

Dariusz Kowalczyk SI*
Roma

**L'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ:
UNA VERITÀ DIMENTICATA?
STUDIO DOGMATICO-SPIRITUALE-PASTORALE**

**INDWELLING OF THE TRINITY: A FORGOTTEN TRUTH?
DOGMATIC-SPIRITUAL-PASTORAL STUDY**

Summary

Not many Catholic doctrines have as many scriptural references to them as the doctrine of Trinitarian indwelling. Despite this, it is not a frequent theme in theological reflection and preaching today. In this situation, not only does the New Testament invite us to take up the mystery of indwelling, but so do the precious texts of the Magisterium of the Church (*Divinum illud munus* of Leo XIII, *Mystici Corporis Christi* of Pius XII) and the numerous testimonies of saints (e.g., Teresa of Avila, John of the Cross, Elizabeth of the Trinity, Faustina Kowalska), for whom the very presence of God in their hearts was the foundation of all other spiritual experiences. Indwelling is not just a beautiful truth next to many others. In fact, it can offer a guiding thread for reflection on all matters of theology and preaching. One of the problems hindering a theological, spiritual and pastoral renewal of the mystery of indwelling lies in an idealized perception. This idealization leads the faithful to believe that it does not pertain to them because they do not consider themselves holy. At this point the theme of the kenosis of the Holy Spirit could be developed. It helps us to perceive God's loving presence even in the

* Dariusz Kowalczyk – gesuita polacco. Ha compiuto il *curriculum studiorum* filosofico a Cracovia e teologico a Varsavia ed a Roma, dove, sotto la guida del prof. Luis Ladaria SJ, ha conseguito il dottorato in teologia nel 1998 presso la Pontificia Università Gregoriana. Dal 1998 al 2003 docente presso la Pontificia Facoltà di Teologia a Varsavia. Dal 2003 al 2009 provinciale della Provincia di Varsavia in Polonia. Dal 2010 docente e dal 2013 professore della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana. Dal 2013 al 2019 decano della medesima Facoltà. Autore di oltre 65 articoli teologici, pubblicati in diverse riviste scientifiche, e di 11 libri su vari argomenti (vedi: <https://www.unigre.it/it/docenti/scheda/?id=733>); indirizzo per la corrispondenza: kowalczyk@unigre.it; ORCID: 0000-0002-6469-2443.

weak and sinful human beings. It is true that the concept of indwelling concerns persons who find themselves in the state of sanctifying grace (*Spiritus inhabitans*), but – first – this state does not mean full perfection, and – second – the Spirit (*Spiritus movens*) also draws near to great sinners in order to bring them back to grace.

Keywords: indwelling, Holy Spirit, Trinity, grace, kenosis, mysticism

**ZAMIESZKANIE TRÓJCY ŚWIĘTEJ W CZŁOWIEKU:
ZAPOMNIANA PRAWDA?
STUDIUM DOGMATYCZNO-DUCHOWO-PASTORALNE**

Streszczenie

Niewiele katolickich doktryn jest tak dobrze umocowanych w Piśmie Świętym, jak doktryna o zamieszkaniu Trójcy Przenajświętszej w człowieku. Mimo to prawda ta nie jest dziś często obecna w teologicznej refleksji, czy też w przepowiadaniu. Tymczasem nie tylko uważna lektura Nowego Testamentu zaprasza nas do podjęcia misterium zamieszkania Boga w ludzkiej duszy, ale jesteśmy do tego wezwani także przez teksty Magisterium Kościoła (*Divinum illud munus* Leona XIII, *Mystici Corporis Christi* Piusa XII) oraz przez liczne świadectwa świętych mistyków (np. Teresa z Avila, Jan od Krzyża, Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, Faustyna Kowalska), dla których właśnie obecność Boga w ich sercach tworzyła fundament wszystkich innych duchowych doświadczeń. Zamieszkanie Boga w człowieku nie jest jedynie jakąś estetyczną, piękną prawdą obok wielu innych prawd, ale oferuje nam nic przewodnią w teologicznej i katechetycznej refleksji. Jedną z przeszkód w prawdziwej teologicznej, duchowej i duszpasterskiej odnowie tajemnicy zamieszkania Boga polega na pewnej jej idealizacji, która każe wiernym myśleć, że to nie jest dla nich, ponieważ nie czują się ani święci, ani godni. Wobec tej sytuacji można by rozwinąć temat kenozы Duchy Świętego, aby pomóc wiernym w dostrzeżeniu pełnej miłości obecności Boga w ludziach, także tych słabych i grzesznych. Jest prawdą, że pojęcie zamieszkania Boga dotyczy – według katolickiej doktryny – człowieka, który znajduje się w stanie łaski uświęcającej (*Spiritus inhabitans*), ale – po pierwsze – bycie w stanie łaski nie oznacza jakiegóś doskonałości, a po drugie, Duch (*Spiritus movens*) zbliża się także na swój sposób do wielkich grzeszników, aby ich doprowadzić do stanu łaski.

Słowa kluczowe: zamieszkanie Boga, Duch Święty, Trójca, łaska, kenozа, mistyka

L'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ: UNA VERITÀ DIMENTICATA? STUDIO DOGMATICO-SPIRITUALE-PASTORALE

Sommario

Non molte dottrine cattoliche hanno così tanti luoghi scritturistici che le fondano, come la dottrina dell'inabitazione trinitaria. Nonostante ciò, essa non è, oggi, un tema frequente nella riflessione teologica e nella predicazione. In questa situazione, non soltanto la lettura attenta del Nuovo Testamento ci invita a riprendere il mistero dell'inabitazione, ma siamo interpellati anche dai preziosi testi del Magistero della Chiesa (*Divinum illud munus* di Leone XIII, *Mystici Corporis Christi* di Pio XII) e dalle numerose testimonianze dei santi mistici (p.es. Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Elisabetta della Trinità, Faustina Kowalska), per i quali, proprio la presenza di Dio nei loro cuori, costituiva il fondamento di tutte le altre esperienze spirituali. L'inabitazione non è solo una estetica e bella verità, accanto a tante altre, ma per la sua realtà estatica, può offrire un filo rosso per la riflessione di tutte le materie di teologia e catechetica. Una delle difficoltà che ostacola un vero rinnovamento teologico, spirituale e pastorale del mistero dell'inabitazione, consiste in una tale idealizzazione che i fedeli rimangono convinti che la cosa non li riguarda, poiché non si sentono santi e degni. In questo punto, *crux* di tante contraddizioni e mal comprensione della vita battesimale, si potrebbe sviluppare il tema della kenosi dello Spirito Santo. Esso ci aiuta a percepire la presenza amorevole di Dio *in* tutti, anche di fronte all'uomo debole e peccatore. L'eccedenza dell'amore di Dio uno e trino è chiamata in causa. È vero che il concetto dell'inabitazione riguarda l'uomo che si trova nella grazia santificante (*Spiritus inhabitans*), ma – primo – tale stato non significa una piena perfezione, e – secondo – lo Spirito (*Spiritus movens*) si fa vicino anche ai grandi peccatori per riportarli alla grazia.

Parole chiave: inabitazione, Spirito Santo, Trinità, grazia, kenosi, mistica

*

Capita raramente di ascoltare una predica dedicata all'inabitazione trinitaria, cioè al mistero della presenza delle Persone della Santissima Trinità nell'anima del giusto, in forza della grazia santificante. Più di frequente, si parla delle altre forme della presenza di Dio: nel pane eucaristico, nella bellezza della natura, in un'altra persona, in particolare nei poveri ecc. Quasi 50 anni fa, «La Rivista del Clero Italiano», introducendo un testo di Arnaldo Pedrini, ha messo in evidenza che: «Tra i molti argomenti teologici di moda non si dovranno dimenticare questi fuori moda ma reali

e sempre attuali: uno di questi è senza dubbio l'inabitazione dello Spirito nel credente»¹. Oggi, la situazione non è molto diversa. L'inabitazione non è ancora un tema di moda, anzi, stupisce particolarmente l'oblio dell'abitare dello Spirito Santo e delle altre due Persone nell'uomo, se ci rendiamo conto che nel Nuovo Testamento ci sono molti brani che parlano direttamente di questo mistero. Poche verità di fede hanno così tanti riferimenti scritturistici. Questo articolo intende proporre una sintesi dell'insegnamento sull'inabitazione trinitaria, che ci offre la Bibbia, il Magistero della Chiesa e l'esperienza degli mistici, per toccare, poi, alcune questioni che sono – a nostro avviso – da riprendere e sviluppare. Vogliamo anche riflettere sulle opportunità di ravvivare la consapevolezza di tale insegnamento nella pastorale e nella vita spirituale.

