

Ancora sulla Trinità

Una rilettura del libro del teologo Bruno Forte, *Trinità come storia* (1), ci ha confermati nelle idee che abbiamo esposto nella nota intitolata: *Della Trinità* (2). E tanto più, in quanto Forte, all'interrogativo (che avevamo formulato): "Se si afferma che "Dio è amore", com'è possibile, allora, identificare "l'amore stesso" (il Dio *uno*) con lo Spirito Santo (con una delle ipostasi)?" (3), così risponde: "Nella storia eterna dell'amore lo Spirito è l'amore sgorgante dal Padre e riversantesi nel Figlio, che, ricevendolo, è uno col Padre e perciò tale che anche da lui proceda l'amore: altro rispetto al Padre, perché donato da Lui, lo Spirito è amore che si distingue dall'Amore amante; altro rispetto al Figlio, perché ricevuto da Lui e da Lui precedente nell'unità col Padre, lo Spirito è amore che si distingue dall'Amore amato; distinto dunque dal Padre e dal Figlio, come l'amore mutuo è distinto dall'Amante e dall'Amato, in che cosa si differenzia lo Spirito dell'amore comune ai tre? Agostino ha avvertito la forza di questo interrogativo; se lo Spirito si identificasse con l'amore sostanziale del Padre e del Figlio, non vi sarebbe più Trinità, ma solo i due, l'Amante e l'Amato, nell'unica realtà dell'amore. E' necessario perciò distinguere fra l'amore in quanto donato e ricevuto nella relazione fra il Padre e il Figlio, e l'amore in quanto comune ai Tre: nel primo caso si ha l'*Amore personale*, lo Spirito in quanto distinto dall'Amante e dall'Amato, anche se uno con loro nell'amore; nel secondo caso si ha l'amore sostanziale, che è la stessa natura divina, l'essenza della divinità" (4).

Secondo Forte, si dovrebbe dunque distinguere l'amore "sostanziale", che sarebbe proprio del Dio *uno* ("in quanto comune ai Tre"), dall'amore "personale", che sarebbe invece proprio dello Spirito Santo ("in quanto donato e ricevuto nella relazione fra il Padre e il Figlio").

Ma tale distinzione (tra un amore, per così dire, di serie A e uno di serie B) non è convincente, poiché l'amore "donato" dal Padre e "ricevuto" dal Figlio *non è affatto diverso* dall'amore "comune ai Tre". *Uno* è infatti l'amore, mentre *tre* sono i modi in cui le Persone lo manifestano; e questi - come abbiamo detto nella nota succitata - hanno a che fare con il *volere* (il Padre), con il *sentire* (il Figlio) e con il *pensare* (lo Spirito Santo), e non con il "donare", con il "ricevere" e con il "relazionare", dal momento ch'è il Dio *uno* a *unificare* le Persone e a intessere i loro reciproci rapporti. E non si commetta l'ingenuità di credere che questa altro non sia che una nuova forma di "modalismo" (un'eresia sorta nel terzo e quarto secolo), poiché quelli che noi siamo soliti pensare astrattamente come "modi" (o come "categorie") sono in realtà degli *Esseri*.

"La realtà - spiega infatti Steiner - consiste dappertutto in entità; e ciò che in essa non è entità, è attività che si esplica nella relazione tra un essere e un altro" (5).

Pur di non mettere in primo piano la natura *conoscitiva* o *gnostica* dello Spirito Santo, quale "Spirito di sapienza" che promuove la *santificazione del pensare* (6), Forte fa dunque appello *direttamente* al sentire, senza rendersi conto, peraltro, che il parlare sempre e soltanto d'amore (oltre a contravvenire al monito di "non nominare il nome di Dio invano") può risultare stucchevole, se non addirittura controproducente.

