è la perfetta comunione pericoretica, l'unificazione, cioè, delle tre persone divine nella loro reciproca inabitazione o compenetrazione. Quindi, un'immagine di Dio, impressa nella creazione e, in modo particolare, nell'uomo, non ha niente a che vedere con l'idea di un assoluto dominatore. La solitudine di un sovrano Creatore non potrebbe essere un modello della vita creata. Dio è, infatti, ricco di vita, perché Egli è la comunità unita pericoreticamente nella ricchezza delle relazioni interne del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo.

*Secundo:* La Trinità è l'amore che cerca eternamente un altro da sé. Perché ci sia un altro davvero diverso da Dio, e quindi perché Dio possa davvero amare, Egli ha bisogno della creazione. La creazione è una necessità vitale di Dio. Le stesse Persone divine acquistano la propria relativa identità nella storia svolta nella creazione. In modo particolare, un ruolo creativo viene svolto dalla sofferenza d'amore, che raggiunge l'apice nell'evento della croce di Cristo. Dio condivide col mondo sia le sue sofferenze, sia la storia della redenzione

---

<sup>148</sup> IDEM. *Dio nella creazione*. p. 126.

dalle sofferenze. La creazione trova nel Dio Uno e Trino il compagno della propria storia.

*Tertio*: Dio crea il mondo lasciando lo spazio mediante la contrazione del suo Spirito e per la successiva effusione del suo Spirito Santo nello spazio abbandonato. La creazione nello Spirito, che sta fra l'emanazionismo e la dottrina tradizionale della creazione, mantiene, a parere del teologo tedesco, l'indiscutibile distinzione tra il Creatore e le sue creature; ma, nello stesso tempo, supera la distanza tra il Dio e il mondo. In seguito si potrà parlare dell'inabitazione dello Spirito Creatore nel mondo e della rilevanza cosmica della mediazione di Cristo. Con tali convinzioni Moltmann proporrà la dottrina ecologica della creazione vista come una casa aperta, comune anche a Dio<sup>149</sup>.

## TRÓJCA OTWARTA – DOKTRYNA JÜRGENA MOLTMANNA

### Streszczenie

Jürgen Moltmann jest teologiem reformatań, którego dzieła od ponad pół wieku wywierają znaczący wpływ zarówno na protestancką jak i katolicką teologię. Życiowe doświadczenia i teologiczne zamyślenia doprowadziły go do absolutnego przekonania, że podstawą współczesnej chrześcijańskiej wizji świata, łącznie z polityką, życiem społecznym czy ochroną środowiska, musi być odnowiona refleksja trynitarna i uznanie Trójcy jako Boga żywego, obecnego w codziennym ludzkim doświadczeniu. Myśl trynitarna Jürgena Moltmanna, bogata w cenne intuicje, z punktu widzenia tradycyjnej nauki teologów i nauki Kościoła Katolickiego jest w wielu miejscach kontrowersyjna.

Boska Trójca istnieje jako Trzy Osoby – *hipostazy* odwieczne oraz koniecznie boskie: Ojciec, który jest „źródłem boskości” oraz Syn i Duch pochodzący od Ojca. To ontologiczne ukonstytuowanie Bóstwa należy według Moltmanna, odróżnić od życiowych relacji wewnątrz-trynitarnych. Osoby bowiem nie są, według niego, a wbrew tradycyjnej nauce teologów, tym samym co relacje. Poziom ontologicznego istnienia Trójcy różni się od poziomu Jej trynitarnego życia. Moltmann proponuje przyjąć w założeniu swoistą bytowość Boga, oddzieloną od życia Trójcy. Rozważany sam w

---

<sup>149</sup> Per la necessaria valutazione critica del pensiero teologico di Jürgen Moltmann qui esposto si veda il mio: *Trójca i stworzenie w teologii Jürgena Moltmanna. Kirunki krytyki.* "Perspectiva" 7:2008 nr 2 s. 289-329.

sobie boski Byt wydaje się być wówczas jakby szkieletem, czyli konstrukcją pozbawioną życia i oblicza, jakimś aspektem logicznym, niezmiennym i ahistorycznym boskości, której nie można jednak utożsamić ani z boską substancją, w klasycznym rozumieniu, ani też z jakimś innym fundamentem trynitarnym. Ta bytowa konstrukcja nie jest też podstawą życia Boga, ale ma być jednym z aspektów bóstwa Boga żywego. W przekonaniu teologa reformaty, powinno się ją ujmować jednocześnie z pozostałymi dwoma aspektami misterium Boga: życiem i Jego historią.

