

FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE
ISTITUTO TEOLOGICO “REGINA APULIAE”

Unità di Dio e riconciliazione umana

Riflessioni sul monoteismo cristiano

a partire da un recente Documento della CTI

TESI DI BACCALAUREATO IN SACRA TEOLOGIA

Candidato: Aurelio Carella

Relatore: Prof. Vincenzo Di Pilato

*Egli infatti è la nostra pace,
colui che di due ha fatto una cosa sola,
abbattendo il muro di separazione che li divideva,
cioè l'inimicizia, per mezzo della sua carne.*

(Efesini 2,14)

Sigle e abbreviazioni

AT: Antico Testamento.

CCC: *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992).

CTI: Commissione Teologica Internazionale.

DH: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, Edizione bilingue, edd. H. Denzinger – P. Hünermann, EDB, Bologna 2009.

EV: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede. Testo ufficiale e versione italiana*, 29 voll., EDB Bologna, 1976 ss.

NT: Nuovo Testamento.

PL: *Patrologiae cursus completus*, accurante J. P. MIGNE, *Series Latina*, Paris 1844ss.

S. Th: TOMMASO D' AQUINO, *La somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, 35 voll., Casa Editrice Adriano Salani, Milano 1949-1984.

INTRODUZIONE

La fede è un'esperienza umana che appassiona, coinvolge integralmente la persona, influenza sia il suo pensare che il suo agire. La testimonianza in parole e opere può rappresentare per il credente un impegno primario, assumendo i toni della battaglia e culminando nell'alternativa tra il rifiuto totale dell'altro e il dono di sé. L'esperienza religiosa, se vissuta intensamente, finisce spesso per incontrarsi con la violenza, commessa o subita. Nella scena della storia spesso i grandi monoteismi hanno ricoperto uno di questi due ruoli: carnefici o martiri.

È corretto legare in maniera immediata e diretta l'esperienza religiosa con la violenza? Gli eventi storici di violenza commessa in nome di Dio sono dovuti a fattori contingenti o conseguono direttamente dalla fede? La religione ha fallito nel suo compito di essere strumento di riconciliazione e pace per l'umanità? Queste domande risuonano nel dibattito culturale odierno, anche in seguito al diffondersi di fondamentalismi religiosi (oggi frequentemente di matrice islamica) che richiamano alla mente le numerose guerre di religione (cristiana) che hanno segnato la storia europea.

Di tali interrogativi si è fatta carico la Commissione Teologica Internazionale (CTI), nel Documento del 2014 *Dio Trinità, Unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*¹. Seguendone le tracce, il presente elaborato propone un approfondimento critico del legame tra cristianesimo e violenza. In chiave apologetica si tenta di sciogliere il nesso tra le due, al fine di svincolare i credenti dall'accusa di essere un popolo reazionario e intollerante. In chiave propositiva si spiega come due contenuti fondamentali della fede cristiana, la Trinità e il mistero pasquale, siano in grado di annullare le discordie tra gli uomini e generare pace.

Il *fil rouge* dell'elaborato è il monoteismo. Le categorie di unità e unicità di Dio sono infatti ambivalenti: da un lato la fede in un unico Dio può essere associata alla monarchia assoluta o a codici etici e di pensiero poco democratici; dall'altro l'ermeneutica trinitaria e cristologica del monoteismo apre orizzonti vasti per una prassi di riconciliazione umana. Queste due letture del monoteismo sono state messe a confronto tra loro, avendo come perno dell'argomentazione la tradizione

¹ CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, in *La Civiltà Cattolica* 3926 (2014, I), pp. 157-212.

cristiana. Il lavoro pertanto rientra nell'ambito della teologia fondamentale – e non della filosofia o della storia delle religioni – in quanto, pur in un dialogo serio e onesto con altre discipline e con istanze culturali differenti dalla propria, mira alla riscoperta della purezza della fede e a tratteggiare uno stile di pensiero e di annuncio del proprio credo consono tanto al Vangelo quanto agli interrogativi e alla sensibilità degli uomini del nostro tempo.

Nel Primo Capitolo si parte da un'analisi dei significati del monoteismo, con particolare attenzione allo sviluppo del tema nella filosofia antica e medievale e all'intreccio tra filosofia e teologia, per poi presentare le caratteristiche specifiche del monoteismo cristiano: in riferimento alla Scrittura un *excursus* biblico presenta la rivelazione particolare e graduale dell'AT, che culmina nella promessa di una salvezza universale e si completa in Gesù Cristo, il quale svela all'umanità i lineamenti paterni di Dio e diviene nel proprio corpo mediatore della Nuova Alleanza; in riferimento alla Tradizione sono esposti i vari modelli di conciliazione dell'unità e trinità di Dio elaborati dai teologi cristiani.

Nel Secondo Capitolo la teologia si confronta con le tesi di filosofia politica che scorgono un rapporto intrinseco tra monoteismo e violenza. Si esaminano alcuni casi in cui la politica si è servita della teologia per legittimare se stessa e, viceversa, alcune proposte teologiche di ripensamento del potere e della libertà umana. In particolare si esaminano le implicazioni politiche desunte dai vari modelli trinitari in età antica e contemporanea. Successivamente il monoteismo è passato al vaglio delle odierne proposte di ritorno al politeismo, in particolare le tesi della CTI sono confrontate con quelle dello studioso tedesco J. Assmann.

Nel Terzo Capitolo si tratta la missione della Chiesa, sacramento di unità per il genere umano. Partendo dalla comunione trinitaria, intesa come dono e compito del popolo di Dio, si esamina la prassi post-conciliare della richiesta di perdono da parte della Chiesa per le colpe commesse nel corso dei secoli e si auspica che questo sia un primo passo per il congedo definitivo dei cristiani da ogni forma di violenza religiosa. Tra gli errori del passato e del presente ci si sofferma sulle divisioni dei cristiani e sono presentate alcune riflessioni sull'unità della Chiesa da prospettive confessionali differenti. Infine si esaminano le caratteristiche della testimonianza cristiana che, modellata sull'amore trinitario, faccia nascere gli auspicati frutti di pace e riconciliazione per l'umanità.

CAPITOLO I

Fons Unitatis

La Trinità cuore del monoteismo cristiano

Due sono i fondamenti della fede cristiana: la comunità dei battezzati professa un solo e unico Dio¹, il cui volto è stato rivelato all'umanità in Gesù Cristo², unico Signore. Il dono dello Spirito rende l'uomo capace di corrispondere a questa rivelazione tramite la fede. Il primo asserto della confessione cristiana, pertanto, è il monoteismo: Dio è uno e unico ed è il medesimo YHWH che si è rivelato a Israele come Salvatore e Creatore³. Il secondo asserto, che non è subordinato al precedente, è la fede trinitaria: Dio è uno e unico in quanto Padre e Figlio e Spirito Santo⁴.

L'unità della Trinità, centro della fede cristiana, è fonte e modello di ogni comunione che riguarda gli uomini: la comunione con Dio, la comunione ecclesiale, la comunione del genere umano. Il pensiero dell'unità di Dio può tuttavia subire delle corruzioni, tali da immaginare un Dio chiuso in se stesso, autoritario e che legittima la violenza. L'auspicio è invece che un'autentica teologia trinitaria, emendata da alcuni fraintendimenti, possa riconoscere nella genuina unità di Dio la sorgente dell'unità tra gli uomini⁵. La Trinità è *fons unitatis*, come canta un antico inno liturgico della Chiesa⁶.

¹ Cfr. CCC 200.

² Cfr. *Ivi* 202.

³ Cfr. *Ivi* 201.

⁴ Cfr. *Ivi* 202.

⁵ Cfr. CTI, *Dio Trinità, Presentazione*, cit., p. 158.

⁶ Inno contenuto in D. PILÈ, *La vérité combattue et victorieuse; ou Prières et instructions sur l'état présent de l'Eglise. Neuvaine*, s.l. 1779, p. 364.

1. I SIGNIFICATI DEL MONOTEISMO

Il monoteismo è una categoria di pensiero moderna che è stata adoperata per qualificare diverse esperienze e teorie religiose. L'attributo *mónos*, accostato al sostantivo *theós*, suggerisce una singolarità qualitativa di Dio e non solo quantitativa: l'unicità è intesa come un attributo essenziale di Dio⁷. Tale prerogativa divina si comprende anche per via negativa, ossia opponendo il monoteismo alle sue antitesi⁸: rispetto all'ateismo si afferma che vi è un Dio; rispetto al politeismo si predica l'unità quantitativa di Dio; rispetto al panteismo si afferma l'individuazione di Dio e la sua distinzione qualitativa rispetto al cosmo. Per sintetizzare queste caratteristiche la CTI ricorre alla categoria di semplicità affermando: «Dio è unico: non ci sono altri dèi. E Dio è uno in se stesso: in lui non c'è divisione»⁹. La semplicità si riferisce sia all'essenza divina che alla sua azione, ossia all'economia della salvezza: nel relazionarsi con il creato Dio mantiene la sua trascendenza.

Quando Dio agisce (creazione, provvidenza, salvezza) non entra in composizione con il mondo. Dio rimane essenzialmente distinto da tutto ciò che non è Dio, ed è senza alcuna divisione in se stesso¹⁰.

Alla trascendenza di Dio corrisponde la creaturalità dell'uomo, così che il pensare credente richiede una premessa metodologica e teologica, assunta anche dalla CTI, ossia la consapevolezza dell'incomprensibilità di Dio. Ogni affermazione su Dio consiste infatti in una predicazione analogica¹¹ e anche l'unità non può essere attribuita univocamente a Dio e alle creature. A. Manaranche evidenzia nella reificazione di Dio il rischio di una comprensione semplicemente monoteista del cristianesimo:

Che cosa può significare l'applicazione a Dio, che è spirito, di una cifra qualsiasi, necessariamente legata alla quantità, e dunque alla materia? In che modo l'Assoluto, che è "fuori serie", potrebbe entrare in una valutazione aritmetica? Affermarlo come "unico" non significa confrontarlo con eventuali rivali, lui che è l'incomparabile? (...)

⁷ È quanto emerge dalla prima comparsa del termine monoteismo, ad opera del filosofo inglese H. More in un'opera del 1660 (*An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*). Cfr. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, p. 28.

⁸ Cfr. A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988, p. 5.

⁹ CTI, *Dio Trinità* 78, cit., p. 201.

¹⁰ *Ivi* 79, cit., p. 202.

¹¹ Cfr. *Ibidem*. Il principio dell'analogia è affermato dal Concilio Lateranense IV: «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (CONCILIO ECUMENICO LATERANENSE IV, *Capitolo 2*, in *DH* 806).

Dio non si comprenderebbe maggiormente nella “coincidenza dei contrari” dell’Uni-Trinità?¹²

L’itinerario speculativo sull’unità di Dio richiede uno sguardo alle differenti discipline che si occupano di monoteismo: la storia delle religioni, la filosofia¹³, la teologia cristiana a partire dal dato rivelato¹⁴.

Nell’ambito della storia delle religioni è la stessa CTI a esprimere un giudizio favorevole sull’avvento del monoteismo, riconosciuto come «la forma culturalmente più evoluta della religione: ossia, il modo di pensare il divino più coerente con i princìpi della ragione»¹⁵. In linea con questa opinione, ma con prospettive differenti, numerosi autori hanno optato per una superiorità del monoteismo su altre esperienze religiose: illuministi come Voltaire e I. Kant vi hanno visto un traguardo eminente del pensiero umano¹⁶; secondo la prospettiva dell’antropologia culturale, invece, il monoteismo rappresenta uno stadio culturale di umana purezza, comune a tutte le società primitive¹⁷. Tesi più recenti di questa medesima disciplina vedono nella nascita del monoteismo un progetto politico rivoluzionario e di discontinuità rispetto al precedente politeismo¹⁸.

L’unità di Dio è uno dei temi su cui filosofia e teologia hanno trovato un vasto terreno di dialogo. Il rapporto tra le due discipline, pur nel rispetto dell’autonomia

¹² MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., p. 6.

¹³ In questo Capitolo ci si occuperà in particolare del pensiero dell’uno e dell’unità di Dio nella metafisica antica e medievale. Le teorie sul monoteismo di alcuni autori moderni e contemporanei, in prospettiva di filosofia politica e della religione, saranno oggetto del Secondo Capitolo.

¹⁴ La scansione è proposta da CODA, *Dalla Trinità*, cit., pp. 27-28.

¹⁵ CTI, *Dio Trinità 3*, cit., p. 161.

¹⁶ Cfr. CODA, *Dalla Trinità*, cit., p. 28. Con il politeismo, scrive Voltaire, «la terra è bene presto coperta di dèi; e si scende dagli astri ai gatti e alle cipolle. Tuttavia bisogna pure che la ragione si perfezioni: il tempo forma finalmente dei filosofi, i quali vedono che né le cipolle, né i gatti, e nemmeno gli astri hanno acconciato l’ordine della natura. Tutti questi filosofi, babilonesi, persiani, egiziani, sciti, greci e romani ammettono un Dio supremo, remuneratore e vendicatore» (VOLTAIRE, *Religione*, in ID., *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1995, p. 374). Occorre segnalare che per Voltaire il monoteismo rimane uno stadio intermedio e immaturo della storia dell’umanità, per le derive autoritarie dei suoi dogmatismi (*Ivi*, p. 378). Ben più generoso è invece il giudizio di Kant: «Presso tutti i popoli vediamo tralucere, attraverso il loro più cieco politeismo, qualche scintilla di monoteismo, al quale sono stati condotti non certo dalla riflessione o da una profonda speculazione, quanto invece da un naturale cammino dell’intelletto comune, via via sempre più chiaro» (I. KANT, *Critica della ragion pura*, ed. P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 476).

¹⁷ Cfr. CODA, *Dalla Trinità*, cit., 29.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, 30. È il caso della riforma religiosa condotta in Egitto nel XIV sec. aC dal faraone Akhenaton, il quale propose il culto di un solo Dio, Aton, che si manifesta nel Sole. Di questa riforma, posta in stretta continuità con la nascita del monoteismo ebraico, si è occupato J. Assmann, di cui si parla nel Capitolo successivo.

del pensiero, è infatti di feconda circolarità, come ricorda Giovanni Paolo II in *Fides et ratio*:

Anche quando è lo stesso discorso teologico ad avvalersi di concetti e argomenti filosofici, l'esigenza di corretta autonomia del pensiero va rispettata. L'argomentazione sviluppata secondo rigorosi criteri razionali, infatti, è garanzia del raggiungimento di risultati universalmente validi. Si verifica anche qui il principio secondo cui la grazia non distrugge, ma perfeziona la natura: l'assenso di fede, che impegna l'intelletto e la volontà, non distrugge ma perfeziona il libero arbitrio di ogni credente che accoglie in sé il dato rivelato¹⁹

Tra teologia e filosofia è sorta dunque nei secoli una favorevole affinità, come ricorda la CTI:

Il pensiero biblico del Dio unico si è provvidenzialmente incontrato con un processo di umana purificazione dell'idea del divino che, all'interno dell'antica filosofia, era orientato verso l'unificazione del divino, in un senso affine al monoteismo. È comprensibile che l'incontro della nascente religione cristiana con la teologia filosofica razionale sia stato colto come un'opportunità per il pensiero della fede. Un tale incontro con la filosofia era già transitato, in parte, nella tradizione giudaica. In parte attraverserà, nel tempo, anche la tradizione islamica²⁰.

Nella storia della filosofia l'indagine sull'Uno (*henologia*) è ritenuto il principale filone del pensiero greco, a partire dai primi naturalisti, i quali andavano alla ricerca dell'unica *arché* o dell'unità del *kósmos*²¹. Successivamente vi è stata una rielaborazione del tema in linguaggio ontologico, con la teoria parmenidea della rigorosa unità e immutabilità dell'essere²². Al maestro di Elea seguì una disputa tra monisti e pluralisti²³ che rimase tuttavia senza vincitori, lasciando

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 75, in *EV* 17/1329.

²⁰ CTI, *Dio Trinità* 67, cit., pp. 193-194.