LA BIBBIA E IL DIO DIMORANTE IN NOI

San Paolo, nei suoi scritti, mette in rilievo la presenza e la molteplice attività dello Spirito Santo, una delle quali è proprio ciò che chiamiamo «inabitazione» nell'uomo. P.es., l'Apostolo esorta Timoteo a custodire «il buon deposito con l'aiuto dello Spirito Santo che abita in noi» (2 Tm 1,14) ed è proprio in virtù di tale abitazione che Paolo chiede, in modo retorico: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1 Cor 3,16). Nel cosiddetto «Vangelo dello Spirito»² – il capitolo 8 della Lettera ai Romani – Paolo afferma che attraverso e per mezzo dello Spirito che inabita in noi, riceveremo la vita eterna (cfr. Rom 8,11) e «dal momento che lo Spirito di Dio abita in» (Rom 8,9) noi, non siamo più sotto il dominio della carne. È da fare una sottolineatura linguistica per il brano di Romani 8, dove Paolo utilizza prima il verbo οἰκέω, *oikéō*, «abitare, rimanere, vivere (con)» e al termine del v. 11 il composto ἐνοικέω, *enoikéō*, «inabitare, abitare in /tra, essere in (qlcu.)», per definire l'opera e la signoria dello Spirito: Egli abita e inabita nell'uomo, vi dimora e rimane in lui, imprimendo un orientamento radicalmente nuovo a tutta la sua vita, poiché instaura e rende possibile un rapporto intimo con Cristo ed è garante della risurrezione³. Il *Pneûma* è esplicitamente qualificato come proprietà «di colui che ha risuscitato Gesù dai morti» (Rom 8,11) ed è non solo elemento di continuità tra la vita presente del cristiano e la sua vita futura, ma anche «il

¹ In: A. Pedrini, *Spirito Santo e inabitazione di Dio in noi*, „La Rivista del Clero Italiano” 56 (1975) 2, p. 706.

² Cfr. U. Vanni, *L'ebbrezza nello Spirito*, Roma 2008, p. 90.

³ Cfr. H. Balz, G. Schneider, *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, Brescia 2004, p. 1217.

mezzo o agente strumentale, una concausa, con cui Dio interverrà nell'*és-chaton* a nostro favore». La nostra è una condizione ontologica, poiché, ora, è lo Spirito che ci «connota alla radice»⁴. È Dio Padre che «ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio» (Gal 4,6) e sarebbe questa la prova che siamo figli adottivi di Dio. In questi e in tanti altri brani paolini, vediamo lo Spirito che abita e agisce in noi, ma lo fa in quanto è lo Spirito del Padre e del Figlio, cioè mandato a noi e in noi da entrambi. Anzi, dove è presente e agisce uno dei Tre, ci sono e agiscono anche le altre due Persone, ciascuno a modo suo, secondo le personali particolarità. Paolo è il primo agiografo ad attribuire lo Spirito a Cristo in forma genitivale come sua proprietà, infatti, tradizionalmente, Israele concepiva lo Spirito come proprietà esclusiva di Dio, come sua presenza vivificante nel cosmo e nell'uomo. Nello stesso versetto di Rom 8,9, il costruito «Spirito di Dio» diventa «Spirito di Cristo» e questo determina una rivoluzione linguistico-contenutistica nonché una formulazione chiaramente trinitaria, dal peso cristologico e pneumatologico elevato: Cristo, scrive Romano Penna, «risalta nella sua inaudita equiparazione soteriologica con Dio stesso» e lo Spirito «condiviso da Dio e da Cristo, viene ad avere una funzione assai rimarcata che lo ritaglia come entità intermedia tendenzialmente personalizzata»⁵. Infatti, l'unità di Dio è perfetta, ma questo non vuol dire sia monolitica. Essa è trinitaria, differenziata e dinamica. Pertanto, avere lo Spirito di Dio inabitante in noi significa avere anche lo Spirito di Cristo ovvero lo Spirito di Dio mediato da Cristo. Lo Spirito è il sigillo di Cristo in noi, il distintivo di una nuova identità e condizione vitale – la filialità – di cui lo Spirito è garanzia e caparra. L'inabitazione dello Spirito Santo vuol dire, dunque, l'inabitazione del Padre e del Figlio, anche se l'uno o l'altro brano neotestamentario non ne parlano in modo approfondito.

In Giovanni, la dimensione trinitaria dell'inabitazione è più esplicitata. Lo stesso Gesù promette ai suoi discepoli: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore» (Gv 14,16), cioè lo Spirito di verità che «dimora presso di voi e sarà in voi» (Gv 14,17). In altri brani, vediamo ancora più chiaramente il Padre e il Figlio protagonisti dell'inabitazione. Gesù, nelle sue affermazioni, passa dalla pericorese intratrinitaria alla presenza delle Persone divine nell'uomo: «Voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi [...]. Se uno mi ama osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e faremo dimora presso di lui» (Gv 14,20.23). L'osservanza è indicata con il verbo *tērēo*, «sorvegliare, custodire, conservare,

⁴ Cfr. R. Penna, *Lettera ai Romani*, II, Bologna 2007, p. 152, 156.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 153.

tenere, osservare», per sottolineare come custodire in sé la Sua parola – il *lógos/λόγος* – implica un processo di interiorizzazione e assimilazione intima di una parola divina che è creatrice, secondo la logica dello Spirito. Di questa presenza reciproca, Dio in noi e noi in Dio, si parla molte volte nella Prima Lettera di Giovanni. Una delle condizioni è l'accoglienza della Parola di Dio: «Se rimane in voi quel che avete udito da principio, anche voi rimarrete nel Figlio e nel Padre» (1 Gv 2,24). Il criterio generale dell'inabitazione reciproca viene costituito dall'osservare i comandamenti: «Chi osserva i suoi comandamenti dimora in Dio ed egli in lui» (1 Gv 3,24). Il criterio più importante è l'amore: «Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi» (1 Gv 4,12). Il ruolo fondamentale dell'amore risiede nel fatto che Dio, per noi e in se stesso, è amore, allora «chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Gv 4,16). Questa formula di «immanenza reciproca» è costruita con il verbo *ménein, μένειν*, «restare, aspettare, dimorare, abitare, durare, resistere, continuare», che mostra diversi livelli di intimità dello stare trinitario in noi. Cristo, prima della sua passione, prega il Padre per tutte le generazioni che crederanno in Lui e chiede per loro la grazia della reciproca inabitazione: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola [...]. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,21–23).

Leggendo questi testi, possiamo concordare con l'opinione di Giuseppe Ferraro:

non sono molte le verità che si trovano così frequentemente e chiaramente espresse nella sacra Scrittura come quella della inabitazione divina, e tali testimonianze sono chiarissime, non lasciano dubbi, così che su di esse si può fondare la certezza della verità di fede. Riguardo a questi testi biblici si è esercitata l'esegesi e il commento dei santi Padri e degli scrittori ecclesiastici fin dagli inizi producendo una vera e propria tradizione, così che la inabitazione dello Spirito Santo nei credenti, giustificati santificati, deificati nel battesimo è verità di fede, esprime il cuore e il culmine della antropologia cristiana segnando la nostra partecipazione alla natura e alla vita divina, la nostra comunione con la Trinità. La visione biblica dei rapporti tra Dio e l'uomo trova nella inabitazione la sua espressione più alta, piena e perfetta⁶.

Le numerose affermazioni del Nuovo Testamento sull'inabitazione delle tre Persone divine nell'uomo sono, in qualche modo, preannuncia-

⁶ G. Ferraro, *L'inabitazione dello Spirito Santo nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico*, „Studia Missionalia” 56 (2007), p. 51.

te nell'Antico Testamento, dove ritroviamo, ovviamente, solo delle tracce della realtà che ci è stata rivelata con la venuta di Gesù Cristo poiché la storia veterotestamentaria del rapporto tra Dio e il suo popolo ha il suo compimento nella prospettiva neotestamentaria dell'inabitazione trinitaria. Dio si rivela non soltanto parlando agli uomini, ma si fa sperimentare come colui che vuole abitare in mezzo al suo popolo: «Abiterò in mezzo agli Israeliti e sarò il loro Dio. Sapranno che io sono il Signore, il loro Dio, che li ho fatti uscire dalla terra d'Egitto, per abitare in mezzo a loro, io il Signore, loro Dio» (Es 29,45–46). Il segno visibile dell'abitazione di Dio in mezzo al popolo era l'Arca dell'alleanza. Essa accompagnava il popolo durante il suo viaggio nel deserto verso la terra promessa. Ad ogni sosta, l'Arca veniva collocata sotto una tenda, detta «Tenda del convegno» o di «Riunione», oppure tenda dell'abitazione della testimonianza. Propriamente non era la dimora terrena di Jahvé, come verrà poi considerato il tempio di Salomone, ma il punto di incontro tra Dio, che scendeva dal cielo «nella nube», e Mosè. La tenda, una costruzione quadrangolare, lunga 30 braccia, profonda 12 ed alta 10, aveva il *Sancta Sanctorum*, in un vano diviso dal resto, dove era posta l'arca, concepita da Israele come il trono di Jahvé. La tenda con l'arca erano considerati il Tabernacolo: «Là ove si trova l'arca, Jahvé è sempre del tutto presente. Se durante le migrazioni l'arca viene sollevata, anche Jahvé si leva per precedere Israele; quando essa viene di nuovo deposta a terra, Jahvé riprende posto sul suo trono»⁷. In Es 29,42s Dio stesso riassume il significato culturale del tabernacolo da istituire: «là mi troverò per parlare con te, e là i figli d'Israele potranno comunicare con me». Era un evento ricorrente quello di *vedere* la gloria di Jahvé scendere nella nuova e calarsi sulla tenda, rivelando, in questo modo, di voler essere il Dio di Israele, ponendosi a disposizione del suo popolo. In riferimento all'arca e alla tenda, commenta von Rad, erano collegate ben due teologie: la prima è una teologia della presenza, la seconda una teologia dell'apparizione⁸. Una delle espressioni usate nel testo ebraico per indicare la dimora, la tenda – santuario del periodo del deserto è *miškān* che significa «dimora, casa, domicilio, abitazione, alloggio, residenza, tenda, alloggiamento, in particolare, dimora del Signore, santuario», «riposo» oppure «risiedere», significato dato dalla radice *škn* (abitare), che denota il luogo dove si svolge l'azione espressa dalla radice del termine, ossia l'abitazione. Nel decorso della storia di Israele, indicherà il tempio di Gerusalemme, che succederà

⁷ G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, ed. it. a cura di M. Bellincioni, F. Ronchi, Brescia 1972, p. 274.