Osserva infatti Steiner: "Più l'uomo parla d'amore fraterno e di umanità, quasi inebriandosene, più diventa egoista. Come esistono piaceri sensuali, così esiste pure una voluttà psichica, ed è proprio una voluttà raffinata potersi dire: "Io voglio diventare sempre più morale!". In sostanza si tratta d'un pensiero che non produce il quotidiano ed usuale egoismo, ma un egoismo raffinato, sorto dalla forma di voluttà sopra descritta. L'amore e la solidarietà non si manifesteranno nel corso dell'evoluzione umana, per il fatto di venir proclamati. L'umanità verrà condotta all'unione fraterna piuttosto attraverso la conoscenza spirituale stessa"; e aggiunge: "La scienza dello spirito rosicruciana non vuole suscitare sentimenti, ma, per mezzo dei potenti fatti dei mondi spirituali, far vibrare i sentimenti medesimi (...) Rivolgersi in via diretta ai sentimenti, oltre che un chiacchierare a vuoto, è

anche una comodità. La scienza dello spirito rosicruciana lascia parlare i fatti, ed afferma che si è sulla giusta strada quando i pensieri esposti entrano nel sentimento, dominandolo” (7).

Ma passiamo ad altro, poiché dello Spirito Santo concepito come “l’amore stesso”, e quindi come un imbarazzante “doppione” del Dio *uno*, ci siamo già occupati nella nota dedicata al libro di Andrea Pacini.

Scrivono Forte: “La Trinità come è in sé (“immanente”) si dà a conoscere nella Trinità come è per noi (“economica”): uno e lo stesso è il Dio in sé e il Dio che si rivela, il Padre per il Figlio nello Spirito Santo” (8).

“La Trinità “immanente” (presente in Dio stesso) – ribadiscono dal canto loro Karl Rahner ed Herbert Vorgrimler – è la Trinità “economica” (operante salvezza nei confronti dell’uomo)” (9).

Si potrebbe dunque dire, in termini kantiani, che la Trinità *noumenica* (“come è in sé”) è la Trinità *fenomenica* (“come è per noi”), e che perciò il fenomeno non nasconde od occulta il noumeno (come insegna Kant) (10), bensì lo rivela o manifesta (come insegna Goethe).

Forte non è però di questo avviso. Scrive infatti: “La tesi della corrispondenza fra Trinità economica e Trinità immanente, nella sua duplice fondazione, rivelativa e salvifica, non è tuttavia esente da limiti e da rischi: la corrispondenza non può essere concepita come identità” (11).

E perché mai? Perché – risponde - “l’economia non può esaurire le profondità di Dio; la storia non può, né deve, catturare la gloria” (12): perché ciò, in altre parole, metterebbe a repentaglio “la trascendenza e l’ulteriorità del Dio in sé rispetto al “Deus pro nobis”” (13).

Ma come concepire una Trinità “economica” che sia e non sia, a un tempo, una Trinità “immanente”? Concependo il rapporto tra la prima e la seconda – spiega Forte – in “forma dialettica”. Scrive appunto: “Alla tesi “la Trinità economica è la Trinità immanente” corrisponde la doverosa antitesi, per la quale “la Trinità immanente non è la Trinità economica”, nell’attesa, però, della sintesi escatologica, in cui “Dio sarà tutto in tutti” (1Cor 15,28), e storia e gloria vivranno di una diversità pienamente riconciliata. Di fronte a questo “non ancora” della promessa, a questa patria ultima, “intravista, ma non posseduta”, il teologo sa di pensare nelle ombre della sera: come la sentinella egli attende l’aurora (cf. Sal 130,6), quando la “cognitio matutina” prenderà il posto della “cognitio vespertina” del tempo dei viatori” (14).

Da un lato, dunque, egli mutua da Hegel la “forma dialettica” (la dinamica di “tesi”, “antitesi” e “sintesi”), ma, dall’altro, riduce a un semplice “non ancora” quel ben più complesso “già – non ancora” che caratterizza, sempre per Hegel, il “cominciamento” (15).

“Il cominciamento – scrive infatti quest’ultimo – non è il puro nulla, ma un nulla da cui deve uscire qualcosa. Dunque anche nel cominciamento è già contenuto l’essere. Il cominciamento contien dunque l’uno e l’altro, l’essere e il nulla; è l’unità dell’essere col nulla; - ossia è un non essere, che è in pari tempo essere, e un essere, che è in pari tempo non essere” (16).

Ma qual è, nel nostro caso, il “cominciamento”? E’ presto detto: il mistero del Golgota o - come preferisce dire Forte - l’“evento pasquale” (“L’evento della resurrezione di Gesù dai morti – scrive - è il punto di partenza del movimento cristiano, il nuovo inizio che contiene in sé tutto ciò che è specifico della fede in Cristo, nella sua inaudita singolarità”) (17).