²¹ «Una connotazione basilare, che caratterizza tutta quanta la filosofia dei Presocratici consiste nella convinzione secondo la quale *spiegare* significa *unificare* (lo stesso concetto di *logos* implica unificazione)» (G. REALE, *Il pensiero dei Presocratici alle radici del pensiero europeo*. Saggio introduttivo a *I Presocratici. Prima traduzione integrale*, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2006², p. LI).

²² Il termine uno compare in un solo frammento di Parmenide (28 B 8, 4-5). «In effetti», scrive Reale, «il filosofo si è concentrato sulla problematica dell'essere e del non-essere, ben più che su quella dell'uno e dei molti. Tuttavia, la preminenza dell'uno insieme con l'essere è implicita» (REALE, *Il pensiero dei Presocratici*, cit., LII).

²³ Si veda in particolare, quale rappresentante della scuola eleatica, Melisso, il quale portando alle estreme conseguenze il pensiero di Parmenide affermò l'unità e immutabilità logica dell'essere a discapito delle apparenze del reale. Si legge nei suoi scritti che l'essere «è eterno, infinito, uno, tutto, uguale. E non può né perdere qualcosa né diventare più grande, né può mutare forma, e non prova dolore, né soffre pena. Infatti, se patisse qualcuna di queste cose, non sarebbe più uno» (fr. 30 B 7, in REALE, *I Presocratici*, cit., p. 557). Sul fronte opposto

irrisolta la questione se la realtà fosse unitaria o molteplice, fino alla soluzione di Platone, il quale fece dell'unità una caratteristica essenziale delle Idee, mentre il diseguale e molteplice appartenerebbe alla realtà finita²⁴. Egli instaurò così un dualismo ontologico che sarebbe stato adottato dal pensiero cristiano per spiegare la trascendenza di Dio. Aristotele attribuì le caratteristiche dell'unità e indivisibilità al motore immobile²⁵, il quale, per queste ed altre connotazioni (causa finale ultima, atto puro, natura intellegibile, vita, divinità, beatitudine) fu facilmente identificato con il Dio della tradizione monoteista.

Ben diversa è la soluzione di Plotino il quale, cinque secoli più tardi, fece dell'unità il principio primo di tutto il reale, definibile solo negativamente²⁶. Plotino visse nell'era volgare, pertanto si confrontò criticamente con la tradizione cristiana, che egli stesso reputava una concezione ingenua della verità. Tuttavia proprio il suo pensiero ha fornito degli strumenti robusti alla teologia cristiana, quali la metafisica della luce²⁷, che aiuta a comprendere la figura del *Lógos* in chiave omousiana, e la teoria delle tre ipostasi (Uno, Intelletto e Anima)²⁸ che invece ha contribuito all'elaborazione del modello subordinazionista della dottrina trinitaria. Un ulteriore passo fu svolto da Porfirio, commentatore delle opere di Platone e Aristotele, il quale unì i principi della metafisica aristotelica (l'essere in quanto essere e il pensiero di pensiero) all'Uno plotiniano, attribuendo l'origine

Democrito propose di salvare i fenomeni, teorizzando una pluralità di enti tutti ugualmente eterni, immutabili, unitari (cfr. fr. 68 A 37, in *Ivi*, p. 1219).

²⁴ Nel Fedone, presentando i due generi di enti, Socrate chiede a Cebete: «Non è naturale che soprattutto le cose che sono sempre identiche e permangono sempre nella medesima condizione siano incomposte, e che, invece, quelle che sono sempre soggette a variazione e non permangono mai nella medesima condizione siano composte?» (PLATONE, *Fedone* 78 c, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 159).

²⁵ «Tutto ciò che non ha materia non ha parti. E così come l'intelligenza umana – l'intelligenza, almeno, che non pensa dei composti – si comporta in qualche momento (infatti, essa non ha il suo bene in questa o in quella parte, ma ha il suo bene supremo in ciò che è del tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta anche l'intelligenza divina, pensando sé medesima per tutta l'eternità» (ARISTOTELE, *Metafisica* XII, 1075 a5-10, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2004, pp. 577-579).

²⁶ Cfr. PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 13-14, vol. 3, ed. V. Cilento, Laterza, Roma-Bari 1949, pp. 44-46.

²⁷ Scrive: «Figuratevi una duplice luce, una meno pura – l'anima –, l'altra più pura – l'oggetto del suo pensiero –; in un secondo momento figuratevi ancora che la luce contemplate si eguagli in purezza alla luce contemplata; non potendo più distinguere, allora, per differenza di purezza, dovrete ammettere che le due luci confluiscono in una sola; pensando, direte che sono due; ma vedendo, direte che, oramai, sono già un'unica luce. Allo stesso modo va colto il rapporto tra Spirito e oggetto pensato» (*Ivi*, V, 6, 1, p. 79).

²⁸ Cfr. *Ivi*, V, 1, 3-6, pp. 6-12.

degli enti all'intelligenza dell'essere assoluto²⁹. Nel solco di questa unione si sviluppò la teologia filosofica medievale, araba prima e latina poi.

In ambiente arabo la convergenza di aristotelismo e neoplatonismo è attestata in Al-Farabi, maestro di filosofia a Bagdad nel X secolo. Costui operò una sintesi «tra la dottrina aristotelica della natura e dei caratteri propri del primo motore immobile e il modello neoplatonico di partecipazione dei derivati a quell'unità in cui consiste la natura stessa del primo principio», chiamato «il primo esistente che è la causa prima dell'esistenza di tutte le altre cose esistenti»³⁰.

Nella tradizione latina maturo punto di arrivo di questo percorso è il pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale, ponendo un principio primo unico alla molteplicità degli enti, coniuga un'irrinunciabile istanza della rivelazione biblica a un'acquisizione della filosofia ellenica³¹. È quanto emerge dal commento all'opera neoplatonica *Liber de causis*, in cui l'Aquinate afferma:

Tutte le realtà possiedono l'essenza ad opera dell'ente primo; e tutte le realtà viventi si muovono per essenza ad opera della vita prima; e tutte le realtà intellettive possiedono la scienza ad opera dell'intelligenza prima³².

In particolare la filosofia latina di matrice cristiana elaborò la cosiddetta “metafisica dell'esodo”, così denominata da É. Gilson³³, in cui l'indagine su Dio si incentra sul nome rivelato a Mosè, «Io sono Colui che sono» (*Es* 3,14). L'interpretazione ontologica di questo versetto, che risale a Filone Alessandrino³⁴,

²⁹ A Porfirio si deve l'oltrepassamento della critica che Plotino muoveva ad Aristotele, ossia che lo Stagirita attribuendo il pensiero al principio primo, l'avrebbe reso un ente secondo. Porfirio afferma invece che il Dio-Uno pensa se stesso, e «suppone due gradi o dimensioni di pensiero (dell'intelligenza assoluta): un pensiero che, in quanto pura visione senza oggetto, non è in grado di ritornare su se stesso – il che non significa tuttavia una limitazione della sua essenza; e un secondo pensiero il cui pensante si è esternato, è uscito fuori dal pensiero originale per vedere se stesso; questa forma di pensiero ritorna su se stessa; è autoriflessione» (A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2005³, p. 104).

³⁰ C. M. BONADEO, *Al-Farabi*, in C. D'ANCONA (ed.) *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, vol. 1, Einaudi, Torino 2005, p. 407.

³¹ Cfr. GHISALBERTI, *Medioevo teologico*, cit., 104.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in librum de causis*, 18, cit. in *Ibidem*.

³³ Cfr. É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶, p. 79. Per un excursus storico sulla metafisica dell'esodo si veda il capitolo omonimo in M. ACQUAVIVA, *Oion. Piste per lo studio della filosofia teoretica (Metafisica e teologia filosofica)*, Edizioni VivereIn, Monopoli-Roma 2009, pp. 145-158.

³⁴ Filone così parafrasa la rivelazione del nome divino: «Innanzitutto, di loro che io sono Colui che è, perché apprendendo la differenza tra essere e non essere, imparino che non mi si addice alcun nome proprio, ma soltanto l'essere mi spetta» (FILONE ALESSANDRINO, *Vita di Mosè I*, 75, cit. in ACQUAVIVA, *Oion*, cit., p. 149).

afferma la semplicità dell'essere divino e la sua irriducibilità all'essere creaturale. Il tema è stato affrontato in maniera differente dai maestri del pensiero cristiano.

Agostino attribuisce all'essere di Dio bontà e immutabilità, così che Dio è la sola causa della creazione e l'intera natura esiste ed è buona per derivazione divina³⁵.

Tommaso d'Aquino nella *Quaestio* 3 della Prima Parte della *Summa Theologiae* si occupa della semplicità di Dio, il quale in virtù del singolare statuto ontologico (coincidenza di essenza ed esistenza) è al di sopra e all'origine di tutte le creature³⁶. Alla semplicità dell'essere divino corrisponde la sua unità, che non è una predicazione aggiuntiva dell'essere, ma un suo concomitante (un trascendentale). L'unità di Dio pertanto è intesa in senso qualitativo, ossia in termini di indivisibilità³⁷. L'identificazione di Dio con l'essere propriamente detto ne garantisce sia l'unità che l'unicità: Tommaso rimuove per via negativa ogni attributo da Dio, inclusa la quantità, sicché di lui, che non può essere numerabile, non si può dire che siano molti dèi. La qualificazione di Dio come essere, in definitiva, è l'esito di un percorso di teologia negativa che garantisce la trascendenza e l'incomprensibilità divina, in uno dei vertici in cui il pensiero dell'Aquinate sfiora la mistica³⁸.

La citazione di *Es* 3,14 è un punto di partenza anche per Bonaventura da Bagnoregio, il quale nell'*Itinerarium mentis in Deum* afferma che "Essere" è il nome primario di Dio, che rivela la sua unità. In Dio infatti l'unità coincide con la semplicità dell'essere³⁹, mentre tutte le altre perfezioni che gli competono

³⁵ Commentando il testo di *Es* 3 Agostino afferma: «Colui che è immutabile è in senso vero. Tutte le altre cose, che sono opera sua, hanno ricevuto l'essere da lui secondo la propria misura. Dunque a colui che è in modo sommo può essere contrario solo ciò che non è» (AGOSTINO, *La natura del bene* 19, edd. L. Alici – A. Pieretti, in ID. *Opere*, vol. XIII/1: *Polemica con i Manichei*, Città Nuova, Roma 1997, p. 365).

³⁶ Cfr. *S. Th.*, p. I, q. 3, a. 4.

³⁷ «L'unità non aggiunge all'essere nessuna realtà, ma solo la negazione della divisione; poiché uno non significa altro che ente indiviso. E da ciò appare chiaro che l'uno si identifica con l'ente» (*S. Th.*, p. I, q. 11, a. 1).

³⁸ Cfr. *S. Th.*, p. I, q. 11, a. 3, ad 2. Così riassume il pensiero di Tommaso P. Porro: «prima eliminiamo da Dio tutti gli aspetti corporei, poi quelli intellegibili (nel modo in cui si trovano nelle creature), come la bontà e la sapienza, e alla fine rimane nel nostro intelletto il solo fatto che egli è, e nulla di più (...). L'ultimo passo consiste in effetti nel rimuovere l'essere stesso nel modo in cui è nelle creature, e allora l'essere divino, in quanto diverso da quello creaturale, nomina qualcosa di totalmente inaccessibile: il nostro intelletto non può che rimanere in una certa "tenebra di ignoranza", e questa ignoranza, come dice Dionigi, è il modo migliore con cui possiamo unirici a Dio in questa vita» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, pp. 70-71).

³⁹ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente in Dio* V, 5, ed. O. Todisco, in ID. *Opere*, vol. VI/1: *Opuscoli teologici/I*, Città Nuova, Roma 1993, p. 551.

conducono ad affermarne l'unicità⁴⁰. A queste considerazioni Bonaventura aggiunge un ulteriore "motivo di stupore": l'essere unitario di Dio comprende tutti gli opposti, non in virtù della sua essenza ma della sua azione, di reggere e contenere l'universo⁴¹. L'ascesa bonaventuriana non si arresta tuttavia all'indagine dell'essere di Dio, ma procede verso la contemplazione del Bene, l'attributo che costituisce la possibilità per Dio di comunicarsi alle creature⁴² e comporta consequenzialmente la trinità del divino:

Se, dunque, puoi contuire con l'occhio della mente la suprema bontà, che è atto puro di un principio che caritatevolmente ama di amore gratuito, e di un amore in cui sono fusi entrambi e che è pienissima diffusione sia naturale che volontaria, che è diffusione per mezzo del Verbo, nel quale tutte le cose sono espresse, e per mezzo del Dono, nel quale ogni altro dono è donato; potrai comprendere che per la perfetta comunicabilità del sommo bene è necessaria la Trinità del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo⁴³.

Troviamo pertanto inaugurata nell'opera del francescano una lezione di ontologia trinitaria, basata sulla comunione intersoggettiva delle persone divine, che si distanzia nettamente dalla metafisica classica⁴⁴.

Fin qui il pensiero filosofico, da cui la teologia cristiana ha abbondantemente attinto per elaborare la propria definizione di Dio. Uno dei traguardi di questo dialogo è stato il Concilio Vaticano I, che nella Costituzione Dogmatica *Dei Filius* presenta come accessibili alla ragione, per rivelazione naturale, le verità su Dio:

La Santa Chiesa Cattolica Apostolica Romana crede e confessa che uno solo è il Dio vivo e vero, Creatore e Signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immenso, incomprendibile, infinito per intelletto, volontà e per ogni perfezione, il quale essendo unica singolare, assolutamente semplice ed immutabile sostanza spirituale deve essere predicato realmente e per essenza, distinto dal mondo, in sé e per sé beatissimo, ineffabilmente eccelso sopra tutte le cose che sono e che si possono concepire fuori di Lui⁴⁵.

⁴⁰ «Se Dio è l'essere primo, eterno, semplicissimo, attualissimo, perfettissimo, è impossibile pensarlo non esistente o che non sia uno» (*Ivi*, V, 6, p. 551).

⁴¹ «È anche molteplice in quanto sommamente uno. Ciò che è sommamente uno è il principio universale di tutto il molteplice; e perciò causa universale, efficiente, esemplare, finale di ogni cosa, perché è "causa dell'esistere, ragione dell'intendere, norma del vivere" (Agostino)» (*Ivi*, V, 7, p. 553).

⁴² *Ivi* VI, 1, p. 557.

⁴³ *Itinerarium* VI, 2, pp. 557-559.

⁴⁴ Questa lettura, che si basa anche su alcuni passaggi delle *Colletiones in Hexaemeron*, è fornita da E. PRENGA, *Teologia "in" Gesù secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in P. CODA – V. DI PILATO (edd.), *Teologia "in" Gesù*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 151-173.

⁴⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. 1, in *DH* 3001.

Di queste caratteristiche due in particolare sono un guadagno del pensiero cristiano, risultando inedite rispetto alla filosofia greca: la distinzione dalle creature e l'unicità di Dio⁴⁶. Il cosiddetto monoteismo ellenico infatti assomiglia piuttosto a un monismo ontologico, a un'unificazione logica dell'universo che include Dio stesso⁴⁷, mentre il monoteismo cristiano è incentrato sul principio della creazione. Si tratta, prima ancora che di una conquista filosofica, di un'eredità biblica, di cui beneficiò abbondantemente la teologia dai Padri della Chiesa, come ricorda J. Zizioulas:

Secondo la teologia biblica, che i padri non potevano ignorare, il mondo non è un principio ontologico in sé. A differenza dei greci che supponevano nella loro ontologia il mondo come qualcosa di eterno, il dogma della creazione *ex nihilo* obbligava i padri a introdurre in teologia un'alterità radicale, a ricondurre il mondo a un'ontologia situata fuori dal mondo, cioè in Dio. Essi spezzarono così il cerchio dell'ontologia chiusa dei greci e ottennero simultaneamente qualcosa di molto più importante (...): fecero dell'essere, dell'esistenza del mondo, una conseguenza della libertà (...); l'essere del mondo da necessità divenne libertà⁴⁸

In questa prospettiva teologica la libertà con cui Dio crea rende l'amore, non l'essere, il principio ontologico fondamentale. Adottata dai Padri a servizio della fede, l'ontologia greca subì già una primissima e notevole revisione – su cui si ritornerà nel Terzo Paragrafo del presente Capitolo– con l'interpretazione in senso trinitario e personale del concetto di ipostasi:

Per i padri greci l'unicità di Dio, il Dio Uno, così come il principio o causa ontologica della vita personale trinitaria di Dio, non consistono nella sostanza unica di Dio ma nell'ipostasi, cioè nella persona del Padre⁴⁹.