⁸ Cfr. *ibid.*

al santuario del deserto e diventerà il luogo al quale si era chiamati come pellegrini, dato che li abiterà, poi, la maestà di Jahvé⁹. La letteratura rabbinica ha letto tale presenza di Dio manifestatasi in molteplici modi tra il suo popolo, con il termine *šekinah*, *sekhinah*, un sostantivo femminile astratto, derivato dal verbo *šakan* che significa anch'esso «dimorare, installarsi, rimanere, far dimorare». L'esperienza veterotestamentaria dell'inabitazione di Dio in mezzo a Israele si è sviluppata teologicamente nella promessa dello spirito: «vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo [...]. Porrò il mio spirito dentro di voi» (Ez 36,26–27). Tale promessa è legata alla figura del Messia che sarà pieno di spirito: «Su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e d'intelligenza, spirito di consiglio e di forza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,2). Tali promesse si sono compiute in Gesù Cristo che, insieme al Padre, manda nei nostri cuori lo Spirito che grida «Abbà, Padre!» (Gal 4,6).

L'INABITAZIONE SECONDO IL MAGISTERO

Ci sono due documenti principali che trattano esplicitamente dell'inabitazione divina nei credenti: l'enciclica «*Divinum illud munus*» (1897) di Leone XIII e l'enciclica «*Mistici Corporis Christi*» (1943) di Pio XII, anche se vale la pena ricordare che si parla dell'inabitazione in alcune antiche professioni di fede. Menzioniamo, p.es., l'opera «*Ancoratus*» di Epifanio, vescovo di Salamina, scritta nel 374, che riporta due formule del simbolo e nella formulazione più lunga si confessa lo Spirito che «parla negli apostoli e abita nei santi»¹⁰. Il Concilio di Trento menziona l'inabitazione dello Spirito nel testo sul sacramento della penitenza. Difendendo la contrizione imperfetta (attrizione), Trento dichiara che essa «non solo non rende l'uomo ipocrita [...], ma è addirittura un dono di Dio e un impulso dello Spirito Santo, che pur non abitando ancora nell'anima, la muove, e un aiuto per il penitente a predisporre alla giustizia»¹¹. A partire da questa affermazione, sarebbe utile chiarire qual è la differenza tra l'inabitazione nell'anima e l'agire dello Spirito in essa, per portarla alla penitenza e vivere, di conseguenza, nella grazia santificante. Affronteremo tale domanda più avanti nell'articolo.

Il primo documento del Magistero che sviluppa la questione dell'inabitazione, è – come abbiamo appena indicato – «*Divinum illud munus*» (1897) di

⁹ Cfr. D. Kellermann, «*miškān*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Brescia 2005, p. 418–424.

¹⁰ DH 44; cfr. DH 46, 48.

¹¹ DH 1678.

Leone XIII, dedicato allo Spirito Santo che agisce nella Chiesa e nelle anime. Lo stesso Papa sottolinea che «in tale maniera sarà ravvivata e rinvigorita [...] la fede nel mistero augustissimo della Trinità»¹². Il brano più importante per il nostro tema è dove Leone XIII descrive i diversi modi della presenza di Dio. Il primo, consiste nel trovarsi in tutte le creature per la sua potenza, in quanto Dio è la causa prima, cioè crea e mantiene in esistenza tutto il creato. Si tratta della presenza di cui parlava Paolo Apostolo all'Areòpago: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28). Il secondo modo della presenza di Dio riguarda la creatura ragionevole. In essa, Dio si trova non soltanto come potenza creatrice ma anche in quanto è conosciuto e amato. Infatti, la realtà conosciuta e amata si trova in chi la conosce e ama. Lo stesso Paolo ci testimonia che possiamo conoscere Dio con le nostre forze naturali, quando, parlando dei pagani, di coloro, cioè, che *soffocano* la verità, afferma: «ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute», ossia, seguendo la *nuovissima versione dai testi originali* della Bibbia, edito dalle Paoline, nel 1991: «ciò che è noto di Dio, è manifesto in loro. Dio infatti lo manifestò ad essi: le sue proprietà invisibili, dopo l'atto della creazione del mondo, divenendo oggetto di pensiero mediante le opere da lui fatte, si rendono visibili, come la sua eterna energia operante e la divinità» (Rom 1,19–20). Paolo giustifica così l'inescusabilità degli uomini dinanzi alla Legge, giacché *in loro / en autois*, Dio stesso ha già manifestato ciò che è più agevolmente accessibile di Sé, senza una rivelazione diretta. Detto altrimenti, nell'intimo della coscienza di ogni uomo, a cui rimanda l'*en greco*, Dio ha manifestato *la sua eterna energia operante* e la sua stessa *divinità*. Il terzo modo della presenza di Dio nell'uomo è proprio l'inabitazione. Nell'enciclica leggiamo:

Da ultimo Dio per mezzo della sua grazia sta nell'anima del giusto in un modo più intimo ed ineffabile, come in un suo tempio, donde deriva quell'amore vicendevole, per cui l'anima è intimamente a Dio presente, è in lui più che non soglia farsi fra dilettevoli amici e gode di lui con una piena soavità. Ora questa unione che propriamente si chiama «inabitazione» la quale non nell'essenza, ma solo nel grado differisce da quella che fa i beati in cielo, sebbene si compia per opera di tutta la Trinità, «con la venuta e dimora delle tre Persone nell'anima amante di Dio» (Gv 14,23), tuttavia allo Spirito Santo si attribuisce. Giacché anche negli empì il

¹² Leone XIII, *Divinum illud munus*, in: *Enchiridion delle Encicliche* 3, Bologna 1997, n. 1301.

Padre e il Figlio dimostrano la loro potenza e sapienza, ma lo Spirito Santo, il cui carattere personale è la carità, non può dimorare che nel giusto¹³.

L'inabitazione è, dunque, un dono increato, cioè la presenza di Dio stesso in noi. Tale presenza ci divinizza, cioè ci rende «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,3–4), non in senso metaforico ma reale. L'autore della Lettera intende dire che la «partecipazione reale alla realtà divina» è un «fatto presente, già attuato, e, contemporaneamente, [come] un fatto escatologico»¹⁴.

Leone XIII sottolinea che, anche se tutte e tre le Persone divine abitano nel cuore del giusto, l'inabitazione viene attribuita alla terza Persona della Trinità. Tale attribuzione è giustificata dal carattere specifico e personale dello Spirito Santo. Il Padre è il Dio trascendente che manda il Figlio e lo Spirito, il Figlio, che è diventato uomo, è il Dio presente nella storia degli uomini. Lo Spirito, invece, mandato nei nostri cuori, è nella parte più intima dell'uomo, ci conosce dall'interno più di quanto noi ci conosciamo. Lo Spirito è l'intimità di Dio che abita nella nostra intimità. Egli non agisce – per così dire – per suo conto, ma in funzione del Figlio e del Padre. Dunque, lo Spirito agisce nel cuore dell'uomo con potenza per far sentire presente il Figlio incarnato¹⁵. Nella Lettera ai Galati, come già ricordato, Paolo scrive chiaramente: «Dio inviò lo Spirito del Figlio Suo nei nostri cuori, lo Spirito che grida: 'abbà, padre!» (4,6). Qui, il riferimento è indubbiamente allo Spirito Santo nel senso trinitario ma espresso in modo nuovo: *lo Spirito del Figlio*, Colui che ha guidato Gesù stesso nella sua vita terrena, ci attesta, ora, *nei nostri cuori* il dono della filiazione. Secondo Bernard Sesboüé, la missione dello Spirito «appartiene all'ordine trascendentale. Lo Spirito è presente e agisce in noi [...] proprio là dove siamo incapaci di percepirlo e oggettivarlo direttamente. Egli è il nostro “inconscio divino”»¹⁶. L'ordine trascendentale è, difatti, atematico e, in questo senso, misterioso, potremmo dire che esso si presenta silenziosamente. Sulla stessa linea è Karl Rahner, il quale, attestando il fondamento scritturistico dell'inabitazione della

¹³ Ibid., n. 1315–1316.

¹⁴ *La Bibbia, nuovissima versione dai testi originali*, III, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, nota al v. 2 Pt 1,4, p. 1336–1337.

¹⁵ D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 79–80.

¹⁶ B. Sesboüé, *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, a cura di S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 51.

terza Persona della Trinità in noi¹⁷, aggiunge che l'esperienza dello Spirito, anche se reale, è piuttosto atematica, non verbalizzata, come molti mistici, definiti dal teologo fedeli «ordinari», hanno testimoniato in modo credibile. È da evidenziare come secondo Leone XIII l'inabitazione nello stato della vita terrena abbia sostanzialmente la stessa identità che l'unione dei beati con Dio nel cielo. In altre parole, la differenza tra la terra e il cielo risiede nel grado ma non nell'essenza, poiché, in tutti e due casi, lo Spirito Santo, anzi, tutta la Santissima Trinità, è presente realmente nell'uomo. Giuseppe Ferraro vede proprio in tale affermazione «il contributo più caratteristico dato dall'enciclica di Leone alla intelligenza teologica della inabitazione»¹⁸.