In realtà, è nel momento stesso in cui il Verbo si fa “carne” che il Dio trascendente si fa “già (in potenza) - non ancora (in atto)” immanente e che la Trinità “immanente” si fa “già (in potenza) - non ancora (in atto)” Trinità “economica”.

Che il “Deus absconditus” sia “già” divenuto (potenzialmente) il “Deus revelatus” (18), e che la Trinità “come è in sé” sia “già” divenuta (potenzialmente) “come è per noi” è dovuto pertanto alla “grazia” divina; che l’uno e l’altra siano “non ancora” tali (“non ancora” attuati) dipende invece dalla libera volontà di ogni uomo di sviluppare o meno la propria coscienza e autocoscienza, e di mettere o non mettere in tal modo a frutto (in sé e nella storia) tale grazia. Il che sta a dimostrare – osserva giustamente Forte – “fino a che punto arriva l’amore divino

per la libertà dell'uomo di rifiutare l'amore", e afferma al contempo "non solo la grandezza delle possibilità della creatura, la dignità altissima ed insieme tragica dell'essere libero, ma anche la profondità della libertà divina nell'amore, l'umiltà trinitaria di Dio, che nello Spirito è libertà: "Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà" (2 Cor 3,17)" (19).

Dice l'autore – come si è visto - che "di fronte a questo "non ancora" della promessa, a questa patria ultima, "intravista, ma non posseduta", il teologo sa di pensare nelle ombre della sera: come la sentinella egli attende l'aurora (cf. Sal 130,6), quando la "cognitio matutina" prenderà il posto della "cognitio vespertina" del tempo dei viatori" (20).

C'è però da domandarsi: ma per quale ragione, dal momento che il Verbo si è *già* incarnato, e che la Luce *già* risplende nelle tenebre, il teologo continua a "pensare nelle ombre della sera", ad attendere "l'aurora" e a servirsi della "cognitio vespertina", e non di quella "matutina"?

Non dipenderà dal fatto che, volendo salvare a tutti i costi la trascendenza e l'ulteriorità del Dio *uno* ("il Dio uno – ribadisce Forte – è *il Dio assolutamente trascendente, totalmente Altro* rispetto alla finitudine del mondano") (21), non riesce a stabilire un rapporto vivo col Cristo e con lo Spirito Santo? (22).

Se l'uomo - osserva infatti Steiner - "riesce a stabilire un rapporto vivo col Cristo e col mistero del Golgota, conforme al detto paolino "Non io, ma il Cristo in me", allora il Cristo lo introduce in una rinnovata vita nello spirito, grazie all'aiuto arrecato per superare l'enigma della morte. Si viene allora a conoscere lo spirito nuovo, destinato a insegnare nuovamente all'umanità che al di là del mondo fisico esiste un mondo spirituale che conferisce a quello ordine e vita. Si impara a conoscere come emanante dal Cristo la missione dello Spirito apportatore di salvezza, dello Spirito da Cristo stesso santificato: si impara a conoscere il mistero dello Spirito Santo, come fondamento di una nuova conoscenza religiosa. La Trinità, della quale da tanto tempo si è parlato come di un dogma, torna a emergere vividamente dinanzi all'uomo. Guardando indietro, ai misteri pre-cristiani, si può affermare che in essi viveva Dio-Padre, il quale conserva anche per noi il suo significato universale. Col mistero del Golgota si è accostato in Cristo all'umanità il Dio-Figlio, e come frutto di quanto il Dio-Figlio ha portato all'umanità, è nato il rapporto con lo Spirito Santo, con lo Spirito di salvezza" (23).

Scrivendo ancora Forte: "Dal punto di vista della ricerca teologica resta aperto il problema generato dal silenzio del Simbolo (del Credo niceno-costantinopolitano - *nda*): è necessario approfondire la reciprocità del Figlio e dello Spirito, della cristologia e della pneumatologia"; e a tal fine auspica (in riferimento alla problematica del *Filioque*) "nuove forme di pensiero" e un "cambiamento di mentalità" (24).

Ma come rinnovare il pensiero e cambiare mentalità, se non passando – come non ci stancheremo mai di ripetere - dall'astratto (formalistico e giuridicistico) orizzonte dell'anima razionale e affettiva a quello (scientifico) dell'anima cosciente? E come approfondire la cristologia e la pneumatologia, se non passando, nell'ambito stesso dell'anima cosciente, dalla sua fase di sviluppo scientifico-naturale a quella scientifico-spirituale? E come fare l'una e l'altra cosa senza innanzitutto interrogarsi sulla natura e sulla storia della coscienza umana?