2. IL MONOTEISMO BIBLICO

2.1 L'ANTICA ALLEANZA E LA PROGRESSIVITÀ DELLA RIVELAZIONE

Nel vasto panorama della storia delle religioni la comparsa del monoteismo, inteso in senso forte come legame non solo religioso, ma anche vitale e

⁴⁶ Cfr. CODA, *Dalla Trinità*, cit., p. 33.

⁴⁷ Cfr. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., p. 197.

⁴⁸ J. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2007, pp. 37-38.

⁴⁹ *Ivi*, p. 39.

indissolubile dell'uomo con l'unico Dio, è riconducibile alla storia del popolo di Israele. Al cuore della fede ebraica vi sono infatti le parole dello *Shemà*: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (*Dt* 6,4-5). Il credo ebraico non è basato sulla credenza dell'esistenza di Dio, ma sulla storia della salvezza, ossia sull'iniziativa di Dio che, stringendo una alleanza con il suo popolo, si rivela all'umanità intera. Scrive la CTI:

La fede biblica dell'alleanza di Dio con l'antico Israele attesta infine la singolare scelta di Dio, creatore e Signore di ogni cosa: quella cioè di farsi conoscere da tutti gli uomini attraverso la lunga e quotidiana frequentazione di un piccolo gruppo umano, chiamato ad abitare, giorno per giorno, la via della giustizia che riconcilia l'essere umano con la vita di Dio. La fedeltà esclusiva richiesta al testimone di questa rivelazione del Dio Unico è destinata a far crescere nella storia l'adesione della mente e l'abbandono del cuore all'amore dell'unico Dio⁵⁰.

Una lettura attenta delle Scritture, alla luce sia delle discipline esegetiche che della teologia biblica, attesta come il monoteismo biblico sia in realtà una graduale acquisizione, frutto di una rivelazione progressiva. Le tappe riconosciute dalla maggior parte degli studiosi sono l'enotheismo, ossia il culto di una divinità principale accanto ad altre, e la monolatria, ossia il culto esclusivo di YHWH, unico salvatore, pur non negando l'esistenza di altre divinità⁵¹. Di Dio si riconosce dunque prima l'unicità, ossia il suo essere l'unico Signore, mentre gli idoli e i grandi sovrani sono dei dominatori apparenti, e solo più tardi l'unità che oggi definiremmo essenziale⁵².

Di questo processo la CTI propone un excursus storico-teologico, mettendo in evidenza le varie tappe della nascita del monoteismo biblico⁵³. La fede esclusiva

⁵⁰ CTI, *Dio Trinità* 22, cit., p. 172.

⁵¹ Queste tappe sono state individuate da L. Lepore, il quale prende posizione nella disputa sull'origine del monoteismo ebraico. Infatti mentre alcuni lo ritengono un prestito di civiltà confinanti e altri affermano che sia un patrimonio esclusivo di Israele, Lepore propone una terza via che, pur non misconoscendo i contributi stranieri, presenta la singolarità dell'Alleanza veterotestamentaria. Gli influssi esterni deriverebbero, nell'epoca patriarcale, dai culti cananei e, durante l'esilio, dal contatto con la religione babilonese. Successivamente, con l'avvento della monarchia si sarebbe diffusa «l'ideologia religiosa *jahwista* promossa dal profetismo *nabiista*. Il movimento profetico ha saputo cogliere le sollecitazioni che venivano da diverse parti, le ha plasmate e le ha sintetizzate attorno all'idea del Dio guerriero degli Shoshu di JHWH. Solo alla fine del processo l'Ebraismo ha modellato in una sintesi geniale il concetto trascendentale di un Dio uno e unico, creatore dell'umanità, Signore dell'universo (JHWH-*elohim*)» (L. LEPORE, *L'umanità in cammino dall'enotheismo al monoteismo: l'evoluzione della religione di Israele*, in *Bibbia e Oriente* XLVII (2005), p. 52).

⁵² Cfr. CODA, *Dalla Trinità*, cit., pp. 39-40.

⁵³ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 19-21, cit., pp. 169-172.

nel Signore Dio, infatti, conviveva inizialmente con altri culti (*Gs* 24), ma si distingueva qualitativamente da essi per la categoria di elezione: solo Dio ha scelto Israele, facendone una proprietà gelosa, lo protegge dai nemici e lo accompagna nella storia. Questo privilegio si manifesta nei due eventi fondatori dell'Alleanza: la promessa ad Abramo di una discendenza numerosa come le stelle del cielo (*Gen* 12) e la liberazione dall'Egitto (*Es* 19-20). La fede nell'unicità di Dio è una conseguenza del rapporto personale che egli instaura con i patriarchi e con il popolo⁵⁴.

Dalla matura coscienza dei benefici che Dio riserva al suo popolo deriva la monolatria, ossia il dovere di riservare a YHWH un culto esclusivo, attestata dalla corrente deuteronomista e dal profetismo pre-esilico. Nel Decalogo di *Dt* 5 emerge chiaramente che il divieto di idolatria è consequenziale alla memoria dell'esodo: solo dopo l'affermazione «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile» (v. 6) è fissato il comandamento «Non avrai altri dèi di fronte a me» (v. 7).

Nell'opera profetica il monoteismo è meglio esplicitato con la figura della monogamia⁵⁵: Dio è lo sposo fedele, i culti stranieri sono considerati un atto di adulterio da parte del popolo, che si sottomette ai *baal* (che si può tradurre sia "idolo" che "padrone" o "marito"). La stabilità ed esclusività del rapporto è data dalla fedeltà di Dio, sposo geloso che non rinuncia a riconquistare a sé il suo popolo (*Os* 1-2). È in questo contesto che emerge anche la forte polemica anti-idolatrca, documentata sia dai divieti espressi di riprodurre immagini di Dio (*Dt* 5,8) sia da scritti poetici che in maniera quasi satirica denunciano l'inconsistenza

⁵⁴ «Questa esperienza Io-Tu del rapporto diretto – scrive P. Lapede – è così intensa, singolare ed unica che non consente il sorgere dell'idea di una varietà di principi o di una poli-personalità di Dio. E per garantire quest'unicità di Dio contro ogni possibilità di riproduzioni, annacquamenti o mescolanze con i riti dell'ambiente, il popolo di Israele si scelse come Credo quel versetto biblico [lo *shemà*] che fino ai nostri giorni non viene recitato solo nella liturgia quotidiana della sinagoga, ma è anche il primo assioma che s'incomincia a scrivere all'età di cinque anni» (P. LAPIDE *Monoteismo ebraico*, in ID. – J. MOLTMANN, *Monoteismo ebraico – Dottrina trinitaria cristiana*, Queriniana, Brescia 1980, p. 12).

⁵⁵ L'accostamento si deve a MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., p. 114. Benedetto XVI ha ripreso l'associazione tra matrimonio e monogamia, collegandola alla teologia della creazione: come Adamo ed Eva si cercano per diventare una sola carne, così «l'eros rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione. All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico. Il matrimonio basato su un amore esclusivo e definitivo diventa l'icona del rapporto di Dio con il suo popolo e viceversa: il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano. Questo stretto nesso tra eros e matrimonio nella Bibbia quasi non trova paralleli nella letteratura al di fuori di essa» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* 11, in *EV* 23/1560).

degli idoli, che sono insensibili alle sollecitazioni umane (*Sal* 115,3-8)⁵⁶ e, diversamente da YHWH, non recano alcuna salvezza (*Is* 45,20-25).

Un passo avanti nello sviluppo del monoteismo è compiuto durante la deportazione babilonese: Israele, privato dei grandi doni divini, la terra e il tempio, comprende che il dominio di YHWH non ha limiti nello spazio e nel tempo. Viene elaborata così la dottrina della creazione (*Gen* 1), in cui si riconosce in Dio il Signore di tutte le genti e in Israele il modello e la mediazione dell'amore per l'umanità. Il messaggio della universalità della salvezza modifica dunque l'autopercezione del ruolo di Israele, la cui storia, più che esclusiva risulta paradigmatica per l'intervento liberatore di Dio. L'elezione di Israele non circoscrive la grazia di Dio, ma la presenta al mondo in termini di incontro personale con Dio che dona la salvezza. La storia del popolo eletto rende ragione della benevolenza divina:

La carità di Dio, benché donata a tutti, resta una predilezione particolare. Non è un amore alla rinfusa, un amore al vertice, un amore gridato a vuoto. Ha il carattere di una scelta libera. Non proviene da un attributo divino che funzioni automaticamente in astratto⁵⁷.

Non mancano a testimonianza di ciò dei testi profetici in cui YHWH dichiara di avere con le nazioni – che sono nemiche di Israele – il medesimo rapporto che ha con il popolo eletto: Dio ha condotto un esodo anche con Filistei e Siriani (*Am* 9,7), Egizi e Assiri sono chiamati “mio popolo” e “opera delle mie mani” (*Is* 19,27)⁵⁸.

Sempre in seguito all'esperienza dell'esilio, si registra una rilettura ermeneutica di antiche cosmologie che rende i racconti della creazione non una semplice

⁵⁶ Il Salmo 115, attestando l'inconsistenza degli idoli, ribadisce al contempo la fede di Israele nell'unico Dio e la trascendenza e alterità di YHWH. Commentando il v. 16, “I cieli sono i cieli del signore ma, ha dato la terra ai figli dell'uomo”, B. Maggioni scrive: «a dispetto della sua apparente ovvietà, anche quest'affermazione costituisce uno spartiacque tra la vera fede e l'idolatria. Il cielo è la dimora esclusiva di Dio. Dio ha qualcosa che non può dare a nessuno e che nessuno deve volere. L'essere Dio è soltanto suo. Qualsiasi rapporto con Dio, anche il più straordinario, non va mai pensato come una fusione con la natura divina» (B. MAGGIONI, *Davanti a Dio. I salmi 76-150*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 181).

⁵⁷ MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., p. 47.

⁵⁸ Testi di tal genere, seppur rari, «sono sufficientemente chiari e significativi da farci supporre che la storia d'Israele sia stata essa sola raccontata per intero e con dovizia di particolari, non per escludere la possibilità di altre storie, ma per offrire un luogo ermeneutico dove sia possibile a ogni credente interpretare l'intera vicenda dell'umanità con i suoi mille percorsi e infiniti risvolti». (A. RUSSO, *La rivincita del politeismo. Analisi delle recenti accuse al monoteismo*, in *Asprenas* XLIII (1996), p. 479).

spiegazione del mondo, ma la prima edizione dell'alleanza⁵⁹, così che le vicende del cosmo e della storia sono radunate sotto la medesima mano potente di Dio. Questa apertura universalistica conduce il Deutero-Isaia a elaborare una teologia rigorosamente monoteistica, in cui si professa l'unicità di Dio escludendo definitivamente l'esistenza di altre divinità (*Is* 44)⁶⁰.

L'ultimo stadio di sviluppo del monoteismo veterotestamentario è quello apocalittico. Autori come Ezechiele, Zaccaria e il trito-Isaia annunciano una realizzazione escatologica delle antiche promesse: Dio sarà riconosciuto da tutte le genti quale creatore potente, giusto giudice e salvatore misericordioso, sicché sarà instaurato un regno di pace nella definitiva conciliazione tra tutti gli uomini (*Ez* 39,21-29; *Zc* 9,9-10; *Is* 65,18-25). L'unità di Dio si svela così come una realtà dinamica, che potrà realizzarsi completamente solo con l'avvento dell'era messianica. Questa realizzazione coincide, secondo Lapide con lo *shalom*:

L'unità di Dio dipende dalla preghiera degli uomini. Il destino di Dio è riposto, per così dire, nella mano del giusto, poiché l'uomo potrà rivolgersi a Dio come ad un "Tu" e chiamarlo per nome soltanto se avrà realizzato fervidamente in se stesso questa unificazione. Unificazione di Dio che è ancora per via, finché nel cuore dei tanti suoi figli la varietà non avrà raggiunto l'unità⁶¹.

⁵⁹ Si deve in primo luogo a G. Von Rad la tesi (espressa nella *Teologia dell'Antico Testamento* del 1957) che la teologia della creazione sia derivata da quella dell'alleanza. Di diversa opinione C. Westermann (*Commentario a Genesi 1-11* del 1974), che ritiene la creazione un bagaglio comune del Vicino Oriente Antico precedente e indipendente rispetto alla teologia dell'alleanza. Anche alla luce di questa ipotesi, tuttavia, creazione e alleanza costituiscono due espressioni, tra loro relazionate, dell'onnipotenza divina: l'utilizzo in *Gen* 1-2 del verbo *barà* «esprime in modo veramente speciale l'idea della sovranità di YHWH, il quale è colui che crea, ordina, sostiene e governa ogni cosa (un'azione continuativa). Ciò, poi, rende ancor più visibile la convinzione credente di Israele circa la creazione come una realtà voluta e donata da YHWH in vista dell'alleanza; anzi, essa costituisce l'inizio del dispiegarsi della relazione salvifica tra Dio e il suo popolo» (G. ANCONA, *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014, pp. 60-61).

⁶⁰ Nel medesimo periodo, tuttavia, si sviluppa un'altra teologia monoteista, quella della tradizione sacerdotale, che si incentra sull'unicità sacramentale del tempio ed assume tratti nazionalistici. Come spiega L. Lepore, «quello che era l'Ebraismo tollerante del Dtr, fa posto al fondamentalismo integralista. In questo contesto la formula JHWH-*elohim*, da Amos enunciata in funzione politica, diventa la base del concetto del Dio uno, unico e universale che è la *magna charta* della Teocrazia. D'ora in poi il sacerdozio, formato da Aronne e dai suoi figli, si sostituisce alla *leadership* laica di Mosè e degli anziani nella funzione di autorità che media tra Dio e il popolo (Messia)» (LEPORE, *L'umanità in cammino*, cit., pp. 49-50).

⁶¹ LAPIDE, *Monoteismo ebraico*, cit., p. 18.

2.2 LA NUOVA ALLEANZA: DIO, PADRE DI GESÙ CRISTO E “PADRE NOSTRO”

La rivelazione dell’Antica Alleanza era in attesa di un compimento, che è giunto in Cristo Gesù, colui che ha svelato il volto di Dio, chiamandolo «Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Il Dio di Gesù Cristo è il medesimo Dio dei patriarchi, come la comunità cristiana ha da sempre riconosciuto contrastando l’eresia marcionita – che opponeva un Dio iracondo e vendicativo (AT) a un Padre amorevole e misericordioso (NT)⁶² – e come ribadisce a più riprese il Concilio Vaticano II⁶³.

In Cristo l’unità di Dio riceve un significato inedito: egli non solo svela il volto del Padre, ma introduce gli uomini nella comunione d’amore che lo unisce a Dio. È quanto emerge dalla cosiddetta preghiera sacerdotale in cui Gesù implora: «Non prego solo per questi [i discepoli], ma anche per quelli che crederanno in me mediante la loro parola: perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,20). L’unità di Dio, che è stata rivelata dal Figlio, è la comunione trinitaria.

Questa comunione è a più riprese testimoniata dalla narrazione evangelica ed è il riconoscibile sfondo di alcune delle esperienze peculiari della vita di Gesù di Nazaret: il battesimo, la preghiera rivolta al Padre, la trasfigurazione. In questi episodi, appartenenti alla tradizione sinottica, si delinea l’identità di Gesù come il Figlio. Egli chiama Dio *Abba* e tra i due si instaura un singolare rapporto che dà forma e significato alla missione di Cristo, attuata per mezzo dello Spirito.