Il secondo documento del Magistero che riprende il tema dell'inabitazione, è l'enciclica «Mystici Corporis Christi» (1943) di Pio XII. Nel documento, dedicato al Corpo Mistico di Cristo, troviamo – nel contesto della dottrina dell'unione con il Redentore – alcuni brani importanti sull'inabitazione. Il Papa fa notare che esistono diversi approcci per parlare del mistero dell'unione con Cristo, da considerare tutti validi qualora insegnino almeno due fatti ossia a stare lontani dalla pretesa erronea di poter sorpassare, grazie alla mistica unione con Dio, l'ordine delle creature e a sostenere che «in queste cose tutto è comune alla Santissima Trinità, in quanto tutto riguarda Dio quale suprema causa efficiente»¹⁹. In altre parole, ogni giustificabile attribuzione a una delle Persone divine dell'unione con l'uomo, deve ricordare l'assioma che *opera trinitatis ad extra indivisa sunt*. Ovviamente, tale principio non nega il fatto che ogni Persona divina agisca a modo suo, secondo il proprio essere Persona, come vediamo, in modo più evidente, nell'incarnazione. Per quanto riguarda, poi, la prima questione menzionata da Pio XII, anche se parliamo della divinizzazione dell'uomo e del diventare «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4), questo non significa, in alcun modo, la possibilità di una cancellazione della differenza fondamentale tra il Creatore e la creazione, che porterebbe a una forma di panteismo.

Pio XII sembra essere piuttosto «apofatico» nei confronti dell'inabitazione, infatti, scrive:

si tratta di un mistero *occulto*, il quale, in questo terrestre esilio, non può mai essere intravveduto libero da ogni velame, né può mai essere espresso in lingua

¹⁷ Cfr. K. Rahner, *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, trad. it. C. Danna, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, p. 17.

¹⁸ G. Ferraro, *L'inabitazione dello Spirito Santo...*, p. 55.

¹⁹ Pio XII, *Mystici Corporis Christi* (1943), https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html [accesso: 30.10.2023].

umana. Si dice che le Persone divine inabitano, in quanto che, presenti in modo imperscrutabile negli esseri dotati d'intelletto, questi si pongono con esse in relazione mediante la conoscenza e l'amore (cfr. S. Thom. I q. 43 a.3) in un modo del tutto intimo e singolare che trascende ogni natura creata²⁰.

Inoltre, Pio XII si riferisce a Leone XIII che – come abbiamo indicato sopra – paragona l'inabitazione con la beatitudine nel cielo, affermando che la differenza riguarda solo il nostro stato di pellegrini sulla terra. A questo punto, Pio XII precisa lo stato dell'uomo nel cielo in un modo che può stupire:

In quella celeste visione, sarà poi concesso agli occhi della mente umana rinvigoriti da luce soprannaturale di contemplare in maniera del tutto ineffabile il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, di assistere per tutta l'eternità al procedere delle divine Persone l'una dall'altra, inebriandosi di un gaudio molto simile a quello con cui è beata la santissima e indivisa Trinità.

A questo punto, possiamo chiederci se la retorica di Pio XII non sia esagerata. In che modo l'uomo potrà «assistere al procedere delle divine Persone l'una all'altra», cioè al mistero intratrinitario al massimo? Se vogliamo, poi, dire che il gaudio umano nel cielo sarà «molto simile» alla gioia eterna all'interno della Trinità, dobbiamo ricordare l'insegnamento del Concilio Lateranense IV che «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DH 806). Da una esagerazione teologica possono derivare problemi spirituali e pastorali. Il linguaggio molto «alto» non aiuta affatto a sperimentare la presenza del Dio uno e trino, ma può rendere la predicazione astratta e, di conseguenza, non praticabile. Ma ritorneremo su questo problema, riflettendo sulle cause di un oblio della verità dell'inabitazione.

Una rassegna delle affermazioni del Magistero sull'inabitazione non può prescindere dall'insegnamento del Concilio Vaticano II. Nella costituzione *Lumen gentium*, troviamo alcune affermazioni che si riferiscono all'insegnamento paolino sull'uomo come tempio di Dio: «Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio»²¹; «Ha [questo popolo] per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore

²⁰ Ibid.

²¹ Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 4, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html [accesso: 30.10.2023].

dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio»²². Così, nel decreto *Unitatis redintegratio*: «Lo Spirito Santo che abita nei credenti e riempie e regge tutta la Chiesa, produce questa meravigliosa comunione dei fedeli e li unisce tutti così intimamente in Cristo, da essere il principio dell'unità della Chiesa»²³. Invece, la costituzione *Dei Verbum* afferma che «lo Spirito Santo [...] introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza»²⁴. Gli ultimi due brani alludono non soltanto all'inabitazione dello Spirito, ma indicano anche uno dei suoi frutti, cioè l'unione con Cristo, che significa, tra l'altro, l'inabitazione della seconda Persona della Trinità in noi. Lo Spirito Santo, che si posava su Gesù guidandolo nella sua vita terrena fino all'apice della storia salvifica, cioè al mistero della croce e della risurrezione, viene poi mandato a noi, alla Chiesa e ai nostri cuori, per far presente Cristo e attualizzare, attraverso i secoli, la sua opera. È da ricordare ancora il decreto conciliare *Optatam totius*, dove leggiamo: «Gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre, per mezzo del suo Figlio, Gesù Cristo, nello Spirito Santo»²⁵. Il decreto riguarda la formazione sacerdotale, ma l'invito è valido per tutti i cristiani, poiché sprona a sperimentare nel proprio cuore l'inabitazione trinitaria.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica «*Dominum et Vivificantem*», fa riferimento ai passi del Nuovo Testamento che parlano dello Spirito abitante nell'uomo ma non tratta la questione dell'inabitazione in se stessa. Nel numero 58, in particolare, il Papa polacco sviluppa la riflessione sullo Spirito Santo che rafforza l'«uomo interiore», cioè «spirituale», sottolineando che la comunicazione da parte di Dio fa sì che lo spirito umano si incontri con lo Spirito Santo. In questo modo, l'uomo «viene introdotto nella realtà soprannaturale della stessa vita divina e diventa “dimora dello Spirito Santo”, “tempio vivente di Dio”. [...] L'uomo vive in Dio e di Dio: vive “secondo lo Spirito” e “pensa alle cose dello Spirito”»²⁶. L'inabitazione dello Spiri-

²² Ibid., n. 9.

²³ Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, n. 2, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html [accesso: 30.10.2023].

²⁴ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 8, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_it.html [accesso: 30.10.2023].

²⁵ Concilio Vaticano II, *Optatam totius*, n. 8, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_it.html [accesso: 30.10.2023].

²⁶ Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem*, n. 58, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_18051986_dominum-et-vivificantem.html [accesso: 30.10.2023].

to diventa, dunque, il principio della santificazione e della divinizzazione dell'uomo per la vita eterna. Lo Spirito è dall'eternità della vita intratrinitaria Persona-amore, Persona-dono – scrive Giovanni Paolo II – e come tale, cioè amore e dono increato, lo Spirito costituisce «la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature»²⁷, fino al punto che «le trascendenti “profondità di Dio” vengono, in qualche modo, aperte alla partecipazione da parte dell'uomo»²⁸. Si potrebbe dire che l'inabitazione reciproca all'interno della Santissima Trinità, di cui il principio è lo Spirito, si auto-manifesta, in qualche modo, *ad extra* nell'inabitazione dello Spirito e, con Lui, delle altre due Persone divine, nell'uomo. In breve, il concetto di «inabitazione» ci offre il filo conduttore per descrivere la vita della Trinità immanente e l'opera salvifica della Trinità economica.

LA MISTICA E L'INABITAZIONE

I mistici ci offrono delle belle e, nello stesso tempo, valide, testimonianze dell'inabitazione trinitaria. In realtà, il misticismo stesso nasce ed è vissuto proprio per la presenza dello Spirito e – insieme con Lui – del Padre e del Figlio nelle intimità dell'uomo. È l'inabitazione che apre e approfondisce la struttura antropologica – mette l'uomo dinanzi al suo spalancamento radicale – in modo da rendere *capax Dei*, capaci di sperimentare Dio, definendo l'esperienza «mistica». Grzegorz Strzelczyk afferma:

Nella dottrina dell'inabitazione trinitaria si trova la ragione più fondamentale della possibilità della conoscenza mistica e di conseguenza della fontalità dell'esperienza mistica: è Dio stesso che entra a contatto con l'uomo e lo fa partecipe della propria vita. Solo grazie a questo dono l'esperienza mistica è possibile²⁹.

Il fondamento delle esperienze mistiche risiede nel fatto che Dio stesso non solo inabita ma si fa abitare nel mistico. Molto spesso, vengono espresse delle perplessità circa la natura della mistica che andrebbero, a nostro avviso, dissipate. Taluni la relegano, infatti, a disciplina sussidiaria, una dimensione personale dello stile di preghiera o, addirittura, ad un aspetto eccezionale e raro della vita di fede. L'abitazione trinitaria, invece, che

²⁷ Ibid. n. 34.

²⁸ Ibid.

²⁹ G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status questionis*, Varese 2005, p. 73.

fonda la mistica, non è un sentimento soggettivo ed effimero della persona umana, ma una realtà oggettiva, basata sulla grazia divina e, come tale, rende l'esperienza dei mistici una vera fonte di conoscenza comunicabile.