Scrivendo a questo proposito Forte: "Si delineano così le tappe dell'offrirsi della Trinità nella storia: alla vicenda trinitaria di Pasqua si collega la rilettura trinitaria della storia a partire da Pasqua, e quindi lo sviluppo della confessione della fede trinitaria nel tempo" (25).

Una cosa, tuttavia, è lo sviluppo della *fede* trinitaria nel tempo (della "certezza soltanto soggettiva", direbbe Hegel), altra quello della *conoscenza* trinitaria nel tempo (della "Verità", direbbe sempre Hegel) (26).

Ove si volesse ad esempio formulare, nel modo più semplice, la differenza che c'è tra la vecchia anima razionale e affettiva e la moderna anima cosciente, si potrebbe dire (in rapporto a questi problemi) che la prima è incline a *credere o non credere* alla realtà del Dio trinitario, mentre la seconda è incline a esserne *cosciente o incosciente* (27).

“In tempi recenti – afferma al riguardo Steiner (siamo nel 1922) – è emersa l’idea dell’inconscio e di essa molto si parla in psicologia. Si attribuisce alla regione dell’inconscio tutto ciò che nella vita animica dell’uomo non viene afferrato, non viene osservato o non viene spiegato dalla coscienza ordinaria. Senonché, parlare dell’inconscio significa presupporre che ciò che si ritiene dover rimanere sconosciuto contiene forze che agiscono nella vita cosciente. L’emergere di questa idea dell’inconscio è dovuta esclusivamente a un certo scetticismo recente, o addirittura a un senso di impotenza nei confronti dei veri problemi filosofici, cosmologici e religiosi. Ora, la conoscenza immaginativa, ispirativa e intuitiva che qui si è descritta, ha proprio il compito di penetrare in quell’indistinto serbatoio che la scienza più moderna nomina così spesso come “inconscio”. Questa conoscenza soprasensibile si propone appunto di esplorare i fatti concreti che sono inaccessibili alla coscienza ordinaria, mediante il conseguimento di altri stati di coscienza nei quali diverso è l’atteggiamento dell’anima e quindi anche diversa la facoltà di percezione” (28).

Ciò sta dunque a significare che quanto per l’anima razionale e affettiva è “immanente” per l’anima cosciente è invece “cosciente”, ossia rientrante (come la realtà sensibile) nei limiti della coscienza ordinaria, e che quanto per la prima è “trascendente” per la seconda è invece “subcosciente” (sognante) o “incosciente” (dormiente), ossia esorbitante (come le realtà della vita, dell’anima e dello spirito) da tali limiti, ma non per questo irraggiungibile da una coscienza che sviluppi le sue latenti potenzialità superiori (immaginativa, ispirativa e intuitiva).

L’evoluzione dell’anima comporta, ovviamente, anche quella della coscienza del tempo o della storia. Osserva giusto Forte: “Di fronte a una concezione del tempo, scandita come quella greca dal mito dell’eterno ritorno dell’identico nel quadro dell’ordine cosmico, la fede pasquale trinitaria proporrà un’idea del divenire storico decisamente orientato verso il compimento della gloria promessa negli eventi di Pasqua. Contro una visione dell’uomo assimilato al ritmo della natura, il racconto della storia di Dio con gli uomini affermerà la concezione dell’uomo come centro di relazioni proprie ed originali, ricco di un’altissima dignità, stimolando il concetto di “persona”, secondo il quale il singolo da oggetto si fa soggetto di storia” (29).

Esemplare, al riguardo, è la figura profetica di Gioacchino da Fiore (1130-1202) (30). Ricorda appunto Forte: “Pensando storicamente la Trinità, l’Abate calabrese pensa parimenti trinitariamente la storia (...) Egli vede lo svolgersi del tempo ad immagine dello svolgersi della vita intradivina: ci sono “tre tempi a somiglianza delle tre Persone della divinità”” (31): vale a dire, il tempo (passato) “del Padre o della Legge”, legato all’Antico Testamento, il tempo (presente) “del Figlio o della Grazia”, legato al Nuovo Testamento e quello (avvenire) “dello Spirito o della libertà piena nell’amore”.