Il battesimo al Giordano costituisce, nei Vangeli, la prima testimonianza di una vocazione ricevuta da Gesù. Anche con lui, come avviene per il popolo ebraico, è Dio a prendere iniziativa: solo in quanto conosciuto dal Padre, Gesù acquisisce consapevolezza di sé e della propria chiamata⁶⁴. Nel battesimo, pertanto, sono espresse sia l’unità del Padre col Figlio che l’unicità della mediazione di Cristo. Come scrive Coda, «la voce che viene dai cieli indica che ormai è attraverso Gesù è in lui soltanto che Dio escatologicamente parla, agisce, mostra il suo volto»⁶⁵. In questa missione ha un ruolo anche lo Spirito, il quale benedicendo l’immersione di Cristo nelle acque del Giordano e nella storia, in una solidarietà radicale con gli

⁶² Cfr. CTI, *Dio Trinità* 25, cit., pp. 173-174. Tra i padri che con maggior determinazione si opposero alle tesi marcionite la CTI ricorda Giustino, Ireneo, Tertulliano.

⁶³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra aetate* 4 (EV 1/861-868); ID., Costituzione dogmatica *Dei Verbum* 3-4 (EV 1/874-875).

⁶⁴ Cfr. CODA, *Dalla Trinità*, cit., p. 226.

⁶⁵ *Ivi*, p. 222

uomini lontani da Dio, da questo momento guida i passi del Redentore, unificando i vari passaggi dell'economia salvifica⁶⁶.

Un tratto distintivo della persona di Gesù è la preghiera, atteggiamento in cui egli è sovente ritratto. Nell'orazione il rapporto col Padre non è chiuso in una prospettiva verticale, ma si estende a un orizzonte che include tutto il genere umano, a partire dai piccoli e dai deboli. Nell'episodio della moltiplicazione dei pani e dei pesci i Sinottici annotano che Gesù, prima di compiere il gesto prodigioso a favore della folla affamata, alza gli occhi al cielo, in atteggiamento contemplativo (*Mt* 14,19 // *Mc* 6,41 // *Lc* 9,16). La preghiera del *Pater*, sia nella versione matteana che in quella lucana, termina con la richiesta di riconciliazione e l'impegno a perdonare i fratelli (*Mt* 6,12-15 // *Lc* 11,4). Questa attenzione ai poveri e ai peccatori mette in evidenza la paternità universale di Dio, che si mostra proprio nei confronti dagli ultimi⁶⁷.

Manifestazione piena della comunione trinitaria e del progetto salvifico che passa attraverso l'assunzione, ora consapevole, della croce da parte del Figlio, è la trasfigurazione. È Luca in particolare a collocare questo evento durante un'orazione notturna⁶⁸ (cfr. *Lc* 9,28.37), sicché la preghiera di Gesù,

spazio della trasfigurazione come reciproca inabitazione del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre in virtù dello Spirito, al monte Tabor offre alla contemplazione degli apostoli lo splendore di verità e di grazia che racchiude ed esprime. Ma annuncia, insieme, il suo significato più profondo e paradossale: perché indirizza lo sguardo verso il Getsemani e il grido di solitudine della croce⁶⁹.

Gesù Cristo svela dunque l'unità della Trinità, che da attributo della vita intradivina diventa il grande dono di Dio agli uomini. Questa comunione è partecipata ai discepoli di Cristo e, tramite loro, all'umanità intera. Il monoteismo cristiano, pertanto, oltre che esclusivo, è classificabile come effusivo e partecipativo⁷⁰. La mediazione comunitaria è necessaria per attingere a questo dono, come attesta l'autore della *Prima Lettera di Giovanni*, quando esplicita la dinamica della testimonianza cristiana: «quello che abbiamo veduto e udito, noi lo

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 252.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, p. 234.

⁶⁸ «La trasfigurazione è un avvenimento di preghiera», spiega Ratzinger. In essa «diventa visibile ciò che accade nel dialogo di Gesù con il padre; l'intima compenetrazione del suo essere con Dio, che diventa pura luce. Nel suo essere uno con il Padre, Gesù stesso è Luce da Luce. Ciò che egli è nel suo intimo e ciò che Pietro aveva cercato di dire nella sua confessione – si rende percepibile in questo momento anche ai sensi: l'essere di Gesù nella luce di Dio, il suo proprio essere luce come Figlio» (J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli 2007², p. 357).

⁶⁹ CODA, *Dalla Trinità*, cit. pp. 260-261.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, p. 41.

annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo» (IGv 1,3-4). Per annunciare la vita divina occorre esserne partecipi: il contenuto della fede coincide con il privilegiato punto di vista in cui sono introdotti i credenti⁷¹.

Grazie al dono della comunione, tra coloro che l'accolgono, risulta abbattuta la discordia del peccato. Il disvelamento del progetto d'amore del Padre avviene sulla croce e il perno dell'argomentazione della CTI sull'insensatezza della violenza religiosa è proprio il legame intrinseco tra rivelazione trinitaria del Dio unico e sacrificio di Cristo:

Nella morte di Gesù, nella quale il Figlio stesso ha patito la violenza del "peccato del mondo", che corrompe ogni religione e acceca ogni compassione, è nondimeno nascosto – e per ciò stesso rivelato – il mistero della "salvezza del mondo"⁷².

Il compimento sulla croce della rivelazione è attestato dai Sinottici con la notazione dello squarcio del velo del tempio al momento della morte di Cristo (*Mt* 27,51 // *Mc* 15,38 // *Lc* 23,45)⁷³. Vi è una reciprocità tra l'evento della Pasqua, causa di salvezza e riconciliazione, e la rivelazione trinitaria, come spiega la CTI:

La fede nel Dio-Trinità, che si lascia illuminare compiutamente dall'avvenimento cristologico della redenzione dell'uomo e della comunione con Dio (cf. *2Cor* 13,13), è dunque radicalmente inclusiva della riconciliazione degli uomini con Dio e in Dio⁷⁴.

⁷¹ La conoscenza divina non è intesa come un'informazione estrinseca rispetto al soggetto, ma, secondo il senso biblico, come un fenomeno che coinvolge integralmente l'uomo. Scrive Ratzinger: «Ogni processo conoscitivo comprende sempre, in qualche modo, un processo di assimilazione, una sorta di unificazione interna tra chi conosce e chi viene conosciuto, che varia a seconda del livello ontologico dell'oggetto conosciuto. La vera conoscenza di Dio presuppone la comunione con Dio, anzi l'unità ontologica con Dio. Nella sua preghiera di lode il Signore dice dunque la stessa cosa che udiamo nella parola conclusiva nel prologo di Giovanni [...]: "Dio, nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato" (1,18)» (RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 390).

⁷² CTI, *Dio Trinità* 45, cit., p. 183.

⁷³ Così commenta l'episodio J. Ratzinger: «Adesso, nel momento della morte di Gesù, questo velo si squarcia da cima a fondo. Con ciò si allude a due cose: da una parte, diventa evidente che l'epoca del vecchio tempio e dei suoi sacrifici è finita; al posto dei simboli e dei riti, che rimandavano al futuro, subentra ora la realtà stessa, il Gesù crocifisso che riconcilia tutti noi col Padre. Ma al contempo, lo squarciarsi del velo del tempio significa che ora è aperto l'accesso a Dio. Fino a quel momento il volto di Dio era stato velato. Solo mediante segni e una volta all'anno il sommo sacerdote poteva comparire davanti a Lui. Ora Dio stesso ha tolto il velo, nel Crocifisso si è manifestato come Colui che ama fino alla morte. L'accesso a Dio è libero» (J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, BUR, Milano 2013⁶, p. 234).

⁷⁴ CTI, *Dio Trinità* 56, cit., p. 189.

La morte di Cristo, nel rivelare il volto di Dio, costituisce un'ulteriore attestazione della sua unità e unicità. Dell'unità in quanto la croce è il luogo in cui la distinzione tra il Padre e il Figlio è massimamente tragica ed evidente: il grido di abbandono da parte di Cristo (*Mt 27,46 // Mc 15,34*) il quale, afferma san Paolo, è stato reso peccato da Dio per la riconciliazione degli uomini (*2Cor 5,21*), esprime una lontananza, che mai diventando separazione, misura l'ampiezza e la tenacia dell'amore divino. Ed è lo Spirito a garantire che

l'unità è più forte della distinzione e la gioia eterna è più forte del dolore, provocato dal non amore delle creature. Effuso sul Crocifisso nel giorno di Pasqua, egli riconcilia il Padre con l'abbandonato del Venerdì Santo e in Lui con la Passione del mondo⁷⁵.

Per quanto riguarda l'unicità, la riconciliazione del mondo in Dio diviene possibile esclusivamente nel sacrificio dell'Unigenito, che è il punto di convergenza del monoteismo e del messianismo biblico⁷⁶. È «dalla pienezza dell'unico Dio in quell'unico corpo – spiega la CTI, che – la Chiesa prende la sua via, la sua verità, la sua vita»⁷⁷. Il tema dell'unico eterno sacrificio nel corpo di Cristo⁷⁸ è espresso dalla *Lettera agli Ebrei*, in cui si afferma che Cristo ha espiato una volta per sempre i peccati degli uomini, offrendo se stesso (*Eb 7,27*). L'autore della *Lettera* focalizza più volte l'attenzione sul corpo di Gesù, che costituisce il luogo unico e irripetibile di mediazione tra Dio e gli uomini⁷⁹.

All'umanità è offerta una duplice riconciliazione: mentre è ristabilita l'alleanza con Dio, gli uomini ritrovano in Dio la pace tra loro. A partire dal sacrificio pasquale, spiega la CTI, «chi è unito a Dio in Cristo Gesù, non è separato da niente. Nella sua carne, per mezzo della croce, Gesù ha distrutto in se stesso ogni separazione dell'uomo da Dio»⁸⁰, ossia il peccato, che genera inimicizia. Tale teologia è esplicitata da due inni, contenuti nell'epistolario paolino: *Ef 2,14-18* e

⁷⁵ B. FORTE, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi)1988, p. 110.

⁷⁶ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 38, cit., p. 180-181.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ A livello teologico l'unicità del sacrificio rende ragione anche del monoteismo veterotestamentario più integralista, quello della tradizione sacerdotale (cfr. *supra*, nota 60).

⁷⁹ Degna di nota è la citazione, in *Eb 10,5*, di *Sal 40,7* in cui l'autore modifica il testo originale «Gli orecchi mi hai aperto» in «Un corpo mi hai preparato». Così J. Ratzinger commenta questa variazione: «Il *Logos* stesso, il Figlio, si fa carne; assume un corpo umano. Così è possibile una nuova forma di obbedienza, un'obbedienza che va al di là di ogni adempimento umano dei Comandamenti. Il Figlio diventa uomo e nel suo corpo riporta a Dio l'intera umanità. Solo il Verbo fattosi carne, il cui amore si compie sulla croce, è l'obbedienza perfetta» (J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte*, cit., p. 261).

⁸⁰ CTI, *Dio Trinità* 37, cit., p. 180.

Col 1,15-20 (in part. i vv. 19-20). La portata di questi testi non è tanto etica quanto cristologica, poiché la pace, più che un dono messianico, è l'identità stessa di Cristo. *Col* 1 adopera una serie di proposizioni che attestano come Cristo sia il luogo, il mezzo e lo scopo della riconciliazione cosmica (*en autó, di'autoú, eis autón*)⁸¹. L'inno di *Ef* 2 esordisce invece affermando che "egli stesso" (*autòs*, v. 14) è la pace e culmina nell'espressione "annunciare la pace" (v. 17), che riassume l'intera esperienza terrena di Gesù⁸².

Il contesto storico in cui sono composti i due testi registra il contrasto, nella comunità credente, tra cristiani provenienti dal giudaismo e dal paganesimo. In particolare il testo della *Lettera agli Efesini* fa evidente riferimento a questa tensione che attraversava la Chiesa. L'allegoria del muro adottata da san Paolo è molto plastica, in quanto rimanda sia al muro che nel tempio erodiano delimitava l'area riservata agli ebrei da quella consentita ai pagani (la stessa *Torà* era vista come una siepe), sia al muro del cielo che separa Dio e gli uomini⁸³. Lo sguardo di Paolo parte da giudeo-cristiani ed etno-cristiani per allargarsi a tutti coloro che si trovano lontani da Dio e divisi tra loro: egli è testimone della confluenza di due popoli nell'unica Chiesa, sicché «non ha timore ad affermare che l'effetto ultimo, riassuntivo, della risurrezione di Cristo, è riconciliazione, abbattimento dei muri, pacificazione, vicinanza, familiarità con Dio»⁸⁴.

3. TRINITÀ E UNITÀ DI DIO: QUATTRO APPROCCI AL MISTERO

L'economia della salvezza manifesta la Trinità e conferma la fede nell'unità e unicità di Dio: «l'incarnazione del Figlio e la missione dello Spirito rivelano il

⁸¹ Osserva inoltre S. E. Porter che in nel testo di *Col* 1 è Cristo, e non Dio, il soggetto dei verbi riguardanti la riconciliazione. Questo, spiega, «è in linea con la tendenza generale di questa pericope di Colossesi, nella quale le azioni che altrove vengono attribuite a Dio qui vengono applicate a Cristo, inclusa la creazione del mondo (*Col* 1,16), il suo governo dell'ordine creato (*Col* 1,17) e molto probabilmente la sua preesistenza (*Col* 1,15.17)» (S. E. PORTER, *Pace, Riconciliazione*, in G. F. HAWTHORNE – D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 1127).

⁸² Senza escludere il riferimento alla consegna pasquale della pace (*Gv* 20,19), A. Ruperti osserva come «tutto il suo stile d'esistenza trasuda pace, dalla scelta della debolezza e non della potenza alle parabole, ai rapporti con i pubblicani, i lebbrosi, le prostitute, i peccatori, dal suo farsi vicino alle persone, alle sue parole liberanti, piene di speranza e di consolazione, alla decisione di non tornare indietro neppure davanti alla minaccia di una morte cruenta sempre più vicina» (A. RUPERTI, *Percorsi per una nuova teologia della pace*, in *Rivista di Teologia* XLIV (2003), p. 395).

⁸³ Cfr. *Ivi*, pp. 393-394.

⁸⁴ *Ivi*, p. 391.

mistero ultimo dell'unità di Dio come amore. Nella relazione Dio "non si perde", precisamente perché Dio "si trova" nella relazione»⁸⁵. La teologia dei primi secoli del cristianesimo è stata impegnata proprio a presentare con purezza la fede trinitaria nell'unico Dio, evitando le possibili degenerazioni del deposito originario⁸⁶.

La riflessione teologica, finalizzata a esprimere meglio la fede e a difenderla dalle eresie, si è occupata in primo luogo della persona di Cristo e, consequenzialmente, della unità della Trinità. Le due problematiche sono storicamente distinte: la disputa cristologica sulla sostanza del Figlio si sviluppò dalla seconda metà del III secolo e trova una definizione dogmatica nel I concilio di Nicea (325)⁸⁷, mentre la riflessione sulle persone divine si fece più vivace nel IV secolo, culminando nel I concilio di Costantinopoli (381), con l'affermazione della trinità delle persone e unità della sostanza⁸⁸; tuttavia il mistero di Cristo e quello della Trinità si illuminano reciprocamente ed è stata la stessa CTI a richiedere, nel 1982, che illustrandoli sia la teologia che la catechesi evitino ogni separazione di campo⁸⁹.

Una delle prime problematiche affrontate dalla comunità fu quella di riservare adorazione a Cristo senza negare l'unità di Dio. Emergeva infatti la tentazione del monoteismo assoluto, in cui la sovranità di Dio esclude la pari divinità di Cristo con il Padre. Si tratta del subordinazionismo, corrente teologica dal panorama complesso⁹⁰, che degenerò nell'eresia ariana. L'errore contestato ad Ario era la non

⁸⁵ CTI, *Dio Trinità* 42, cit., p. 182.