Molti hanno testimoniato la presenza del Dio uno e trino nell'uomo. Ricordiamo, ad es., Teresa d'Avila (1515–1582), quando afferma che, per cercare Dio, l'anima «non ha bisogno di ali perché basta che si ritiri in solitudine e lo contempi in se stessa. Nonché allora spaventarsi per la degnazione di un tale Ospite, gli parli umilmente come a Padre...»³⁰. L'Ospite è il Dio trinitario. In diversi testi, la Santa si riferisce alle sue percezioni immaginarie e intellettuali della Trinità, come, p.es., nei «Favori celesti», dove racconta dell'esperienza di vedere in se stessa la Santissima Trinità: «Mi pareva che le tre Persone si rappresentassero distintamente nella mia anima e mi parlassero insieme [...]. Vedendo in me la SS. Trinità nella misura anzidetta, compresi il passo dove il Signore dice che le tre divine Persone abitano nell'anima in grazia»³¹. Con l'espressione «mi pareva», ella non esprime un dubbio riguardo alla realtà di ciò che sta vivendo, ma, piuttosto, mostra estrema cautela di fronte al rischio di poter essere accusata di formulare delle pretese o pensieri esagerati, addirittura non ortodossi, sull'Assoluto. In un altro testo, la carmelitana parla dello stupore dell'anima che «vede risiedere nel suo interno [...] e sente la loro [delle tre Persone] divina compagnia nella parte più intima di se stessa»³². Come descrivere questa «parte più intima» dell'uomo? Si potrebbe dire che essa è il centro dell'anima dove Dio è più vicino al nostro essere di quanto lo siamo noi a noi stessi. D'altra parte, Teresa d'Avila parla della dimora dell'uomo in Dio e la chiama «divino matrimonio»: «Ora, quando Sua Maestà si compiace di accordare a un'anima la grazia di questo divino matrimonio, comincia con introdurla nella sua stessa mansione»³³. Simili esperienze dell'inabitazione sono vissute da un altro mistico della corrente carmelitana, Giovanni della Croce (1542–1591), che domanda retoricamente: «Che vuoi di più, o anima, e perché cerchi ancora fuori di te, dal momento che hai dentro di te le tue ricchezze, i tuoi dilette, [...] cioè l'Amato, che tu desideri e brami»³⁴. L'inabitazione costituisce, per il

³⁰ S. Teresa di Gesù, *Cammino di perfezione* 28,2, in: idem, *Opere*, Roma 1981, p. 666.

³¹ S. Teresa di Gesù, *Favori celesti* 16, in: idem, *Opere...*, p. 490–491.

³² S. Teresa di Gesù, *Castello interiore o Mansioni*, VII,1,7, in: idem, *Opere...*, p. 939.

³³ Ibid., VII,1,5, p. 936.

³⁴ Giovanni della Croce, *Cantico spirituale* B, I, 8, in: idem, *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Roma 1975, p. 511.

santo carmelitano, il centro gravitazionale, attorno al quale si muove la sua esperienza e il suo pensiero spirituale³⁵.

L'esperienza dell'inabitazione trinitaria è stata fondamentale anche per Faustina Kowalska (1905–1938) che ne parla già all'inizio del suo *Diario*. La Suora racconta di un periodo di oscurità spirituale, durante il quale, mentre pregava, sperimentò la presenza penetrante di Gesù nella sua anima e l'oscurità scomparve. «Da quel momento – sottolinea Suor Faustina – percepì nel cuore, cioè nel mio intimo, la Santissima Trinità. [...] Da allora la mia anima vive in intimità con Dio...»³⁶. Il messaggio sulla Misericordia Divina, che Faustina riceve e di cui diventa l'apostola, è radicato nell'esperienza dell'inabitazione delle tre Persone divine. L'inabitazione – testimonia la Suora polacca – è reciproca ossia Dio in lei e lei in Dio: «in un attimo tutto il mio nulla s'immerse in Dio e in quell'attimo sentii, cioè distinsi le tre Persone Divine che abitavano in me»³⁷. Tale presenza di Dio nell'anima sarebbe paragonabile alla presenza di Gesù nel Santissimo Sacramento. Kowalska scrive nel *Diario* che durante una Messa vide il Bambino Gesù che sedeva nel calice sull'altare e sentì le sue parole: «Così dimoro nel tuo cuore, come Mi vedi in questo calice»³⁸. Nelle specie consacrate è presente non soltanto il Figlio ma anche il Padre e lo Spirito, ciascuna Persona secondo la propria particolarità. Nel *Diario* troviamo l'esclamazione eucaristica: «O Ostia Santa, in cui è contenuta la Misericordia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³⁹. Parafrasando questa citazione, potremmo dire che la Misericordia della Trinità, o meglio, la Trinità misericordiosa, abita in noi, così come è presente nell'Ostia consacrata.

Una delle più grandi testimonianze del mistero dell'inabitazione ci è offerta da Elisabetta della Trinità (1880–1906), carmelitana francese, canonizzata da Papa Francesco nel 2016. Nei suoi scritti, possiamo vedere una quasi ininterrotta esperienza della presenza delle Persone divine nel suo cuore. Ancora fanciulla, Elisabetta scrisse, nella prima pagina del suo taccuino, una frase di santa Teresa d'Avila: «Bisogna che tu mi cerchi in te». Ella ripeteva di sentirsi «inabitata» e facendo il gesto come se stringesse qualcuno tra le braccia, affermava: «Mi sembra che Egli sia qui»⁴⁰.

³⁵ Cfr. A. Dagnino, *Inabitazione*, in: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello, M. Rosaria Del Genio, La Città del Vaticano, p. 651.

³⁶ F. Kowalska, *Diario*, Roma 2010, n. 27.

³⁷ Ibid., n. 175.

³⁸ Ibid., n. 1346; cfr. nr 1820.

³⁹ Ibid., n. 356.

⁴⁰ Cfr. M.M. Philippon, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, trad. it. di E. Ortalli, Suora Marcellina, Brescia 1941, p. 93.

Una settimana dopo l'entrata in convento, riempiendo un formulario, alla domanda «Quale è il vostro motto?», rispose: «Dio in me; io in Lui»⁴¹. Elisabetta non ha vissuto fenomeni straordinari, ma la semplicità e – per così dire – la naturalezza, insieme all'intensità, dell'esperienza compiuta dell'inabitazione trinitaria, fu, senza alcun dubbio, veramente eccezionale, fuori dall'ordinario. In tale esperienza, lei si riferiva e basava sulla «fede pura», piuttosto che su sentimenti gioiosi, anche se questi non mancarono. In un momento di «deserto spirituale», scrisse: «la fede mi dice che egli è ancora e sempre accanto a me. Del resto a che prò le dolcezze, le consolazioni, se non sono lui? Ed è lui solo che noi cerchiamo. Andiamo dunque a lui attraverso la pura fede»⁴². Elisabetta volle trasmettere la fede e l'esperienza dell'inabitazione a tutti gli uomini, infatti, in una delle sue lettere scrive: «Si ricordi che è in lui ed egli si fa sua dimora quaggiù; poiché lo porta nel più intimo di sé stessa, può sempre incontrarsi con lui in questo santuario interiore [...]. È il secreto della felicità, il grande secreto dei Santi. Essi lo sapevano bene di essere il “tempio di Dio”»⁴³. La giovane carmelitana conferma in questo modo ciò che abbiamo prima menzionato, cioè che l'inabitazione costituisce il fondamento della santità e delle esperienze mistiche, nel senso largo di questo concetto. Un aspetto interessante della spiritualità di Elisabetta è il fatto che ella, parlando di Dio o a Lui rivolgendosi, usa, a volte, le espressioni come «miei Tre» o «Voi [Tre]». Nella famosa preghiera composta il 21 novembre 1904, la Santa dice: «O miei “Tre”, [...] io mi abbandono a Voi come una preda. Seppellitevi in me perché io mi seppellisca in Voi, in attesa di venire a contemplare nella vostra Luce l'abisso delle Vostre grandezze»⁴⁴. L'uso del pronome «Voi» nei confronti di Dio è una cosa rarissima nella tradizione cristiana, probabilmente per evitare il rischio di scivolare verso un triteismo latente. In Dio, però, realmente ci sono i Tre, cioè le tre Persone divine, infinitamente distinte, anche se, nello stesso tempo, perfettamente unite, essendo uno solo Dio. Allora, l'audacia di Elisabetta di rivolgersi alla Trinità che abita in lei e nella quale lei trova la sua dimora, per «Voi», è giustificata, anzi, in questo modo, è ben espressa la dimensione trinitaria del mistero dell'inabitazione reciproca: i Tre nell'uomo e l'uomo nei Tre. Qualche mese prima

⁴¹ Cfr. idem, p. 94.

⁴² Elisabetta della Trinità, *Lettera alla Signora Margherita Gollot* (8.05.1901), in: idem, *Scritti*, trad. it. D. Giovannini, Roma 1967, p. 125.

⁴³ Elisabetta della Trinità, *Lettera alla signora Maria Luisa Ambry* (24.08.1903), in: idem, *Scritti...*, p. 269.

⁴⁴ Cit. da M.M. Philipon, *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta...*, p. 102.

della sua morte, la carmelitana scrive una lettera a sua sorella, quasi una specie di testamento spirituale: «Ti lascio la mia devozione per i Tre. Vivi al di dentro con essi»⁴⁵.