Boska Trójca żyje bogactwem różnic między *obliczami* bądź *figurami* trynitarnymi, określonymi przez ich wzajemne relacje oraz współzamieszkiwanie w sobie. Im głębsze są różnice, tym głębsze życie w ściślejszym zjednoczeniu. To jest poziom życia Bożego, miłości i historii, poziom istoty i konkretny, na którym Trzy niezależnie podmioty jednoczą się dzięki perychorezie: dają się sobie nawzajem i przyjmują siebie z całym bogactwem swych odrębnych osobowości.

Trynitarnie życie Boże jest nie tylko udostępnione dla historycznych wydarzeń, ale wręcz konstytuuje się dzięki historii każdego z Trzech boskich podmiotów, zaangażowanych w świecie, w doskonałej kooperacji. Co więcej, właśnie te wydarzenia w historii, które najbardziej manifestują ich osobową odrębność – kulminacją jest wydarzenie Golgoty – nade wszystkim sprzyjają ich najgłębszemu współdziałaniu i perychoretycznej unifikacji. A więc według Moltmanna wydarzenia historii zbawienia wpływają istotnie na wewnętrzne relacje w Bogu.

Społeczna doktryna trynitarna, jak określa ją Moltmann, opisuje życie Boże w nadmiarze miłości. Intensywność tego życia opiera się na dynamice relacji, które wyróżniają Ojca, Syna i Ducha Świętego. Relacje te nie konstytuują ontologicznie Osób, ale konstytuują ich perychoretyczną unifikację w życiu trynitarnym. Nie są one niezmiennie, gdyż są otwarte na modyfikacje spowodowane stwórczą miłością całej Trójcy. Miłość Boża musi być stwórcza, aby mogły zaistnieć w historii stworzenia modyfikacje, które różnicują Osoby Boże. To zróżnicowanie jest bowiem warunkiem perychoretycznej jedności, nie na płaszczyźnie bóstwa ontologicznie koniecznego, ale w komunii relacji między odrębnymi boskimi podmiotami. W tym sensie Bóg potrzebuje stworzenia, a dokładniej, Trójca potrzebuje swej własnej historii w świecie. Między Trójcą a stworzeniem istnieje specyficzna zależność wynikająca z faktu, że Bóg nie jest tylko Bogiem Jedynym, ale jest zarazem Trójcą Osób, które różnicują się w historii stworzenia.

Stworzenie jest owocem tej samej miłości, która konstytuuje życie trynitarnie. Miłość ta pociąga za sobą cierpienie z powodu tych samych zróżnicowań, które ją umożliwiają. Dotyczy to zarówno historii świata, jak i wewnętrznego życia Bożego. Kwestia grzechu jako przyczyny cierpienia zostaje

przez Moltmanna przykryta dialektyką, zgodnie z którą cierpienie odgrywa historyczną rolę w życiu Boga i świata. Historyczna rola cierpienia odpowiada historycznej roli miłości stwórczej, a polega ona na różnicowaniu i jednoczeniu zarazem. Krzyż Chrystusa jest powszechnym ośrodkiem historii, który wyodrębnia i jednoczy wszystko w miłości cierpiącej.

W miłości stwórczej, Trójca i stworzenie współdzielą – przeżywając na swój sposób – nie tylko to samo cierpienie, ale i odkupienie od tegoż cierpienia miłości. To znaczy, że istnieje jakaś wspólna historia Boga oraz stworzenia i istnieje wspólne oczekiwanie miłości błogostawionej, wolnej od cierpienia, w której Bóg będzie uwielbiony „wszystek we wszystkich” a stworzenie rozraduje się całe w Bogu.

To współdzielenie historii przez Boga i świat stworzony wynika z samego sposobu w jaki Bóg stwarza świat, a mianowicie „cofając się”, „umniejszając”, samoograniczając jako Stworzyciel, udostępniając przestrzeń nicości, w której może zaistnieć coś, co nie jest Bogiem. Stąd Moltmann mówi o unieźnieniu – *kenozie* całej Boskiej Trójcy w stworzeniu. Ojciec stwarza „wycofując” Swego Ducha, następnie „angażując” Go w uprzednio opuszczoną i przez to „dyspozycyjną” nicość. W tym podwójnym dynamizmie, stworzenie świata jest stworzeniem w Duchu. W tymże Duchu zostaje przekazany nicości Syn, jako Słowo Stwórcze, Kosmiczne i jako Słowo Wcielone. Stworzenie i całe jego dzieje są zatem istotnym wydarzeniem w historii Trójcy.

(Obszerną krytykę tych założeń i tez teologicznych przedstawiłem w artykule: *Trójca i stworzenie w teologii Jürgena Moltmanna. Kierunki krytyki*. „Perspectiva” 7:2008 nr 2 s. 289-329).

**Słowa kluczowe:** Jürgen Moltmann, Trójca Święta, teologia protestancka

**Key words:** Jürgen Moltmann, Holy Trinity, protestant theology