⁸⁶ Cfr. *Ivi*, 41, pp. 181-182.

⁸⁷ Riferendosi a Cristo, il Simbolo di Nicea adotta un precedente simbolo (di Cesarea) arricchendolo di alcune le formule cristologiche che attestano la consustanzialità al Padre: "Dio vero da Dio vero" (*theós alethinós ek theou aletinoú*), "generato non creato" (*gennethéntas ou poiethéntas*), "della medesima sostanza del padre" (*omoúsios tó patrí*): cfr. CONCILIO DI NICEA, *Simbolo niceno*, in *DH* 125.

⁸⁸ Si legge nel *Tomus Damasi*, che ratificò in Occidente la dottrina espressa dal Concilio: «Chi non avrà detto che ci sono tre vere persone, [quelle] del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, eguali, sempre viventi, che tengono insieme tutte le cose visibili e invisibili, che tutto giudicano, tutto vivificano, tutto creano, tutto salvano, è eretico» e «Questa dunque è la salvezza dei cristiani: che nella fede nella Trinità, cioè nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo, e battezzati in essa, senza dubbio crediamo che ad essa è propria una sola vera divinità e potenza, maestà e sostanza» (SINODO DI ROMA, *Tomus Damasi*, in *DH* 173. 177).

⁸⁹ Cfr. CTI, *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982) I, C, 2.1, in *EV* 8/425.

⁹⁰ Una teologia subordinazionista era già presente in autori quali Tertulliano e Giustino, in senso storico-salvifico, e Clemente Alessandrino e Origene in senso metafisico. Se tuttavia, escludendo l'apocatastasi origeniana, la loro dottrina del Logos rimase coerente col deposito della fede, il subordinazionismo «cadde in una crisi radicale allorché Ario sganciò semplicemente l'essenza del Lógos Cristo dal concetto monoteistico di Dio e lo mise totalmente in rapporto col concetto

eternità del Figlio e la sua inferiorità ontologica rispetto al Padre, come emerge da uno scritto polemico del vescovo Alessandro di Alessandria:

Ecco quindi le loro affermazioni, che hanno escogitato contro la Scrittura: “Non sempre Dio fu padre, ma ci fu un tempo in cui Dio non era padre. Non sempre è esistito il Logos di Dio, ma è stato creato dal nulla. Infatti colui che era Dio ha creato dal nulla quello che non esisteva: perciò c’è stato un tempo in cui quello non esisteva. Infatti il Figlio è creatura e fattura. Né è simile al Padre per sostanza; né è il vero e naturale Logos del Padre né è la sua vera Sapienza, ma è soltanto una delle cose fatte e create, e impropriamente è definito Logos e Sapienza, mentre anch’egli è stato creato dal vero e proprio Logos di Dio e dalla Sapienza che è in Dio, nella quale Dio ha fatto tutte le cose e anche quello”⁹¹.

Il subordinazionismo fa di Cristo l’apice di una serie di profeti inviati da Dio o anche un uomo adottato da Dio per mezzo dello Spirito (cristologia adozionistica). Gesù è così la più alta manifestazione del divino e il primogenito dei figli di Dio, ma non il Figlio Unigenito⁹². La conseguenza del subordinazionismo è l’impossibilità della piena mediazione cristologica della salvezza, in quanto Gesù non è pienamente Dio. Questa visione della fede, scrive B. Forte, «lacerata l’unità dell’amore eterno e la nostra unità con Dio in nome di una presunta purezza della divinità e dell’alterità di Dio»⁹³. L’antitesi al subordinazionismo è invece l’affermazione dell’unità essenziale di Cristo e Dio, tale da comprendere «non soltanto Cristo in modo divino ma anche Dio in modo cristiano»⁹⁴.

In maniera del tutto speculare rispetto al subordinazionismo emerge il modalismo, legato alla figure di Sabellio e Prassea. Stando a questi autori, le tre persone della Trinità sono in realtà manifestazioni diverse dell’unico Dio: egli si presenta inizialmente come creatore e legislatore (Padre), poi come redentore (Figlio), infine come datore della vita (Spirito). Il pensiero di Prassea, noto come patripassianesimo, è sintetizzato dall’avversario Tertulliano nella formulazione: «È il Padre ad esser nato ed è il Padre ad aver patito, lo stesso Dio Signore

cosmologico del mondo, così che ora Dio Padre e Dio Figlio si contrapponevano entitativamente come Dio e mondo» (H. KESSLER, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2010⁴, p. 123).

⁹¹ Cfr. ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *Lettera a tutti i vescovi*, in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo*, vol II: *Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII sec.*, Arnoldo Mondadori, Milano 1990, p. 85.

⁹² Cfr. J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1991², pp. 146.

⁹³ FORTE, *Trinità come storia*, cit., p. 112.

⁹⁴ MOLTMANN, *Trinità e Regno*, cit., 144.

onnipotente si sostiene che sia Gesù Cristo»⁹⁵. Anche questa visione sacrifica la storia della salvezza al quadro del monoteismo: il Figlio non è subordinato al Dio Unico, ma dissolto in lui⁹⁶. Si assiste dunque a un ulteriore ridimensionamento dell'amore divino, che è ridotto a «solitudine d'infinito egoismo»⁹⁷.

All'esigenza di una corretta enunciazione del mistero di Cristo seguì quella di un'altrettanto retta esposizione del mistero dell'unità e trinità di Dio⁹⁸. Nei primi secoli emersero due principali modelli teologici⁹⁹: l'unità personale (*Unus in Trinitate*) e l'unità assoluta (*Unum in Trinitate*). Nel primo caso, di spessore più biblico e storico salvifico, l'unità della Trinità è data dal Padre, che genera il Figlio ed emana lo Spirito, come spiega J. Zizioulas:

Per i padri greci l'unicità di Dio, il Dio Uno, così come il principio o causa ontologica della vita personale-trinitaria di Dio, non consistono nella sostanza unica di Dio ma nell'ipostasi, cioè nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la causa (*aitía*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito¹⁰⁰.

Questo modello ha trovato ampio sviluppo nella teologia orientale, ma è pressoché universalmente diffuso nei primi tre secoli¹⁰¹. Esso attinge direttamente al NT, in cui l'utilizzo del nome di Dio in senso assoluto è riferito al Padre. Una prima emblematica espressione in epoca patristica è la metafora proposta da Ireneo

⁹⁵ TERTULLIANO, *Contro Prassea*, II,1, in SCRITTORI CRISTIANI DELL'AFRICA ROMANA, vol. 3/2.b: *Tertulliano, Opere dottrinali*, edd. C. Moreschini – P. Podolak, Città Nuova, Roma 2010, p. 455.

⁹⁶ Cfr. MOLTSMANN, *Trinità e Regno*, cit., p. 147.

⁹⁷ FORTE, *Trinità come storia*, cit., p. 108.

⁹⁸ La delicatezza della questione è testimoniata proprio dai Padri. Con grande timore reverenziale Gregorio di Nazianzo afferma: «Non faccio in tempo a pensare l'unità ed ecco che sono circondato dai raggi dei Tre; non faccio in tempo a dividere i Tre ed ecco che sono riportato all'unità» (GREGORIO NAZIANZENO, *Discorso* 40, 41 in ID. *Omellerie sulla natività*, ed. C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1983, p. 147). Medesima preoccupazione esprime, sedici secoli più tardi, G. Greshake, il quale nel suo saggio *Il Dio unitrino* si chiede: «Come si può pensare l'unità e la pluralità in Dio e verbalizzarle, senza che l'una si ritrovi sotto la preponderanza dell'altra? Oppure ha ragione von Balthasar quando sostiene che ogni discorso sulla Trinità immanente non può essere espresso “che in due preposizioni *contrapposte* che non si lasciano sintetizzare in nessuna unità”?» (G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, Queriniana, Brescia 2008³, p. 73).

⁹⁹ Per i modelli di teologia trinitaria si è seguita l'esposizione di P. GAMBERINI, *Un Dio relazione*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 90-100.

¹⁰⁰ ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, cit., p. 39.

¹⁰¹ Cfr. J. P. LIEGGI, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne editrice, Roma 2016, p. 33.

di Lione, per il quale il Figlio e lo Spirito sono le mani del padre¹⁰². Nei vari simboli di fede, inoltre, l'espressione "crediamo in un solo Dio" è riferita al Padre onnipotente, mentre la natura divina del Figlio e dello Spirito sono espresse con altri termini, quale ad esempio il titolo di *Dominus*.

Più recente rispetto al modello dell'unità personale è quello dell'unità assoluta, che divenne preponderante in tutta la tradizione teologica latina: le tre persone costituiscono tra loro un'unica sostanza. La sua elaborazione si deve ad Agostino, e in particolare ai libri I-IV del *De Trinitate*. Il vescovo di Ippona enuncia in primo luogo l'unità e uguaglianza della Trinità¹⁰³, per poi spiegare che le teofanie dell'AT, avvenute tramite angeli¹⁰⁴, e le missioni del NT¹⁰⁵ non comportano alcuna inferiorità del Figlio e dello Spirito rispetto al Padre. L'argomentazione culmina nella celebre affermazione della inseparabilità delle opere della Trinità, secondo la quale l'unità dell'azione deriva dall'unità della sostanza¹⁰⁶.

I due modelli presentati non sono esenti da rischi¹⁰⁷, specie qualora gli strumenti linguistici adoperati vengano cristallizzati e assunti come definizione esauriente dell'essere divino. È così che l'unità personale può degenerare nel subordinazionismo e l'unità assoluta nel modalismo. Oltre a questi rischi, se ne presentano altri. In particolare partire dall'unità della sostanza ha portato la teologia, nel corso dei secoli, a enunciare due trattati separati su Dio: *de Deo uno*, riservato all'essenza di Dio e all'economia della salvezza, e *de Deo trino*, focalizzato sulle questioni della trinità immanente. L'altra tendenza che si è

¹⁰² Cfr. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* IV, 20, 1, vol. 2, ed. A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, p. 212.

¹⁰³ Cfr. AGOSTINO, *La Trinità* I, 4, 7, edd. G. Beschin – A. Trapè – M. F. Sciacca, in ID., *Opere*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1987², pp. 15-17.

¹⁰⁴ Cfr. *Ivi* III, 11, 22, pp. 123-124.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi* IV, 20, 27-29, pp. 169-174.

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi* IV, 21, 30, pp. 174-175. È qui che Agostino si serve dell'analogia psicologica: «E come quando nomino la mia memoria, la mia intelligenza e la mia volontà, i singoli vocaboli si riferiscono a cose distinte, ma tuttavia li pronuncio con il concorso di tutte e tre le facoltà insieme, non venendo detto nessuno dei tre vocaboli senza la cooperazione tra la mia memoria, la mia intelligenza e la mia volontà, così la Trinità inseparabilmente ha operato la voce del Padre, la carne del Figlio e la colomba dello Spirito Santo, sebbene queste tre singole cose si riferiscano alle singole persone. Questo esempio vale in qualche modo a far capire che i Tre, inseparabili tra loro, si mostrano separatamente attraverso le creature visibili, e che l'operazione dei Tre rimane inseparabile anche nelle singole cose che stanno ad indicare propriamente il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo» (*Ibidem*).

¹⁰⁷ Cfr. LIEGGI, *La sintassi trinitaria*, cit., pp. 38-39. 45-47.

storicamente verificata è quella di isolare la sostanza divina, rendendola una quarta persona della Trinità¹⁰⁸.

La teologia ha sviluppato nei secoli successivi ulteriori interpretazioni dell'unità della Trinità. Una di queste è il modello inter-personale, attribuito a Riccardo di San Vittore, il quale ritiene che per raggiungere la perfetta carità il numero delle persone divine sia necessariamente tre. Oltre a colui che ama, il *diligens*, e a colui che è amato, il *dilectus*, si richiede che i due prestino altrettanto amore a una terza persona, il *condilectus*. Questi si identificano evidentemente con il Padre, il Figlio e lo Spirito:

La perfezione della carità esige la Trinità delle Persone, senza di questa, infatti, la carità non può sussistere nella pienezza della sua totalità. In definitiva, quando è presente tutto ciò che è universalmente perfetto, non possono mancare né la carità assoluta né la vera Trinità. Non una pluralità generica, dunque, ma una vera Trinità si trova nella vera unità ed una vera unità nella vera Trinità¹⁰⁹.

In epoca contemporanea si è cercato di riqualificare l'unità della Trinità senza dipendere dalle maglie strette del linguaggio ontologico. Questo è successo anche per evitare equivoci, visto lo slittamento in senso individualistico dell'idea di soggetto e persona nell'epoca moderna¹¹⁰. J. Moltmann vede un possibile rimedio a questa tendenza in una visione sociale della persona, che implichi il concetto di unificazione: non un'unità statica, ma un'unificazione dinamica già implicata nella comunione delle persone. Scrive:

Il concetto della unità di Dio qui non potrà essere dunque situato nell'omogeneità dell'unica sostanza divina, come nemmeno nell'ipseità del soggetto assoluto, ma neppure in una delle tre persone della Trinità: dovrà essere percepito nella *pericorese* delle persone divine¹¹¹.

La conquista di quest'ultimo modello, detto pericoretico-comunionale e adottato da diversi autori¹¹², è la circolarità ermeneutica tra il concetto teologico di persona e quello antropologico: dal modo di pensare la Trinità, alla luce del sacrificio di

¹⁰⁸ Così, secondo il Concilio Lateranense IV, Gioacchino da Fiore legge la teologia di Pietro Lombardo (CONCILIO ECUMENICO LATERANENSE IV, *Capitolo 2*, cit., in *DH* 804)

¹⁰⁹ RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, III, 11, cit. in LIEGGI, *La sintassi trinitaria*, cit., p. 58.

¹¹⁰ Cfr. MOLTMANN, *Trinità e Regno*, cit., p. 152. Moltmann fa risalire questa evoluzione all'antropologia ignaziana e gesuita, con l'assioma *anima mea in manibus meis semper* (ivi, p. 160).

¹¹¹ *Ivi*, p. 165.

¹¹² Oltre a Moltmann, si segnalano anche L. Boff, K. Hemmerle, W. Kasper e G. Greshake (cfr. LIEGGI, *Sintassi trinitaria*, cit., pp. 63-65).

Cristo, deriva il modo di pensare l'uomo, e viceversa l'antropologia apre nuove vie alla teologia¹¹³.

Sono le caratteristiche delle persone trinitarie, infatti, a illuminare le relazioni umane, indirizzandole verso una realizzazione che trascende i limiti della creaturalità, come ricorda B. Forte:

Mentre la persona divina è unità (dell'amore essenziale), che si distingue (nelle relazioni d'amore) e si riunifica (nelle relazioni dell'amore essenziale), la persona umana è distinzione (individualità sussistente), che tende all'unità (attraverso le relazioni d'amore). Dio è unità che diviene eternamente se stessa nell'amore; l'uomo è solitudine che tende profondamente alla comunione. Ecco perché solo nella partecipazione alla vita trinitaria, resa possibile dalla missione del Figlio e dello Spirito, l'uomo può realizzare veramente se stesso e la famiglia umana¹¹⁴.

Anche la memoria della croce costituisce un paradigma di cammino autenticamente umano per il credente. Ruggieri attribuisce alla narrazione della Passione il compito di

costituirsi come prassi e comprensione dell'accoglienza dell'altro dentro l'amore trinitario. Si apre cioè uno spazio teorico e pratico di grande interesse. Il cristianesimo negli anni a venire deve essere misurato soprattutto non tanto dalla sua capacità di proselitismo e di imposizione di sé, quanto dalla sua capacità di imitazione del Dio crocifisso che, nella relazione con l'altro lontano da sé, manifesta tutta la sua verità più sconvolgente per l'uomo¹¹⁵.