La testimonianza e il messaggio di Elisabetta della Trinità, come anche degli altri maestri di vita spirituale, che ci parlano dell'inabitazione trinitaria, sono più attuali oggi che al loro tempo. Infatti, la nostra epoca è segnata da una tale confusione e disorientamento, che tocca profondamente le anime, creando scompiglio e aridità in quella che è una connaturata ricerca di vicinanza e intimità. In questa caotica situazione, la Chiesa dovrebbe far continua memoria delle realtà e dei valori fondamentali. Benedetto XVI, nel suo libro *Luce del mondo*, ci dice che «la cosa importante, oggi, è che si veda di nuovo che Dio c'è, che Dio ci riguarda e che ci risponde»⁴⁶. «Ecco perché credo che l'accento nuovo che oggi dobbiamo porre è la priorità della questione di Dio»⁴⁷ – sottolinea Ratzinger. I mistici dell'inabitazione ci insegnano che Dio non solo c'è ma ci riguarda profondamente, nella parte più intima dell'essere uomini e donne. La materialità del vivere ci sta destabilizzando e decentrando da quelli che non solo sono interrogativi diremmo ontici, le cui risposte ci porrebbero al centro della scena del mondo, insegnandoci a gestire la nostra storia, ma ci sta togliendo il desiderio di alzare lo sguardo verso l'Alto, lì dove solo possiamo ritrovare la misura di noi stessi: il cielo in noi e noi in alto. La dignità dei giorni da vivere se non è segnata da una inabitazione altra, divina, trinitaria, perde qualsiasi squarcio di verità, poiché finirà per ripiegarsi su un proprio e solitario io, diviso e ostaggio di cattivi consiglieri.

RIPRISTINARE LA DOTTRINA DELL'INABITAZIONE. SUGGERIMENTI E PROPOSTE

Uno degli articoli scritti sull'inabitazione negli ultimi 50 anni è il sostanzioso testo di Roberto Moretti, *L'inabitazione trinitaria* (1984)⁴⁸. È da notare che l'ampia bibliografia della sua ricerca raccoglie soprattutto testi scritti nella prima metà del XX secolo. Infatti, dopo il Concilio Vaticano II, l'inabitazione non è stato uno dei temi al centro dell'interesse di mol-

⁴⁵ Elisabetta della Trinità, *Lettera alla sorella, Signora Chevignard* (aprile 1906), in: idem, *Scritti...*, p. 269.

⁴⁶ Benedetto XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010, p. 100.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria*, in: *La Mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, vol. II, Roma 1984, p. 113–138.

ti teologi, basta consultare i manuali di teologia dogmatica, p.es., l'opera monumentale «Mysterium Salutis», dove troviamo solo pochi brani sull'inabitazione, nel testo di Piet Fransen «Le strutture fondamentali del nuovo essere»⁴⁹. Ha ragione Grzegorz Strzelczyk quando afferma:

La teologia sistematica contemporanea, a nostro avviso, non dedica abbastanza spazio a questa concezione [dell'inabitazione trinitaria], pur non trascurandola; in passato invece essa attirava maggiormente l'attenzione dei teologi, che hanno elaborato diverse concezioni delle ragioni e del meccanismo dell'inabitazione, divergenti nei particolari⁵⁰.

I Padri parlavano dell'inabitazione, soprattutto, nel contesto della teologia trinitaria⁵¹ e lo stesso approccio fu condiviso dai grandi scolastici, come Tommaso e Bonaventura. In seguito, l'inabitazione venne trattata, per lo più, nel campo della dottrina della grazia, mentre, negli ultimi decenni, è stata ripresa per spiegare il nucleo della rivelazione e approfondire il mistero della Chiesa⁵². L'approccio che parte dal mistero trinitario prende in considerazione le processioni e le relazioni intratrinitarie, per spiegare – mantenendo sempre l'assioma che *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* – come le tre Persone divine si manifestano e uniscono intimamente all'uomo. Si arriva così all'inabitazione trinitaria. La prospettiva della grazia, invece, arriva all'inabitazione, riflettendo

⁴⁹ Cfr. P. Fransen, *Le strutture fondamentali del nuovo essere*, in: *Mysterium Salutis*, vol. IX, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1975, p. 420–425.

⁵⁰ G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus...*, p. 72.

⁵¹ Sant'Agostino dedica alcune pagine all'inabitazione nel «De Trinitate» e «Confessiones». È interessante come Agostino veda il bisogno di spiegare che anche lo Spirito Santo abita nell'uomo e non soltanto il Padre e il Figlio: «Ma si penserà forse che lo Spirito Santo sia escluso dalla dimora del Padre e del Figlio in chi lo ama? [...] Ma la stessa Scrittura previene questa concezione così grossolana, perché [...] il Signore dice: *Ed io pregherò il Padre e vi darà un altro difensore perché resti con voi in eterno*. Lo Spirito Santo non se ne andrà dunque alla venuta del Padre e del Figlio, ma sarà insieme con loro nella stessa dimora *in eterno*, perché non venne senza di quelli né quelli senza di lui. Per indicare la Trinità si fanno attribuzioni nominativamente alle singole persone separatamente, ma tali attribuzioni non intendono escludere le altre persone, data l'unità della medesima Trinità e l'unicità della sostanza e della deità del Padre e del Figlio e dello Spirito» (Agostino, *La Trinità*, I, 9, 19, trad. it. G. Beschin, Roma 2011, p. 32). Fino al IV secolo la riflessione teologica si concentrava sul Figlio e sul Padre, trascurando la terza Persona della Trinità. Agostino, allora, desidera, come fecero prima i Cappadoci, difendere la piena divinità dello Spirito Santo. In questo caso, lo fa in riferimento all'inabitazione di Dio nell'uomo.

⁵² K.H. Neufeld, *Inabitazione dello Spirito Santo*, in: *Lessico di Teologia sistematica*, a cura di W. Beinert, trad. it. C. Danna, Brescia 1990, p. 339.

sulla giustificazione, la santificazione, la filiazione, la partecipazione alla natura divina, la divinizzazione. La dottrina dell'inabitazione, infine, potrebbe, sì, arricchire anche la teologia della rivelazione, visto che il senso più profondo della rivelazione consiste nell'auto-comunicarsi del Dio uno e trino all'uomo. Dio, prima di tutto, vuole manifestare e donare se stesso, cambiando significativamente la prospettiva salvifica, poiché la salvezza non è pensabile come un decreto che cade dal cielo, ma assume il carattere relazionale di un legame irrevocabile ed essenziale, da costruirsi, perché d'amore, tra Dio e gli uomini. La concezione della rivelazione come auto-manifestazione e auto-comunicazione del Dio trinitario costituisce il centro della teologia di Karl Rahner. Ricapitolando l'approccio rahneriano, John O'Donnell scrive che questa auto-comunicazione si realizza «mediante il dono della grazia increata, ossia dello Spirito Santo, al soggetto umano»⁵³. E aggiunge: «Il modo in cui Rahner tratta la rivelazione mostra che, soltanto se si intende l'evento della rivelazione in chiave trinitaria, si può rettamente comprendere l'auto-comunicazione di Dio al mondo»⁵⁴, e l'apice dell'auto-comunicazione divina è proprio ciò che chiamiamo «inabitazione». La dottrina dell'inabitazione è legata anche con il mistero della Chiesa, secondo ciò che afferma Paolo Apostolo: «Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (1Cor 3,16). Cercare delle analogie tra l'inabitazione dello Spirito e di tutta la Trinità nella Chiesa e nei cuori dei fedeli potrebbe essere fruttuoso per l'ecclesiologia e la stessa predicazione. Inoltre, la dottrina dell'inabitazione potrebbe contribuire ad approfondire la riflessione sui sacramenti, soprattutto la cresima, spesso presentata come il sacramento della maturità cristiana, perché l'esperienza dell'inabitazione trinitaria costituisce il frutto e il segno di tale maturità. Lo Spirito che ci viene donato nel sacramento, vuole abitare in noi insieme al Padre e al Figlio. *Last but not least*, si deve notare che il mistero dell'inabitazione reciproca tra Dio e l'uomo si rivela in Maria, nella sua maternità, verginità, immacolata concezione e assunzione. Da questo breve *excurcus*, vediamo che la dottrina dell'inabitazione costituisce un tema complesso, che attraversa molte discipline teologiche fondamentali. È, senz'altro, un tema-realtà da riprendere, nella riflessione teologica e nella catechesi, non soltanto, però, come una questione tra le altre, ma come un mistero che permea tutti gli altri misteri.

⁵³ J. O'Donnell, *Trinità e rivelazione*, in: *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1356.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1357.

Roberto Moretti, nel sopramenzionato articolo, evidenzia giustamente che esiste un «patrimonio comune» tra i teologi che si sono confrontati con il mistero dell'inabitazione⁵⁵. Prima di tutto, l'inabitazione significa la presenza vera e reale delle Persone divine nell'uomo, non si limita ai doni santificanti creati. Non si tratta soltanto di una bella metafora. Questo è da sottolineare perché non pochi fedeli sembrano comprenderla proprio così. Rimane da chiarire, per quanto possibile, in che cosa consiste la specificità di questa presenza «vera e reale». Dopo tutto, non possiamo pensare che le altre modalità di presenza di Dio nel mondo e nell'uomo non siano «reali». Sarebbe, poi, da specificare il legame e la differenza tra la presenza «reale» di Dio che si realizza attraverso la comunione eucaristica e la presenza effettuata nell'inabitazione trinitaria. A questo punto, ci permettiamo di formulare l'ipotesi che un certo oblio della dottrina dell'inabitazione sia stato causato da una preoccupazione, a volte, persino, subcosciente, che parlare della presenza della Trinità nel cuore dell'uomo senza il contesto eucaristico, possa indebolire l'insegnamento sull'importanza del ricevere e dell'adorare il Corpo di Cristo, cioè il pane consacrato.