Dice infatti il Cristo, alla Samaritana: “Credimi, donna; è venuto il tempo in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate quello che non conoscete; noi adoriamo quello che conosciamo, perché la salvezza vien dai Giudei. Ma viene il tempo, anzi è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità. Perché il Padre così vuole i suoi adoratori. Dio è spirito, e quei che l’adoreranno, devono adorarlo in spirito e verità” (Gv 4, 21-24).

Dal punto di vista della scienza dello spirito, i tre “tempi”, le tre “età” o i tre “stati” di cui parla Gioacchino si mostrano legati ai tre gradi di sviluppo dell’anima umana: ovvero, a quelli dell’anima senziente (3654 - 747 a.C.), dell’anima razionale e affettiva (747 a.C. - 1413 d.C.) e dell’anima cosciente (1413 d.C.), che rappresenta, in quanto *autocoscienza*, il discrimine – per dirla con Forte – tra “il tempo di Dio per l’uomo” e “il tempo dell’uomo per Dio” (32).

Sappiamo infatti che gli uomini, prima della nascita dell’anima senziente, ossia della prima esperienza *mediata* di Dio, godevano, in virtù del corpo senziente, della Sua esperienza (percezione) *immediata*.

“La gnosi – ricorda infatti Steiner – si sviluppa nella sua forma vera e propria nell’epoca dell’anima senziente (dal quarto al primo millennio prima del verificarsi del mistero del Golgota). In tale epoca il divino si manifesta all’uomo nell’interiorità come contenuto spirituale, mentre nella precedente epoca del corpo senziente si era manifestato nelle impressioni sensorie del mondo esterno” (33).

La conoscenza del divino, mediata dall’anima senziente, si è data dunque, quale conoscenza del Padre, in forma *misteriosofica* (esoterica); mediata dall’anima razionale e affettiva, si è data invece, quale conoscenza del Figlio, in forma *filosofica, teologica* o *mistica* (sorretta dalla fede); mediata dalla moderna anima cosciente, si dà (e sempre più si darà), infine, quale conoscenza dello Spirito Santo, in forma *scientifico-spirituale* (sorretta dall’esperienza) (34).

“Nulla di ciò che esiste – dice ancora Forte – è estraneo alla storia trinitaria” (35).

Ebbene, non risulta forse più chiaro, alla luce di quanto detto, il perché l’esistenza della storia e dell’uomo, ossia di un essere che in tanto “è immagine del Dio trinitario” in quanto è dotato di *corpo, anima e spirito* (36), non siano estranei alla storia trinitaria, o il perché la storia del Dio trinitario sia la storia dell’uomo e del mondo e la storia dell’uomo e del mondo sia la storia del Dio trinitario? E non risulta anche più chiaro il perché – come dice sempre Forte - “lavorare per l’umanizzazione del mondo è lavorare per Dio, è sviluppare tutto l’uomo in ogni uomo?” (37).

P.S.

Siamo pienamente consapevoli di quanto le nostre considerazioni siano inadeguate alla complessità, elevatezza e santità del tema. Vogliamo comunque sperare che, nel loro piccolo, possano essere ugualmente di aiuto a quanti intendono cominciare a pensarlo o meditarlo alla luce della scienza dello spirito.

Note:

01) B.Forte: *Trinità come storia* - SANPAOLO, Cinisello Balsamo (Mi) 2002. Abbiamo già citato questo lavoro nelle note: *Del “disgusto” di Dio* (13 dicembre 2002) ed *Europa, paura e vergogna* (13 febbraio 2003);

02) *Della Trinità*, 30 giugno 2006;

03) Forte, dopo aver citato Agostino: “Le persone divine sono tre: la prima che ama quella che da lei nasce, la seconda che ama quella da cui nasce e la terza che è lo stesso amore” (*De trinitate* VI, 5,7), si pone il medesimo interrogativo quasi con le stesse parole: “Tuttavia, anche il Dio Trinità è amore; come può allora la carità essere propria e caratteristica dello Spirito Santo?” (p. 120);

04) B.Forte: *op. cit.*, pp. 134-135;