La consapevolezza dell'ispirazione trinitaria della fede e della vita ha portato la CTI a ragionare su come alcuni fraintendimenti del monoteismo e della dottrina trinitaria abbiano indotto la comunità credente a stili di vita poco consoni al Vangelo e al rispetto dell'uomo, inclusi la violenza religiosa e un autoritarismo politico teologicamente legittimato. Di queste correlazioni e dei possibili emendamenti da proporre alla teologia si occupa il prossimo Capitolo, riprendendo l'intento della CTI, la quale afferma:

In quanto teologi cattolici, abbiamo poi cercato di illustrare, a partire dalla verità di Gesù Cristo, il rapporto fra rivelazione di Dio e umanesimo non violento. Lo abbiamo fatto attraverso la riesposizione di alcune implicazioni della dottrina particolarmente idonee ad illuminare la discussione odierna: sia per quanto riguarda l'autentica

¹¹³ Cfr. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit., p. 74.

¹¹⁴ FORTE, *Trinità come storia*, cit., p. 154.

¹¹⁵ G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, p. 202.

comprensione della confessione trinitaria del Dio unico, sia per quanto concerne l'apertura della rivelazione cristologica al riscatto del legame fra gli uomini¹¹⁶.

¹¹⁶ CTI, *Dio Trinità, Presentazione*, cit., pp. 158-159.

CAPITOLO II

Unus deus, una lex, unus rex

Unità di Dio e teologia politica

1. IL PROGRAMMA DEL DOCUMENTO DELLA CTI

In *Dio Trinità, unità degli uomini* il tema teologico della trinità e unità di Dio è collegato a un vivace dibattito, sviluppatosi negli ultimi decenni, sul nesso tra religione e violenza. I credenti, spiega la CTI, devono infatti prendere atto delle accuse mosse alla fede, e al monoteismo in particolare, di suscitare guerre o, più genericamente, di assumere atteggiamenti intolleranti nei confronti di chi ha un credo diverso¹. Il programma argomentativo della CTI consiste in una corretta esposizione del monoteismo cristiano, compreso in chiave trinitaria, che si confronti criticamente con tale istanza culturale. Tale programma è riassunto nei seguenti interrogativi:

1) In quale modo la teologia cattolica può confrontarsi criticamente con l'opinione culturale e politica che stabilisce un intrinseco rapporto fra monoteismo e violenza? 2) In quale modo la purezza religiosa della fede nell'unico Dio può essere riconosciuta come principio e fonte dell'amore fra gli uomini?²

La CTI non misconosce l'evidenza storica, passata e presente, delle numerose violenze e guerre perpetrate in nome della religione e della difesa della verità³. Tuttavia la sua indagine non è storica (ossia non si chiede se nel complesso le religioni abbiano fatto più bene o male all'umanità), ma teologica, in quanto la domanda di fondo è quale scarto sussista tra una teologia del potere e una teologia dell'amore⁴. In un primo momento la CTI prende semplicemente atto dell'intreccio

¹ Cfr. CTI, *Dio Trinità, Presentazione*, cit., p. 158.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, 7, pp. 163-164.

⁴ «Proprio per la radicalità della domanda teologica», scrive R. Mancini, «che è insieme desiderio e bisogno profondo universale, il soggetto umano rimane più vulnerabile alla tentazione di quell'impazienza che lo induce a forzare il mistero della propria vita e a costruire da solo la

sussistente tra fede in un solo Dio e violenza, mentre l'obiettivo finale è individuare e falsificare i nessi tra queste due realtà: la CTI ritiene infatti che vi sia un'eterogeneità di fondo della violenza tanto rispetto al senso religioso universale quanto alla rivelazione cristiana. Scrive:

Come s'introduce, nella fede in Dio, il seme della violenza? E come si perverte la benedizione del riconoscimento del Dio unico, nella maledizione che conduce sulla via della violenza "in nome di Dio"? La nostra riflessione intende essenzialmente offrire elementi di comprensione *della qualità cristiana del monoteismo*, in vista di una esplicita puntualizzazione del suo intrinseco rapporto con *il mistero dell'intimità trinitaria di Dio*, rivelato nell'incarnazione del Figlio di Dio fatto uomo⁵.

Ciò che agli occhi della fede risulta semplicemente insensato, ossia le guerre ed altri fenomeni violenti di matrice religiosa, trova invece una spiegazione logica agli occhi del pensiero contemporaneo, in particolare della filosofia politica. Si tratta di posizioni variegata, che spaziano «dal classico sfondo dell'ateismo cosiddetto umanistico, fino alle forme più recenti dell'agnosticismo religioso e del laicismo politico»⁶. Accade così che la pretesa di una verità obiettiva e universale sia additata come una «minaccia radicale per l'autonomia del soggetto e per l'apertura della libertà»⁷ (ateismo umanistico), o che si adotti una visione plurale del bene e del giusto, in controtendenza rispetto a sistemi di pensiero che, sostenendo l'unità dell'essere e del vero, risultano ostili e totalizzanti⁸ (agnosticismo religioso). Ancora, nelle moderne democrazie, un certo laicismo politico scruta l'appartenenza religiosa come «una minaccia per la pace sociale e il libero confronto culturale»⁹.

Questi modi di pensare sono riconducibili, secondo la CTI, a un fraintendimento del monoteismo, inteso come modello ideale della storia religiosa e politica occidentale. Si afferma infatti che

nel corso della storia, e della stessa modernità occidentale, quella configurazione della religione, che le filosofie e le scienze della cultura avevano poi convenuto di chiamare "monoteismo ebraico-cristiano" è stata utilizzata ideologicamente, nella prospettiva di un

risposta. Una risposta che dunque prende forma fidandosi del potere, non dell'amore. Potere di immaginare, di pensare, di costruire tradizioni, di risponderci da solo. E qui si vede che la fiducia nel potere come tale implica sempre, in radice, una grande, insuperata, solitudine» (R. MANCINI, *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia 2015, p. 67).

⁵ CTI, *Dio Trinità 7*, cit., p. 163.

⁶ *Ivi*, *Presentazione*, p. 158.

⁷ *Ivi*, 5, p. 162.

⁸ Cfr. *Ivi*, 4, pp. 161-162.

⁹ *Ivi*, 6, p. 163.

diretto parallelismo teologico-politico, per giustificare la forma monarchica del potere sovrano¹⁰.

È avvenuto dunque che il «fascino dell'Uno ha sedotto l'occidente»¹¹, generando forme di pensiero unico inadeguate ad esprimere la complessità e la varietà dell'universo religioso, oltre che ultimamente aliene dalla rivelazione cristiana. In tale prospettiva il monoteismo si configura come una verità forte e di origine politica, la quale implica la volontà di potenza e si afferma solo negando la libertà o eliminando l'alterità¹². Scrive ancora la CTI:

la pretesa di una verità obiettiva e universale, di riferimento per tutti, supposto che sia accessibile allo spirito umano, viene immediatamente associata ad una pretesa di possesso esclusivo da parte di un soggetto o gruppo umano. Essa porterebbe così alla giustificazione del dominio dell'uomo che ne rivendica il possesso sull'uomo che, secondo questa pretesa, ne è privo. In conseguenza di questa rappresentazione della verità, che la ritiene inseparabile dalla volontà di potenza, anche l'impegno per la sua ricerca, e la passione della sua testimonianza, sono viste a priori come matrici di conflitto e di violenza fra gli uomini¹³.

L'obiettivo della CTI è pertanto confrontare due visioni del monoteismo: una che trae origine dalla rivelazione biblica ed è in accordo con l'esperienza religiosa universale, e una di matrice filosofico-politica che scorge «una intrinseca consequenzialità fra monoteismo e violenza»¹⁴. La comparazione tra le diverse prospettive si svolge nei Capitoli 1-2 del Documento e si muove su due ambiti di studio. Il primo è filosofico e consiste in un confronto tra monoteismo e politeismo. Nel pensiero contemporaneo è emersa infatti una certa nostalgia dell'antica religiosità, a livello non culturale ma di visione del mondo: il politeismo si presenta infatti come una metafora di pluralismo e libertà, è ritenuto creativo e tollerante¹⁵, a

¹⁰ *Ivi*, 3, p. 161.

¹¹ Cfr. RUSSO, *La rivincita del politeismo*, cit., p. 461. Si sono visti nel Capitolo precedente gli sviluppi filosofici dell'henologia. Questa, tuttavia, sarebbe degenerata nel momento in cui dall'unità del divino si è passati a divinizzare l'autocoscienza secolarizzata dell'Occidente, ritenuta l'unico depositario di razionalità e civiltà autentica. Proprio a questa visione monistica si è attribuita «la principale responsabilità della disumanizzazione del nostro tempo» (*ivi*, p. 464).

¹² Cfr. CTI, *Dio Trinità* 10, cit., p. 165.

¹³ *Ivi*, 5, p. 162. L'uso del termine "a priori" conferma la consapevolezza, già diffusa da alcuni anni, che l'accusa ai monoteismi è di essere violenti non solo di fatto, ma già di principio, come ricorda l'editoriale del fascicolo monografico della rivista *Concilium* dedicato a *Monoteismo, divinità e unità riconsiderate*: M. C. BINGMER – E. BORGMAN – A. TORRES QUEIRUGA, "Non avrai altri dèi di fronte a me" (Dt 5,7). *L'unità di Dio in un mondo plurale*, in *Concilium* XLV (2009), pp. 645-648.

¹⁴ CTI, *Dio Trinità* 8, cit., p. 164.

¹⁵ Già a metà degli anni Novanta A. Russo sintetizzava le ragioni addotte da più parti per la superiorità del politeismo: a livello politico esso garantisce la democrazia, a livello antropologico e sociale tutela la complessità del reale, mentre sul piano etico le intemperanze e imperfezioni degli

dispetto di un monoteismo arcaico e intransigente¹⁶. Spostandosi dalla filosofia politica e della religione all'ontologia, la CTI nota come il monoteismo esprima il predominio dell'unità dell'essere e del vero, mentre il politeismo sia specchio della pluralità del bene e del giusto.

Il secondo campo di indagine riguarda l'ermeneutica dell'Antico Testamento, in particolare il rapporto tra la formazione del monoteismo biblico e le vicende belliche o altre forme di violenza che hanno coinvolto attivamente il popolo di Israele¹⁷. Nella complessità della storia biblica, infatti, è possibile porre l'accento sia sulla dimensione politica e violenta della religiosità ebraica, sia sulla portata liberatrice della fede in YHWH e sulla graduale comprensione dell'Alleanza in chiave universalistica. Il monoteismo dell'AT è successivamente letto secondo il Nuovo, adottando i criteri ermeneutici formulati dalla comunità cristiana¹⁸. Infine la CTI espone la comprensione, esplicitata nel Capitolo precedente del presente elaborato, della fede nell'unico Dio alla luce del sacrificio di Cristo e della rivelazione trinitaria¹⁹.

2. FEDE TRINITARIA E PENSIERO POLITICO

Nel corso della storia vi è stata una congiunzione tra fede cristiana, cultura occidentale e pensiero politico che, a detta della CTI, è stata particolarmente feconda, avendo generato il riconoscimento della universale dignità e uguaglianza umana²⁰. È degna di nota infatti l'opera che il cristianesimo ha svolto a favore della convivenza civile, contro ogni prevaricazione sui più deboli. Una solidarietà e promozione umana basata su principi etici e ancor più sull'imperativo della prossimità²¹, che scaturisce dall'opera redentrice del Figlio²². Inoltre questa fede, pur richiedendo un'adesione

dèi offrono una ragione sufficiente, non riconducibile alla responsabilità umana, del male del mondo, per spiegare il quale si farebbe finalmente a meno di faticose teodicee (Cfr. RUSSO, *La rivincita del politeismo*, cit., pp. 464-471).

¹⁶ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 6, cit., pp. 162-163.

¹⁷ Cfr. *Ivi*, 19-23, pp. 169-173.

¹⁸ Cfr. *Ivi*, 24-30, pp. 173-177.

¹⁹ Cfr. *Ivi*, 31-42, pp. 177-182.

²⁰ Cfr. *Ivi*, 13, p. 166. Non sembra casuale, sostiene ancora la CTI, che proprio la non comprensione del monoteismo «si accompagni a un contestuale indebolimento, nel costume occidentale stesso, del rispetto per la vita, dell'intimità della coscienza, della tutela dell'uguaglianza, della razionale passione per un impegno etico condiviso e per il rispetto dell'autentica coscienza religiosa» (*Ibidem*).

²¹ Cfr. *Ibidem*.

²² Cfr. *Ivi*, 12, p. 166.

integrale, non si comunica in maniera autoritaria ma, a imitazione del Figlio, trova la sua suprema forma di testimonianza nel martirio²³, dunque nell'assumere su di sé la violenza religiosa. Nonostante queste premesse la CTI constata che il cristianesimo è stato sovente indicato come «caso esemplare dell'inclinazione despótica del monoteismo»²⁴. Alla base di questa visione vi sarebbe una immagine unitaria del cosmo, il quale per essere governato necessita di una sola ferma volontà, quella di Dio, promulgata dal sovrano, come esprime l'assioma medievale *Unus deus, una lex, unus rex*²⁵, adottato anche dall'assolutismo francese nella versione *Une foi, une loi, un roi*²⁶.

Facilmente dunque, viene mossa al cristianesimo l'accusa di dispotismo. Le ragioni, secondo J. Moltmann, sono rintracciabili nella stessa teologia. Prima ancora di esaminare le contingenze storiche di connubio tra religione e potere, egli si chiede infatti se nel parlare di Dio abbia predominato il tentativo di definire e determinare la sua sovranità o sia lasciato sufficiente spazio alla predicazione e all'attesa del Regno:

In che modo si riferiscono l'una all'altro la Trinità di Dio e il Regno di Dio? La dottrina trinitaria è la esposizione adeguata della signoria unica di Dio o non è la storia del Regno di Dio?²⁷

Il rischio, infatti, è giustificare tramite il solo Dio (monoteismo) qualunque forma di governo assoluto (monarchia), dimenticando che, nell'economia della salvezza, all'adorazione riservata Dio corrisponde l'auto-donazione di Dio agli uomini, secondo una dinamica kenotica che difficilmente trova analogie nella vita dei sovrani terreni.

Nel tracciare una presentazione di alcune delle declinazioni politiche della fede cristiana, occorre sottolineare, con G. Greshake, che l'itinerario che congiunge l'ordine politico e il pensiero teologico può essere percorso in entrambe le direzioni²⁸: dato un sistema politico sussistente, si può cercarne la legittimazione in particolari

²³ Cfr. *Ivi*, 8, p. 164.

²⁴ *Ivi*, 11, p. 165.

²⁵ La frase è estrapolata da un testo più ampio di Alano di Lilla, il quale parlando dell'unità della Trinità che si riflette nella storia della salvezza, e citando *Ef* 4,4-6 sull'unità della fede della Chiesa, scrive: «est enim unus Deus, una fides, unum baptisma, una lex, unus rex, una ecclesia, una gratia, una gloria» (ALANUS DE INSULIS, *Summa de arte praedicatoria*, Caput XLIII: *Ad claustrales*, 111 in *PL* 210, p. 190).

²⁶ Il principio dell'unità confessionale del Regno è legato all'Editto di Fontainebleau (1685), con il quale Luigi XIV revocava la già limitata libertà religiosa concessa agli Ugonotti con l'Editto di Nantes (1598).

²⁷ MOLTSMANN, *Trinità e Regno*, cit., p. 204.

²⁸ Cfr. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit, pp. 535-541.

coordinate teologiche; viceversa, il pensiero teologico può illuminare la prassi riguardante la sfera pubblica.

2.1 TEOCRAZIA

Nei primi tre secoli il cristianesimo si è configurato come una religione leale ma al contempo come una voce critica nei confronti delle istituzioni politiche²⁹, come emerge dal rifiuto dei credenti di adorare l'imperatore o di svolgere il servizio militare. Il pagano Celso paragonava i molti dèi che obbediscono a Zeus ai vari satrapi e procuratori che governavano le province, sicché il potere imperiale, con la sua dislocazione amministrativa, era modellato sulla religione politeista³⁰. I cristiani, con il loro particolarismo, erano così additati come nemici del genere umano. A queste accuse i padri apologeti rispondevano presentando la propria fede come unica religione veramente razionale, capace di mantenere in piedi uno Stato: è l'universo stesso a presentare una struttura monarchica, con un solo Dio, un solo *Lógos*, un solo *kósmos*³¹.