L'inabitazione viene comunemente collegata alla conoscenza e all'amore, ma sarebbe da approfondire ulteriormente se questi elementi siano realmente costitutivi per l'inabitazione o semplicemente prioritari⁵⁶. In ogni caso, si deve sottolineare che non si tratta necessariamente degli atti di conoscenza e di amore esplicitamente e consapevolmente esercitati. Infatti, anche i bambini battezzati o persone gravemente limitate da specifiche malattie possono essere tempio dello Spirito e dimora della Trinità. Un altro elemento del «patrimonio comune» sull'inabitazione riguarda l'opinione che essa possa aver luogo solo in coloro che possiedono la grazia e la carità. Senza negare questa verità, si può, però, far notare che di fronte a tale formulazione delle condizioni dell'inabitazione, i fedeli spesso si sentono

⁵⁵ Cfr. R. Moretti, *L'inabitazione trinitaria...*, p. 115–117.

⁵⁶ Carlo L. Rossetti scrive: «...ci si può chiedere se la teologia scolastica dell'inabitazione per via di conoscenza e di amore (ripresa pure dalla *Divinum illud* di Leone XIII) renda pienamente conto della dottrina biblica. Non inducono i dati scritturistici (specie Gal 4,4s; Gv 14,23ss; 1 Gv 1,1–4) a concepire la divinizzazione come partecipazione, mediante lo Spirito Santo, alla divina figliolanza di Gesù in modo globale e personale e non solo per via di conoscenza e di amore? In altri termini crediamo che la piena comunione tra l'uomo e il suo Dio si realizzi in forza della grazia dello Spirito che conforma a Cristo-Figlio a gloria del Padre. Tutta l'esistenza (spirituale, intellettuale e corporale) del credente è sottesa a quest'opera di divinizzazione che è proprio e indissolubilmente inabitazione dello Spirito, santificazione, adozione filiale e divinizzazione» (C.L. Rossetti, *La pericoreti: una chiave della teologia cattolica. A proposito della recente riflessione trinitaria*, „Lateranum” 72 (2006) 3, p. 565).

indegni, impreparati a viverla, rimanendo, di conseguenza, indifferenti dinanzi alla promessa che Dio vuole abitare in noi. L'inabitazione è stata, il più delle volte, presentata in maniera troppo «idealistica», come se – date le sue condizioni di possibilità – fosse accessibile solo a pochi santi e mistici. Si potrebbe rispondere, almeno in parte, a tale problema correlando la dottrina dell'inabitazione con la riflessione sugli altri tipi di presenza dello Spirito e di tutta la Trinità nell'uomo, debole e peccatore. In questa prospettiva, sarebbe opportuno riprendere la questione della presenza kenotica dello Spirito in noi.

A volte, nella predicazione, si parla dello Spirito Santo identificando quasi il suo agire nell'uomo con la categoria di premio, come se fosse il risultato di sforzi umani. Questa idea è una specie di neo-pelagianesimo che non rende per nulla ragione del fatto che l'iniziativa appartiene sempre allo Spirito, il quale agisce e si sforza, rispettando la libertà ma anche i limiti della persona umana, pur di portarla all'unione con il Figlio e con il Padre. La terza Persona divina si fa presente, agisce nei confronti dell'uomo in modo kenotico⁵⁷. Sergej Bulgakov afferma che la kenosi del Figlio si realizza nel suo spogliarsi della divinità; la kenosi della terza Persona, invece, consiste nella limitazione volontaria della pienezza dei suoi doni alla misura dell'accoglienza da parte dell'uomo. Lo Spirito «restringe, diminuisce, limita energia della sua azione sul mondo»⁵⁸; si potrebbe dire che lo Spirito, per non distruggere l'uomo con la sua potenza divina, si ferma alla porta del cuore umano, aspettando, in silenzio, il momento opportuno per aprirla. Bulgakov si esprime in maniera ancora più forte quando afferma che «la virtù dello Spirito permane anche nei nemici dello Spirito»⁵⁹. Infatti, lo Spirito agisce nei suoi nemici – i nemici della croce di Cristo (cfr. Fil 3,18) – per convertirli in suoi amici e può agire, paradossalmente, anche nei nemici per il bene della comunità dei credenti. In tale prospettiva, diventa chiara l'affermazione di Heribert Mühlen che la *kenosi* dello Spirito Santo «è forse più profonda ancora della *kenosis* del Figlio: infatti il Figlio si è annichilito in una natura umana priva di peccato, mentre lo Spirito di Cristo si è reso presente negli uomini peccatori»⁶⁰.

Vladimir Lossky va nella stessa direzione e osserva che la terza Persona della Trinità comunica i suoi doni alla Chiesa in quanto corpo – il Corpo

⁵⁷ D. Kowalczyk, *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa...*, p. 76–78.

⁵⁸ S. Bulgakov, *Il Paraclito*, trad. it. F. Marchese, Bologna 2012, p. 495.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁶⁰ H. Mühlen, *Una mystica Persona. La chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, trad. it., G. Corti, Roma 1968, p. 708.

di Cristo – e a tutti i membri di questo corpo individualmente, in modo tale che lo Spirito «rimane non rivelato, nascosto per così dire dal dono, affinché il dono ch'Egli comunica sia pienamente nostro, fatto proprio dalle nostre persone»⁶¹. Dunque, se lo Spirito rimane nascosto e silenzioso è per dare rilievo alla libertà e alla dignità della persona umana. Egli si sostituisce all'uomo gridando nei nostri cuori: «Abbà, Padre!» (Gal 4,6), ma anche questo grido, paradossalmente, è compiuto in modo tale che sentiamo solo l'uomo che grida e non lo Spirito. Lossky afferma: «Lo Spirito Santo si cancella, in quanto persona, dinanzi alle persone create alle quali Egli dà la grazia»⁶². È particolarmente interessante come Lossky analizza la situazione del vescovo che «può errare nell'esercizio del potere divino che gli è stato conferito»⁶³, sottolineando che i fedeli sono chiamati all'obbedienza anche nei confronti del vescovo peccatore, salvo i casi in cui il vescovo stia agendo contro i canoni della Chiesa, ponendosi scismaticamente fuori di essa. Eppure, anche allora – secondo Lossky – lo Spirito Santo non cessa di dimorare, in modo silenzioso, nel vescovo infedele⁶⁴. La presenza dello Spirito Santo in noi che ci è stata data con la Pentecoste, non può mai mancare. Ovviamente, l'uomo si può opporre allo Spirito, ma, in questo caso, lo Spirito non si ritira, ma rimane silente nell'uomo. Lossky afferma:

La nozione dello stato di grazia di cui i membri della Chiesa potrebbero essere privati, come pure la distinzione tra peccati mortali e peccati veniali, sono estranei alla tradizione orientale. Ogni peccato [...] può rendere la natura opaca, impenetrabile alla grazia. La grazia rimarrà inattiva, benché sempre presente, unita alla persona che ha ricevuto lo Spirito Santo. [...] La vita sacramentale, «la vita in Cristo», si presenterà come una lotta incessante per l'acquisizione della grazia che deve trasfigurare la natura, lotta in cui le ascensioni e le cadute si alterneranno, senza che le condizioni oggettive della salvezza siano mai ritirate all'uomo. Lo stato di grazia, nella spiritualità orientale, non ha un senso assoluto e statico; è una realtà dinamica e piena di sfumature, che varia secondo le fluttuazioni della volontà malata dell'uomo. Tutti i membri della Chiesa che aspirano all'unione con Dio sono più o meno nella grazia, tutti sono più o meno privi della grazia...»⁶⁵.

⁶¹ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. M. Girardet, Bologna 2013, p. 161.

⁶² Ibid., p. 165.

⁶³ Ibid., p. 180.

⁶⁴ Cfr. P. Bua, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Roma 2015, p. 211.

⁶⁵ V. Lossky, *La teologia mistica...*, p. 173.

La concezione della grazia e della presenza dello Spirito Santo nell'uomo, presentata da Bulgakov e Lossky, è diversa da quella cattolica, che distingue tra l'inabitazione dello Spirito (*Spiritus inhabitans*) e l'agire dello Spirito, che cerca di portare il peccatore alla conversione (*Spiritus movens*). Senza cambiare l'insegnamento cattolico sull'abitare dello Spirito e delle altre Persone divine nell'uomo che si trova nello stato di grazia, si dovrebbe, però, ricordare e sviluppare la verità che lo Spirito non ci lascia mai, anche se siamo deboli e cadiamo nel peccato, ma kenoticamente si fa vicino alla nostra debolezza. *Spiritus movens* e *Spiritus inhabitans* si identificano, sono sempre lo stesso Spirito, mandato dal Padre e dal Figlio, per la nostra salvezza, per la nostra divinizzazione. La stessa inabitazione, compresa come la presenza d'amore del Dio trino nel cuore dell'uomo, non è priva della dimensione kenotica. Infatti, il sacrificio kenotico costituisce un lato dell'amore. Dio che è infinitamente Santo, si abbassa all'uomo finito per condividere con lui la sua vita e la sua gioia. L'inabitazione trinitaria, pertanto, se vista nella prospettiva dell'amore kenotico di Dio, potrà smettere di essere ritenuta una proposta «idealistica» riservata ad alcuni ossia per persone «scelte».