05) R.Steiner: *Massime antroposofiche* – Antroposofica, Milano 1969, p. 106. Riferendosi all’essere dell’uomo, dice inoltre: “Se impariamo a conoscere giustamente ciò che *noi* pensiamo, impariamo anche a conoscere come *noi* siamo *pensati* dalle potenze del cosmo. Sì, acquistiamo perfino la possibilità di spingere uno sguardo fin nella logica delle gerarchie (...) Meditate ora sull’idea: “Io penso i miei pensieri” e “Io sono un pensiero, che viene pensato dalle gerarchie del cosmo”. L’eterno in me consiste in questo, che il pensiero delle gerarchie è eterno” (*Il pensiero cosmico* – Basaia, Roma 1985, pp. 95-96);

06) Forte riporta, mostrando di apprezzarla, la seguente affermazione del teologo luterano Eberard Jüngel: “La civetta di Minerva cede il posto alla colomba dello Spirito Santo”. Ma Minerva, quale Dea della sapienza, non era appunto diversa da Venere, quale Dea dell’amore? Il celebre storico delle religioni Georges Dumézil (1898-1986) fa oltretutto osservare che il nome *Minerva* (chiamata dagli etruschi *Menrua*) deriva dalla radice *men-* che esprime i concetti di “principio pensante”, “attività del pensiero”, “intelligenza” (*cit.* in L.Biondetti: *Dizionario di Mitologia Classica* – Baldini & Castoldi, Milano 1997, pp. 459-460). Nella

Trinità di Winchester, ad esempio, celebre miniatura di un manoscritto del 1023-1035, “lo Spirito Santo sotto forma di colomba non si trova in prossimità delle due Persone divine, come loro legame d’amore. E’ posato invece, in atteggiamento di cova, sul capo della beata Vergine Maria, che si trova a sinistra e che ha in braccio il bambino Gesù” (A.Amato: *Maria e la Trinità* – SANPAOLO, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, p. 43);

07) R.Steiner: *La saggezza dei Rosacroce* – Antroposofica, Milano 1959, pp. 141 e 158-159;

08) B.Forte: *op. cit.*, p. 18;

09) K.Rahner-H.Vorgrimler: *Dizionario di Teologia* – TEA, Milano 1998, p. 739;

10) quel Kant che guarda caso ha scritto (come ricorda Forte): “Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto” (pp. 13-14);

11) B.Forte: *op. cit.*, p. 21;

12) *ibid.*, p. 21;

13) *ibid.*, pp. 21-22;

14) *ibid.*, p. 23;

15) scrive Paolo Vinci: “La coscienza è in sé essenza, spirito, ma non ne ha consapevolezza: solo al termine dell’intero cammino, attraverso il pieno dispiegamento dell’esperienza, arriverà all’autocoscienza, passerà dall’in sé al per sé. Anche nel caso dell’esperienza ritroviamo dunque la struttura del “già – non ancora”” (P.Vinci: “*Coscienza infelice*” e “*anima bella*” – *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel* – Guerini e Associati, Milano 2002, p. 57);

16) G.W.F. Hegel: *Scienza della logica* – Laterza, Roma-Bari 1974, vol. I, p. 59;

17) B.Forte: *op. cit.*, p. 27;

18) *ibid.*, p. 127;

19) *ibid.*, p. 165;

20) *ibid.*, p. 23;

21) *ibid.*, p. 146;

22) non è da escludere che questo strascico (vetero-testamentario) dell’assoluta trascendenza del Dio *uno* sia il risultato di una proiezione nei cieli di quel “raffinato egoismo” di cui parla Steiner. Come pensare, infatti, che un Dio *ch’è tutto amore* (“pazzo d’amore” dice addirittura Caterina da Siena) non abbia rinunciato a se stesso, non si sia totalmente donato alla Sua creazione, o interamente effuso in essa, per riservarsi gelosamente uno “spazio” in un trascendente e fantomatico altrove? Dice sempre Forte: contro la “cattura idealistica di Dio, fatto prigioniero da una sorta di “monismo dello spirito”, reagisce la riflessione credente” (*ibid.*, p. 169). Ma per quale ragione la “riflessione credente” non reagisce allora contro la “cattura” realistica del Figlio di Dio, “fatto prigioniero”, storicamente, dall’uomo Gesù? E per quale ragione, poi, quello dello Spirito Santo dovrebbe essere un “dualismo”, e non un “monismo”? Tutto ciò è vieppiù singolare in quanto Forte apre il suo libro chiedendosi se “il Dio dei cristiani è un Dio cristiano”, e riportando un brano in cui Karl Rahner lamenta non solo che molti cristiani “nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa”, ma anche “che, se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata...” (*ibid.*, p. 13);