Su argomentazioni di tal guisa la propaganda imperiale trovò un favorevole alleato nella teologia monarchiana, al tempo della svolta costantiniana. Non è un caso che tra gli assertori del subordinazionismo si trovi proprio il teologo di corte Eusebio di Cesarea, biografo di Costantino. Nel suo pensiero solo il Padre è Dio per se stesso, egli è il *Pantokrátor*, mentre l'imperatore, al pari del *Lógos*, è la sua immagine terrena³². Secondo il pensiero di Eusebio

[Dio] ha rapporti con le creature solo mediante il *Lógos*. Egli regna, come il monarca persiano nascosto nel suo palazzo. Il *Lógos* dipende da lui, è *déutheros theós, secundus deus* (già in Origene), come il fiume dipende dalla sua sorgente nascosta; egli è l'immagine del Padre; è l'ordinatore e il conservatore del creato. Mediante l'opera dell'economia, il *Lógos* incarnato crea un impero terreno come *eikón*, immagine dell'impero celeste³³.

Una versione politica del dogma trinitario fu proposta anche dai modalisti, i quali negavano la distinzione del Figlio dal Padre proprio in ossequio all'unicità della Signoria di Dio e, consequenzialmente, della monarchia³⁴.

²⁹ Cfr. A Diogneto V, in *I Padri apostolici*, ed. A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1976, pp. 356-357.

³⁰ Y. CONGAR, *Il monoteismo politico dell'antichità e il Dio-Trinità*, in *Concilium* XVII (1981), p. 396.

³¹ Cfr. MOLTMANN, *Trinità e Regno*, cit., 207.

³² Cfr. *Ivi*, pp. 208-209.

³³ CONGAR, *Il monoteismo politico*, cit., p. 398.

³⁴ Cfr. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, cit., p. 169.

In entrambi i casi alla base vi è una teologia della storia, che vedeva nell'impero la realizzazione del Regno di Dio, a partire dalla coincidenza dell'evento dell'incarnazione con l'ascesa al potere di Ottaviano: la *pax christi* è la *pax augustea*. Ancor più, con il cessare delle persecuzioni e i provvedimenti di Costantino e Teodosio, l'intera *oikouménè* era riunita sotto un solo vessillo³⁵.

Già nell'antichità diversi Padri della Chiesa furono critici rispetto a questo orientamento. Gli orientali, ad esempio, accettavano il cesaropapismo, ma con una riserva teologica: Chiesa e Impero erano tra loro legate al pari della natura divina e umana di Cristo, ossia, secondo il dogma calcedonese, unite ma non confuse: questa argomentazione serviva ad evitare la divinizzazione del regno terreno³⁶. Ancor più esplicita la critica di Agostino il quale, non vincolato al potere di Bisanzio e testimone oculare del declino di Roma, smaschera la caducità della *pax augustea*, affermando che l'unica vera pace è quella della *civitas dei*³⁷. La denuncia di questi Padri è chiara: ogni ideologia unitaria del potere, che giustifica la monarchia con la sovranità di Dio, manca di riserva escatologica. Sia il monoteismo puro, infatti, che la dottrina trinitaria, erano stati strappati dall'orizzonte mistico e consegnati a un programma etico-politico puramente intramondano³⁸.

I tentativi di fondare teologicamente il potere politico sono proseguiti nel corso dei secoli. Basti guardare all'Europa medievale, in cui le dispute tra papato e impero miravano a definire chi fosse il rappresentante visibile dell'unità invisibile di Dio³⁹, o alla ricerca moderna di un principio primo del potere, non più celeste, ma ugualmente assoluto: si pensi all'esaltazione dell'individuo e della collettività che sono alla base, rispettivamente, del liberalismo anglosassone (T. Hobbes, J. Locke) e alle forme di alienazione del singolo alla volontà generale, in vario modo presentate di J. J. Rousseau, G. W. F. Hegel, K. Marx⁴⁰.

La degenerazione dei sistemi religiosi o filosofici, che sono stati asserviti al potere, è stata presa in considerazione anche dalla CTI, la quale spiega che, pur non facendo ricorso a Dio quale modello del sovrano assoluto, sono stati i dittatori, la collettività o

³⁵ CONGAR, *Il monoteismo politico*, cit., pp. 397-398.

³⁶ *Ivi*, p. 401.

³⁷ Scrive: «La città terrena non sarà eterna perché quando sarà condannata all'estremo supplizio non sarà più una città. Ha però in questo mondo il suo ideale, della cui partecipazione trae diletto nella misura che se ne può trarre da questi ideali. E poiché è un ideale che non elimina difficoltà a coloro che lo perseguono, questa città è spesso in sé dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono apportatrici di morte e certamente di effimera durata» (AGOSTINO, *La città di Dio* XV, 4, edd. D. Gentili – A. Trapè, in ID., *Opere*, vol. V/2, p. 383).

³⁸ Cfr. G. RUGGIERI, *Dio e potere: funzionalità politica del monoteismo?*, in *Concilium* XX (1985), pp. 41-42.

³⁹ Cfr. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit., p. 537.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, pp. 545-550.

il profitto ad essere elevati a «controfigure narcisistiche del “Dio perverso”»⁴¹, generando una forma di idolatria distruttiva:

In effetti, anche se ci si convince che non esiste un Dio davanti al quale *tutti* gli uomini sono *uguali*, nondimeno l’orizzonte del pensiero di Dio è così fondamentale per la coscienza umana, che esso, “svuotato” del suo legittimo occupante, rimane a disposizione del delirio di onnipotenza dell’uomo. Qualcuno, o addirittura qualcosa (la razza, la nazione, la fazione, il partito, la tradizione, il progresso, il denaro, il corpo, il godimento) finisce per prendere il posto lasciato vuoto da Dio⁴².

Proprio l’epoca dei totalitarismi ha offerto l’occasione per un dibattito sul rapporto tra teologia e politica. Risale agli anni Venti del Novecento il confronto in Germania tra il teologo E. Peterson (1890-1960) e il filosofo del diritto C. Schmitt (1888-1985). Il primo, cresciuto nella confessione evangelica e successivamente convertitosi al cattolicesimo, era un esponente della resistenza al nazionalsocialismo, di cui invece il secondo era una personalità intellettuale di rilievo.

Nel suo saggio *Il monoteismo come problema politico* (pubblicato nel 1935 ma che raccoglie scritti precedenti) Peterson esamina il concorso tra teologia e politica dei primi secoli del cristianesimo, in particolare tra arianesimo e monarchia. La sua tesi è che la dottrina del monoteismo fosse un’esigenza politica dell’impero, mentre l’ortodossia trinitaria, codificata nel IV secolo, costituisse una novità che rompe questo malsano connubio. Schmitt, dal canto suo, si occupa delle influenze della teologia sul diritto in età moderna: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello stato – afferma – sono concetti teologici secolarizzati»⁴³. Così il Dio onnipotente è stato sostituito dal legislatore onnipotente, la legge di natura dallo stato di diritto, al concetto di miracolo è subentrato lo stato di eccezione e così via⁴⁴. La differenza di pensiero tra i due risiede nell’automatismo del legame tra teologia e politica. Per Schmitt, infatti, si può dimostrare che

la situazione politico-storica della monarchia ha sempre corrisposto alla generale coscienza degli uomini dell’Europa occidentale nelle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici⁴⁵.

Contro questo assioma, che priva la teologia del suo rimando al mistero e della capacità di essere voce critica rispetto alla società, Peterson presenta il suddetto caso del dogma trinitario, che infrange la teologia politica intesa come sforzo di

⁴¹ CTI, *Dio Trinità* 14, cit., p. 167.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 68-69.

addomesticare l'annuncio cristiano per fini contingenti e ripristina la differenza tra Creatore e creatura⁴⁶. Rifacendosi al pensiero di Gregorio di Nazianzo egli afferma

I cristiani, invece, si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di un'unica persona nella divinità, perché questa porta in sé il germe del conflitto, ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana⁴⁷.

2.2 TEOLOGIA E POTERE

Accanto alla possibilità che la sovranità si serva della teologia, vi è anche quella che la teologia presti servizio alla politica. Un auspicio condiviso dalla CTI, la quale offre per ogni forma di carità cristiana, inclusa quella politica, un fondamento dogmatico. In primo luogo vi è il mistero dell'incarnazione, per il quale nel corpo di Cristo sono definitivamente vincolati l'amore di Dio e l'amore del prossimo:

L'originale e inedita congiunzione dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, ancorata metafisicamente, appunto, e non retoricamente, nel dogma dell'incarnazione del Figlio di Dio per il riscatto e la riconciliazione degli uomini, è sempre stata – e rimane – una pietra angolare della teologia cristiana⁴⁸.

A livello cristologico è anche la generazione del Figlio, intesa come sintesi di alterità e prossimità, a illuminare le relazioni umane:

Nella costituzione dell'umano, la nascita s'illumina del mistero della generazione del Figlio. Di fronte all'illusione antica e moderna dell'uomo che "si fa da sé", una teologia della creazione dell'uomo che si applicasse con nuova determinazione all'illuminazione di questo legame dell'essere-umano con l'essere-figlio (ultimamente, con il Figlio-in-Dio) restituirebbe alto profilo anche alla differenza sessuale dell'uomo e della donna, e alla componente relazionale della maturazione personale⁴⁹.

Vi è infine il dogma trinitario, che letto in chiave relazionale e comunionale, offre all'uomo la possibilità di una corretta integrazione tra individuo e socialità:

⁴⁶ Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983, p. 72. Il guadagno di Peterson, spiega G. Ruggieri nell'editoriale all'opera, non riguarda la dottrina ma il modo in cui essa viene accolta e proclamata: «nessuna teologia trinitaria per se stessa può essere equiparata al toccasana contro le manipolazioni della falsa coscienza, giacché un'autentica teologia trinitaria si esprime solo nell'adorazione, solo nella confessione, solo in un superamento dei nostri concetti, sia pure "altissimi", giacché la presenza incombe su di essi, ma essi non racchiudono la presenza divina (...). Non è quindi il dogma in quanto tale, ma la confessione e il martirio, la testimonianza nella storia della forza del regno, che costituiscono la vera alternativa all'ideologia religiosa» (G. RUGGIERI, *Editoriale*, in *Ivi*, p. 23).

⁴⁷ *Ivi*, p. 70 (il testo del Nazianzeno cui fa riferimento è *Discorsi teologici III*, 2).

⁴⁸ CTI, *Dio Trinità* 12, cit., p. 166.

⁴⁹ *Ivi*, 86, p. 206.

L'odierna ricerca di una coerente composizione umanistica del "singolare" e del "comune", quando procede dal presupposto di un'assolutizzazione del "sé" individuale, appare giustamente in difficoltà a produrre l'integrazione cercata. Il mistero rivelato dell'origine divina, che culmina nell'unità trinitaria di Dio, sostiene l'apertura dell'umanesimo all'intrinseca correlazione fra l'elemento positivo del sé e l'elemento positivo dell'altro, che concorrono inseparabilmente alla costituzione dell'umano personale⁵⁰.

Questi aspetti del dogma sono stati recentemente recepiti da diversi autori, al fine di proporre una visione trinitaria della società, in sintonia col Vangelo e avulsa da degenerazioni despotiche del monoteismo.

G. Greshake propone come ispiratori della convivenza sociale i valori della comunione e della verità⁵¹. Occorre ricercare, in primo luogo, una medesima origine di individualità e socialità, sul modello della Trinità. Come nella Trinità, infatti, l'essere-persona è definito dall'essere-relazione, così l'autonomia individuale e la comunanza sociale non sono realtà eterogenee e contrastanti, bensì reciprocamente dipendenti: «l'io – scrive – diviene soggetto nel mondo sociale, mentre il mondo sociale si fa nello stare insieme e gli uni per gli altri dei singoli soggetti»⁵². Tuttavia, ricorda Greshake, sovente nella storia i tentativi di conciliare la libertà dell'individuo con strutture collettive ispirate alla solidarietà universale sono tragicamente falliti. La causa di questi fallimenti non è semplicemente da attribuire a prassi storiche discordanti dai principi enunciati, in quanto è la stessa questione antropologica sottesa alla ricerca della comunione ad essere aporetica: «l'uomo è orientato a trovare la sua integrità nella comunione con altri, eppure nessuna istanza umana è in grado di costruire una tale comunione, e nessuna comunità umana può, qualora venga costituita e realizzata, mediare e garantire l'integrità del singolo»⁵³. Dove rintracciare pertanto quella condivisione piena di vita, che l'uomo desidera senza raggiungere? La risposta è teologica, più precisamente protologica ed escatologica: l'unità è nel principio e nelle cose ultime, ossia prima e dopo l'uomo, nel suo essere da Dio e ritornare a Dio.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit., in part. il capitolo *Società e Trinità*, pp. 533-571. Greshake preferisce parlare di ispirazione per una scelta metodologica. Egli ritiene infatti inappropriato porre in maniera immediata il legame tra pensiero religioso e ordine politico: «il rapporto tra fede e società, tra teologia e politica non può essere di natura diretta (sia che – come avveniva nell'antichità – un dato ordinamento sociale si elabori un'adeguata legittimazione religiosa, sia che – come succede al presente – tragga da affermazioni di fede preesistenti delle conseguenze politiche dirette)» (*Ivi*, p. 539).

⁵² *Ivi*, p. 551.

⁵³ *Ivi*, p. 554.

Accanto alla comunione, fondamento della coesione sociale è la verità. Il declino delle metafisiche e il crollo delle ideologie hanno inaugurato l'epoca della verità debole, di natura procedurale e consensuale. In questo orizzonte la mente del singolo e quella delle collettività non finiscono necessariamente in contrasto e mantengono la propria identità nella diversità, se il pluralismo delle idee non scade in un livellante pensiero unico. Per affermar ciò Greshake si serve delle teorie sulla comunicazione del filosofo tedesco K.-O. Apel: anche nell'accesso personale del singolo alla verità, l'Io premesso rimane un Io socializzato, che può riconoscere la verità solo nella misura in cui si comprende e relaziona con altri⁵⁴. Tuttavia anche la teoria di Apel è limitata e incompleta, in quanto risolve a livello intramondano l'orizzonte comunicativo e linguistico. Siamo invece inseriti in un orizzonte più ampio, che è quello della *communio sanctorum*, in quanto il nostro agire comunicativo di credenti deve tener conto delle promesse escatologiche di Dio, di cui fanno già esperienza i defunti che sono nella gloria di Dio. Per fondare una prassi comunicativa soddisfacente occorre assumere il postulato di un Dio che prometta una comunione piena e ne offra già oggi una possibile anticipazione. Così Greshake illustra il suo postulato:

[Dio] “deve” poi naturalmente essere un Dio che non è un “Dio solitario”, supremo legislatore e garante dell'ordine mondiale, bensì un Dio che è a sua volta comunità di comunicazione che come tale fonda la comunicazione umana nelle sue anticipazioni, promettendone anche il compimento. Il contenuto del postulato non “può” poi suonare “immortalità dell'anima” (e dunque promessa solo per l'individuo), ma “deve” (nel linguaggio della tradizione cristiana) suonare “*communio sanctorum*” (comunione piena)⁵⁵.

Altra proposta di revisione teologica dei rapporti sociali e politici è quella avanzata da J. Moltmann di una dottrina trinitaria della libertà, basata su una dottrina trinitaria del regno⁵⁶. Egli si ispira alla teologia di Gioacchino da Fiore, il quale divide il mondo in tre età, connotate ciascuna dalla signoria di una delle persone della Trinità. Al termine di queste tre età si instaurerà l'escatologico regno della gloria⁵⁷. Quelle che per Gioacchino sono età del mondo, per Moltmann sono fasi che accompagnano la rivelazione di Dio e si ripropongono in ogni esperienza di salvezza,

⁵⁴ L'opera di Apel a cui fa riferimento Greshake è la raccolta di saggi *Trasformazioni della filosofia* (1973).