Concludendo questo punto, vogliamo evidenziare che la dottrina dell'inabitazione è – potrebbe essere – la via spirituale di consolazione per le persone che si ritrovano a vivere situazioni irregolari diverse che impediscono loro di ricevere la comunione sacramentale. Infatti, anche se c'è un legame stretto tra Eucarestia e inabitazione, quest'ultima può avvenire fuori del contesto sacramentale, poiché non è sottoposta all'ordine oggettivo e oggettivante dei sacramenti. Da questo punto di vista, l'inabitazione è simile alla comunione spirituale. Benedetto XVI, nell'Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, scrive:

Senza dubbio, la piena partecipazione all'Eucaristia si ha quando ci si accosta anche personalmente all'altare per ricevere la Comunione. Tuttavia, si deve fare attenzione a che questa giusta affermazione non introduca un certo automatismo tra i fedeli, quasi che per il solo fatto di trovarsi in chiesa durante la liturgia si abbia il diritto o forse anche il dovere di accostarsi alla Mensa eucaristica. Anche quando non è possibile accostarsi alla comunione sacramentale, la partecipazione alla santa Messa rimane necessaria, valida, significativa e fruttuosa. È bene in queste circostanze coltivare il desiderio della piena unione con Cristo con la pratica, ad esempio, della comunione spirituale, ricordata da Giovanni Paolo II e raccomandata da Santi maestri di vita spirituale⁶⁶.

⁶⁶ Benedetto XVI, *Esortazione apostolica Sacramentum caritatis* (2007), n. 55.

Pertanto, se il desiderio della comunione spirituale può essere raccomandato a coloro che si sentono profondamente vicini a Dio, anche se rimangono oggettivamente in una situazione irregolare e la coscienza ben formata non permette di ricevere la comunione sacramentale, allora in tali circostanze è suggerito il desiderio dell'inabitazione trinitaria nel proprio cuore. Parliamo, qui, di una situazione che sfugge all'oggettivizzazione da parte della Chiesa, in quanto entra nello spazio dove Dio può e vuole agire in modo diverso dalla dinamica oggettiva sacramentale. In altre parole, una persona che rimane in una situazione irregolare e non riceve la comunione sacramentale per rispetto della comunità dei fedeli e delle regole oggettive, può sentirsi nella grazia e invitare le tre Persone divine ad abitare in lei. Se Dio accetterà tale invito, non possiamo dirlo con certezza, ma sappiamo, anzi abbiamo la speranza in un Dio che vede e scruta il cuore dell'uomo. Giovanni Paolo II, nell'esortazione *Familiaris consortio*, ribadisce la prassi della Chiesa di non ammettere alla comunione eucaristica i divorziati risposati, però, nello stesso tempo, invita i divorziati, anche quelli risposati, ad ascoltare la Parola di Dio, partecipare alla Messa, pregare, fare opere di carità, educare i figli nella fede cristiana e «coltivare lo spirito e le opere di penitenza per implorare così, di giorno in giorno, la grazia di Dio»⁶⁷. In conclusione, la persona che, per diversi motivi, non rende regolare la sua situazione matrimoniale, potrebbe – nonostante questo – implorare con successo la grazia dell'inabitazione. La convinzione della realtà di tale possibilità è alimentata dall'insegnamento di Papa Francesco, anche se rimaniamo sempre nel campo dell'umile speranza, senza la pretesa di un'oggettivazione ecclesiale, che spetta alle dinamiche sacramentali.

ESORTAZIONE CONCLUSIVA

La dottrina dell'inabitazione trinitaria, profondamente radicata nel Nuovo Testamento, sviluppata dai Padri e dai grandi scolastici, confermata dal Magistero della Chiesa e testimoniata dai santi mistici, è stranamente poco presente nella teologia e nella predicazione d'oggi. Eppure, essa non smette di offrire una chiave di lettura per la vita spirituale, l'impegno pastorale e la riflessione teologica. Il mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che vogliono essere presenti realmente nel cuore dell'uomo, è, dunque, da riprendere, con grande coraggio e creatività, nella vita della Chiesa e dei suoi membri. C'è ancora tanto da sviluppare e approfondire a riguar-

⁶⁷ Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Familiaris consortio* (1981), n. 84.

do, come le parole di Giovanni Paolo II: «l'irradiazione dell'inabitazione divina nell'uomo è estesa a tutto il suo essere, a tutta la sua vita, che si colloca in tutti i suoi elementi costitutivi e in tutte le sue esplicazioni operative sotto l'azione dello Spirito Santo: dello Spirito del Padre e del Figlio, e quindi anche di Cristo, Verbo incarnato»⁶⁸. Inoltre, accanto al bisogno di un ritorno critico e attento all'insegnamento ereditato, si aprono nuovi scenari tematici, collegati con l'inabitazione. Uno di essi, che – come abbiamo sopra notato – sembra più urgente, è la dimensione kenotica della presenza dello Spirito Santo in noi. Infatti, lo Spirito del Padre e del Figlio si fa presente a modo suo non solo negli uomini perfetti, ma anche nelle persone deboli, nei peccatori. E anche se volessimo – secondo la Tradizione – limitare l'uso del termine «inabitazione» alle situazioni particolari, vale la pena non trascurare le altre modalità della presenza divina in noi. In questo modo, possiamo superare una certa idealizzazione esagerata della presenza del Dio uno e trino nell'uomo. L'inabitazione trinitaria, preceduta dagli altri modi del farsi vicino da Dio a noi, potrà smettere di essere una «pia poesia» e diventare una reale e gioiosa promessa da vivere.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *La Trinità*, trad. it. G. Beschin, Roma 2011.
- Balz H., Schneider G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 2004.
- Benedetto XVI, *Luce del mondo*, Città del Vaticano 2010.
- Benedetto XVI, *Sacramentum caritatis* (2007).
- Bua P., *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento*, Roma 2015.
- Bulgakov S., *Il Paraclito*, trad. it. F. Marchese, Bologna 2012.
- Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* (1965).
- Concilio Vaticano II, *Lumen gentium* (1964).
- Concilio Vaticano II, *Optatami totius* (1965).
- Concilio Vaticano II, *Unitatis redintegratio* (1964).
- Dagnino A., *Inabitazione*, in: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello, M. Rosaria Del Genio, La Città del Vaticano, p. 651–655.
- Elisabetta della Trinità, *Scritti*, trad. it. D. Giovannini, Roma 1967.
- Ferraro G., *L'inabitazione dello Spirito Santo nell'insegnamento del Magistero ecclesiastico*, „Studia Missionalia” 56 (2007), p. 47–75.

⁶⁸ Giovanni Paolo II, Udiienza generale, 10.10.1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901010.html [accesso: 30.10.2023].

- Fransen P., *Le strutture fondamentali del nuovo essere*, in: *Mysterium Salutis*, vol. IX, a cura di J. Feiner, M. Löhrer, Brescia 1975, p. 420–425.
- Giovanni della Croce, *Opere*, a cura di Ferdinando di S. Maria, Roma 1975.
- Giovanni Paolo II, *Dominum et Vivificantem* (1986).
- Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio* (1981).
- Giovanni Paolo II, Udiienza generale, 10.10.1990, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1990/documents/hf_jp-ii_aud_19901010.html [accesso: 30.10.2023].
- Kellermann D., «*miškān*», in: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.J. Fabry, Brescia 2005, p. 418–424.
- Kowalczyk D., *Lo Spirito Santo, presenza silenziosa nella Trinità e in noi*, in: *Silenzio, polifonia di Dio*, a cura di B. Aniello, D. Kowalczyk, Roma 2020, p. 71–84.
- Kowalska F., *Diario*, Roma 2010.
- Leone XIII, *Divinum illud munus* (1897).
- Lossky V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. M. Girardet, Bologna 2013.
- Moretti R., *L'inabitazione trinitaria*, in: *La Mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, a cura di E. Ancilli, M. Paporozzi, vol. II, Roma 1984, p. 113–138.
- Mühlen H., *Una mystica Persona. La chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, trad. it. G. Corti, Roma 1968.
- Neufeld K.H., *Inabitazione dell' Spirito Santo*, in: *Lessico di Teologia sistematica*, a cura di W. Beinert, trad. it. C. Danna, Brescia 1990, p. 339–341.
- O'Donnell J., *Trinità e rivelazione*, in: *Dizionario della teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, p. 1353–1357.
- Pedrini A., *Spirito Santo e inabitazione di Dio in noi*, „La Rivista del Clero Italiano” 56 (1975) 2, p. 706–714.
- Penna R., *Lettera ai Romani*, II, Bologna 2007.
- Philipon M.M., *La dottrina spirituale di Suor Elisabetta della Trinità*, trad. it. di E. Ortalli, Suora Marcellina, Brescia 1941.
- Pio XII, *Mystici Corporis Christi* (1943).
- Rad G. von, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, ed. it. a cura di M. Bellincioni, F. Ronchi, Brescia 1972.
- Rahner K., *L'esperienza dello Spirito. Meditazioni sulla Pentecoste*, trad. it. C. Danna, Cinisello Balsamo (Milano) 2016.
- Rossetti L.C., *La pericorese: una chiave della teologia cattolica. A proposito della recente riflessione trinitaria*, „Lateranum” 72 (2006) 3, p. 553–575.
- Sesbuoié B., *La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini*, in: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesbouié*, a cura di S. Tanzarella, Cinisello Balsamo 1998, p. 21–60.

Strzelczyk G., *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status questionis*, Varese 2005.

Teresa di Gesù, *Opere*, Roma 1981.

Vanni U., *L'ebbrezza nello Spirito*, Roma 2008.