23) R.Steiner: *Filosofia, cosmologia e religione nell’antroposofia* – Antroposofica, Milano 1981, pp. 122-123;

24) B.Forte: *op. cit.*, pp. 131 e 130;

25) *ibid.*, p. 27;

26) G.W.F. Hegel: *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Rusconi, Milano 1996, p. 79;

27) ricorda Steiner che “Goethe, in una lettera a Jacobi, prende le difese del suo *guardare* di fronte al *credere*: “*Dio ha punito te con la metafisica* e ti ha messo una spina nella carne, ed

ha benedetto *me* con la *fisica*. Io mi attengo alla venerazione di Dio dell'ateo (Spinoza) e *abbandono a voi* tutto quello che chiamate e volete chiamare religione. Tu tieni al *credere* in Dio, io al *guardarlo*” (R.Steiner: *La concezione goethiana del mondo* – Tilopa, Roma 1991, p. 55);

28) R.Steiner: *Filosofia, cosmologia e religione nell'antroposofia*, p. 78;

29) B.Forte: *op. cit.*, p. 63;

30) volendo, la figura di Gioacchino da Fiore la si potrebbe in qualche modo affiancare a quella di Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), quale autore de *L'educazione del genere umano* (in G.E.Lessing: *Religione, storia e società* – La libra, Messina 1973);

31) B.Forte: *op. cit.*, p. 83;

32) *ibid.*, pp. 185 e 186-187. Chi conosce la scienza dello spirito ricorderà, peraltro, che il Padre è la guida suprema dell'evoluzione dell'antico Saturno, il Figlio la guida suprema dell'evoluzione dell'antico Sole e lo Spirito Santo la guida suprema dell'evoluzione dell'antica Luna (*cf.* R. Steiner: *La saggezza dei Rosacroce*, p. 108);

33) R.Steiner: *Massime antroposofiche*, p. 185;

34) considerando che l'Antico Testamento ci parla del Padre, e che il Nuovo ci parla del Figlio, ma ci fa soltanto intravedere lo Spirito Santo, Raniero Cantalamessa scrive: “Nel parlare di Dio Padre possiamo basarci, in qualche misura, anche sulla filosofia, sulla teodicea (esiste infatti anche il cosiddetto “Dio dei filosofi”!); nel parlare del Figlio possiamo basarci sulla storia, dal momento che egli si è fatto carne, ed è infatti proprio attraverso la storia che oggi ci si accosta, di preferenza, a lui. Ma per parlare dello Spirito Santo, quale mezzo abbiamo a disposizione? Nessuno. Solo la Scrittura. O meglio abbiamo, sì, un mezzo e un grande mezzo che non fa parte però di alcuna scienza umana. Abbiamo l'esperienza “spirituale”!” (R.Cantalamessa: *Il mistero di Pentecoste* – Ancora, Milano 1998, pp. 9-10). D'accordo, ma asserire che l'esperienza “spirituale” non fa parte di “alcuna scienza umana” significa affermare che “non fa parte” del *pensiero*; e dovrebbe sapersi che ogni esperienza che “non fa parte” del pensiero è un'esperienza “animica” (del sentire), e non “spirituale” (appunto del pensare);

35) B.Forte: *op. cit.*, p. 52. Osserva allo stesso proposito Emil Bock: “L'*Apocalisse*, l'ultimo libro della Bibbia, è il grande sedimento della previsione profetica, così come la Genesi è il libro classico della visione spirituale retrospettiva, della profezia rovesciata. Il libro della Genesi, quale grembo della scrittura storica dell'Antico Testamento, è veramente un *Apocalisse* rovesciata e, tra retrospezione e previsione, tra Genesi e *Apocalisse*, sta la via della storia. Mito della creazione e profezia del futuro rappresentano la bilancia dell'esistenza storica” (E.Bock: *Genesi* – Arcobaleno, Oriago di Mira (Venezia) 2000, p. 14);

36) *ibid.*, p. 174; come si può credere, infatti, che un essere “binario” (cioè composto, come asserisce il Cattolicesimo, di anima e corpo) sia “immagine” o “icona” di un Dio “trinitario”?

37) *ibid.*, p. 180.

F.G.

Roma, 1 settembre 2006