⁵⁵ *Ivi*, p. 562.

⁵⁶ Cfr. MOLTSMANN, *Trinità e Regno*, cit., in part. il capitolo *Il regno della libertà*, pp. 204-236.

⁵⁷ Servendosi anche degli studi più recenti, Moltmann svincola Gioacchino da Fiore dalle accuse – di modalismo e di aver ispirato messianismi politici – che per secoli l'avevano annoverato tra gli eretici (cfr. *Ivi*, pp. 219-221).

ossia «degli stadi e dei trapassi sempre presenti nella storia del Regno»⁵⁸. Il regno del Padre è il tempo della provvidenza e pazienza di Dio: egli non solo mantiene in vita le sue creature, ma le prepara ad essere ciò che diventeranno nella gloria. Il regno del Figlio consiste nella signoria liberatrice del Crocifisso e nella conseguente fratellanza umana. Il regno dello Spirito consiste nell'immediatezza del rapporto con Dio, che inabita l'anima umana. Contro il sospetto di modalismo Moltmann precisa che questi tre regni sono tra di loro intrecciati nell'unico progetto del Regno:

[Il Figlio] porta a compimento la pazienza del Padre e introduce gli uomini nella gloriosa libertà dei figli di Dio conformandoli e unendoli a sé. Anticipa in tal modo il regno dello Spirito. Se la creazione è aperta al futuro del regno della gloria, l'uomo è creato come immagine di Dio per conseguire la figliolanza divina⁵⁹.

Dalla dottrina trinitaria del regno deriva la dottrina trinitaria della libertà: a ogni fase del regno corrisponde una dimensione della libertà umana, in senso progressivo. Il Padre dona la libertà dei servi, in quanto la chiamata all'alleanza consente agli uomini di dipendere solo da Dio e non più dagli idoli. Cristo dona la libertà dei figli, coloro che hanno libero accesso al Padre e vivono in comunione. Lo Spirito dona la libertà degli amici, coloro che possono rivolgersi a Dio senza senso di sottomissione e nella fiducia di essere pienamente esauditi. L'esplicitazione delle esperienze di libertà offerte agli uomini conduce a una rinnovata immagine di Dio stesso e del suo potere. Rimanendo nella prospettiva del monoteismo assoluto, l'unica forma possibile di libertà sarebbe quella dell'isolamento e della separazione: per corrispondere a Dio l'uomo dovrebbe alienarsi da se stesso, scindere anima e corpo, vivere nella continua angoscia religiosa⁶⁰. In prospettiva trinitaria, invece, la pazienza di Dio fa spazio agli uomini, gli dona l'opportunità di uscire dalle proprie schiavitù; l'appello alla libertà umana avviene nella compassione e nella sofferenza vicaria della croce; lo spirito, infine, attesta che Dio «non vuole in eterno l'umiltà dei servi né la riconoscenza dei figli. Egli vuole l'ardimento e la fiducia degli amici che partecipano alla sua signoria»⁶¹.

⁵⁸ *Ivi*, p. 224.

⁵⁹ *Ivi*, p. 225.

⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 231.

⁶¹ *Ivi*, p. 235.

3. MONOTEISMO E POLITEISMO: IL PENSIERO DI J. ASSMANN

La cultura contemporanea ha scoperto una forte affinità, secondo la CTI, con lo spirito del politeismo, inteso come visione del mondo democratica e plurale. Questo rinnovato interesse è da ascrivere alla crisi del monoteismo, che figura invece come sistema chiuso e intransigente⁶².

Il Documento *Dio Trinità, unità degli uomini* reagisce criticamente a questa provocazione, pur non precisando in maniera esplicita i propri interlocutori. Al tema della violenza religiosa potrebbe facilmente essere associato il nome di R. Girard (1923-2015), l'antropologo francese che nel celebre *La violenza e il sacro* (originale francese del 1972) presentò la nascita del sacro come mimesi della violenza⁶³. Al cuore della riflessione di Girard vi è il tema del sacrificio, mezzo con cui gli uomini circoscrivono e addomesticano la violenza. Secondo lui è la violenza insita nel cuore umano a configurarsi come esperienza religiosa. La sua teoria risulta speculare a quella affrontata dalla CTI, secondo cui la religione, affermando una verità e promulgando una legge, genera violenza. Difficilmente dunque Girard rientra tra gli interlocutori privilegiati della CTI.

Le tesi esposte in *Dio Trinità, unità degli uomini* (bontà del politeismo e delle verità deboli, natura politica del monoteismo ebraico-cristiano, matrice violenta del linguaggio religioso) sono piuttosto rintracciabili nella produzione di J. Assmann, egiptologo e pensatore tedesco (1938) che ha ripetutamente analizzato il rapporto della fede veterotestamentaria con la violenza politica e proposto un modello, di matrice illuminista, di comunicazione religiosa tollerante e liberale⁶⁴. È pertanto possibile istituire dei paralleli tra le argomentazioni della CTI e le posizioni assunte da Assmann, con riferimento particolare alla sua opera *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*⁶⁵.

⁶² Cfr. CTI, *Dio Trinità* 4, cit., pp. 161-162.

⁶³ Per un'attenta esposizione del percorso intellettuale di Girard si veda C. TUGNOLI, *Dal mito ai Vangeli*. EMP, Padova 2011. Più agile ma ugualmente valido l'articolo G. FORNARI, *Teoria sacrificale e teoria mediatrice del sacro: un confronto con Renè Girard*, in *Credere Oggi* XXV (2015), pp. 19-39.

⁶⁴ Il collegamento con Assmann è messo in evidenza da P. GRASSI, *Le religioni fonte di pace o di conflitto?*, in *Credere Oggi* XXXV (2015), pp. 7-18.

⁶⁵ J. ASSMANN, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino, Bologna 2007 (originale tedesco del 2006). L'opera riprende e chiarifica i precedenti *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000 (originale inglese del 1997) e *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011 (originale tedesco del 2003) oltre a numerosi articoli. Alcune delle tesi di Assmann sono ripresentate e parzialmente ampliate nel successivo *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Verlag der Weltreligion, Berlin 2010.

Occorre precisare che sia *Dio Trinità, unità degli uomini* che *Non avrai altro Dio* propongono un'operazione catartica nei confronti della religione, ossia intendono svincolarla dalla violenza per coglierne l'autentica essenza. Per la CTI commettere delle crudeltà in nome di Dio è la «massima corruzione della religione»⁶⁶, mentre Assmann dichiara «funesto e insensato»⁶⁷ il nesso tra religione e violenza. Entrambi esprimono infatti sconcerto per il riaccendersi, nella forma del terrorismo fondamentalista, delle guerre di religione. Questo fenomeno spinge Assmann ad esordire con una nuova definizione di religione: non più oppio, ma «dinamite dei popoli»⁶⁸. Analogamente la CTI evidenzia la problematicità della genuina ispirazione religiosa dei fondamentalismi⁶⁹. Il processo di decostruzione del rapporto religione-violenza conduce però a esiti differenti. Per la CTI il parametro di riferimento è la rivelazione cristiana, culminata nella morte di Cristo, il quale assume sul proprio corpo l'inimicizia tra gli uomini⁷⁰, mentre per Assmann il riferimento è lo spirito del politeismo antico, recuperato dalla proposta illuminista di una religione universale valida per tutti gli uomini, che non può essere fissata in un sistema di proposizioni vincolanti⁷¹.

3.1 TRADUCIBILITÀ DEL POLITEISMO E DISTINZIONE MOSAICA

Un primo confronto che si può istituire tra le tesi della CTI e quelle di J. Assmann riguarda le modalità con cui politeismo e monoteismo esprimono la propria visione religiosa e il concetto di verità che adottano. La domanda a cui entrambi cercano di rispondere è se in ambito religioso si possa ammettere una verità forte o ci si debba limitare a una verità debole⁷².

Per affrontare questo quesito la CTI assume come presupposto la creaturalità dell'uomo e la conseguente limitatezza del linguaggio teologico. Quest'ultima è dovuta alla sproporzione tra piano misterico e piano culturale: la singolarità storica e profondità spirituale dell'evento Cristo non è riducibile ad alcun sistema linguistico,

⁶⁶ CTI, *Dio Trinità, Presentazione*, cit., p. 158.

⁶⁷ Cfr. ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 23. La vasta discussione scaturita dall'opera di Assmann, che ha coinvolto teologi e biblisti di rilievo, testimonia la non banalità delle sue tesi. Per E. Zenger esse costituiscono una «interpellazione radicale alla Bibbia e ad una teologia che si legittimi definitivamente» e, in definitiva, una «salutare provocazione» (E. ZENGER, *Il Mosè egizio di Assmann. Qual è il prezzo del monoteismo?*, in *Humanitas* LXXVII (2002), pp. 576).

⁶⁸ ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 7.

⁶⁹ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 10, cit., p. 165.

⁷⁰ Cfr. *Ivi*, 38, pp. 180-181.

⁷¹ Cfr. ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 129.

⁷² Cfr. CTI, *Dio Trinità* 6, cit., pp. 162-163; ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., pp. 122-124.

antropologico, etico, con cui la fede venga trasmessa e comunicata⁷³. Vi è infatti uno scarto tra l'indicibile verità assoluta, il *Deus absconditus*, e la verità manifestata agli uomini, il *Deus revelatus*. L'umana teologia deve tenere presente questa distinzione e non assumere la verità come un concetto astratto, che non tolleri alcuna zona d'ombra⁷⁴. L'auto-limitazione del Dio rivelato, tuttavia, non è solo un ostacolo, ma anche una via alla conoscenza di Dio: la sua condiscendenza, ossia il suo esprimersi in gesti e parole umane, ha consentito la genesi dei testi sacri ed ha preparato la via al mistero dell'Incarnazione⁷⁵.

Accanto al limite creaturale vi è un solco più profondo tra l'uomo e Dio, ossia il peccato. La caduta di Adamo consiste infatti nell'orgoglio⁷⁶ che contamina così la possibilità di dialogare con Dio, nonché di parlare di lui. Commentando il testo di *Gen 3*, Agostino fa emergere nitidamente lo stato di menzogna in cui si ritrovarono l'uomo e la donna

Ecco perché la Scrittura dice che si nascosero presso l'albero, ch'era in mezzo al paradiso, cioè si nascosero presso se stessi ch'erano stati posti al centro delle cose, al di sotto di Dio e al di sopra degli esseri materiali. Si nascosero dunque presso di se stessi rimanendo turbati da funesti errori avendo abbandonato la luce della verità, luce che essi non erano. L'anima umana infatti può essere partecipe della verità ma la verità autentica in persona è Dio immutabile ch'è al di sopra dell'anima⁷⁷.

L'inganno sul proprio conto e su Dio fa insorge così nell'uomo il delirio di onnipotenza⁷⁸ e si presenta lo stile relazionale dell'arroganza e della cupidigia⁷⁹.

⁷³ Cfr. CTI, *Dio Trinità 27*, cit., pp. 174-175.

⁷⁴ Cfr. RUSSO, *La rivincita del politeismo*, cit., pp. 475-476. La tradizione, interrogandosi sul rapporto tra verità eterne e linguaggio umano, ha evitato i due estremi del dogmatismo e del relativismo. Una testimonianza giunge da Gregorio di Nazianzo, il quale, pur collocandosi nel ramo della teologia apofatica, ribalta l'affermazione platonica "comprendere Dio è difficile, ma parlare di lui è addirittura impossibile" in "parlare di Dio è impossibile e comprenderlo è ancora più impossibile" come a dire che l'ascesa del pensiero umano a Dio è sì ardua e piena di trappole, ma non definitivamente impraticabile (Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 28*, 4, in *I cinque grandi discorsi teologici*, ed. C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1996, p. 61).

⁷⁵ Il principio è enunciato da *Dei Verbum*, 13: «Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo» (EV 1/894).

⁷⁶ L'arroganza dell'uomo è una delle note caratterizzanti il peccato originale, che è qualificato dal Concilio di Trento come peccato di "prevaricazione" e "disobbedienza" (cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decreto sul peccato originale*, 1-2, in *DH 1511-1512*).

⁷⁷ AGOSTINO, *La Genesi difesa contro i manichei*, II,16.24, ed. L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1988, p. 153.

⁷⁸ La filosofa M. Zambrano ha presentato il versante ambiguo e violento della religione proprio come conseguenza di una malsana gelosia umana nei confronti delle sue proiezioni del divino. Sintetizzandone le argomentazioni, espresse ne *L'uomo e il divino* (1953), R. Mancini scrive: «L'invidia sorge come un sentimento di vuoto, di inconsistenza del proprio essere e spinge a

Di fronte alla distinzione creaturale e alla separazione del peccato, la Rivelazione offre non solo la possibilità di fare teologia, ma anche le modalità. Una delle figure chiave del ristabilimento del rapporto dell'uomo con Dio e con la verità è Mosè, il quale è, a detta di R. Repole, la terza possibilità tra Prometeo, simbolo della modernità e del pensiero forte, e Narciso, simbolo della postmodernità e del pensiero debole. Mosè è infatti una figura del pensiero umile, è colui che si accosta al fuoco della verità non «con la protervia di chi vuole possederlo, come Prometeo, bensì con l'umiltà di chi riconosce di essere alle prese col mistero dell'essere e della vita, mai governabile e catturabile, e di fronte a cui non si può se non, in ottemperanza all'invito di Dio, togliersi i calzari»⁸⁰.

Passando al NT, ogni percorso teologico dovrà essere commisurato, secondo la CTI, con la stoltezza e l'umiltà della croce, che costituisce per la teologia una decisiva svolta linguistica. L'annuncio che i cristiani hanno fatto della morte del Messia croce segna infatti il passaggio definitivo, nella storia dell'umanità, da un linguaggio pregno di amore per la potenza a uno modellato sulla potenza dell'amore⁸¹.

Assmann sceglie come criterio per qualificare il linguaggio religioso la traducibilità, fattore che discrimina il politeismo e le verità deboli da monoteismo e verità forti. La traducibilità è *in primis* un fenomeno storico per il quale il politeismo, che deve la sua origine a culti cosmici, può venerare con diversi nomi le medesime divinità. La religione costituiva così per i popoli antichi un terreno di incontro e scambio culturale. Scrive:

La più elevata opera civilizzatrice delle religioni politeiste consistette nel classificare per forma, nome e funzione le forze alle quali l'uomo si credeva soggetto. Grazie a questo sistema le divinità di un gruppo potevano essere paragonate a quelle di un altro, anzi potevano essere "tradotte" le une nelle altre. E ciò rese a sua volta possibili patti internazionali basati sul reciproco riconoscimento dei rispettivi dèi sui quali si giurava. Fintantoché l'altro credeva negli dèi, gli si poteva prestar fiducia⁸².

desiderare l'identità di chi è altro da noi. La grande invidia umana è quella che nasce dal senso di non essere Dio e che si sviluppa con la volontà di diventarlo prendendone il posto. Se si lascia guidare da questo sentimento oscuro, l'essere umano esiste delirando, poiché *de-lirare* significa oltrepassare la *lira*, cioè il solco che fa da segno, il confine della via autenticamente nostra per inseguire la condizione di vita di qualcun altro» (MANCINI, *La nonviolenza della fede*, cit., pp. 81-82).

⁷⁹ La CTI chiama questo stile "amore della potenza": cfr. CTI, *Dio Trinità 29*, cit., pp. 176-177.

⁸⁰ R. REPOLE, *Il pensiero umile in ascolto della rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007, p. 18.

⁸¹ Cfr. CTI, *Dio Trinità 29*, cit., pp. 176-177.

⁸² ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 9.

Il paradigma della traducibilità viene meno, a detta di Assmann, con il sorgere dei monoteismi⁸³. L'uniformità religiosa costituisce un fattore aggregante, mentre la diversità religiosa genera estraneità, incomunicabilità e inimicizia. L'altro, infatti, è presentato come nemico di Dio. Questo nuovo modo di considerare il divino è basato su un concetto forte di verità, verità rivelata, la quale per essere comunicata non richiede traduzione di linguaggio ma conversione dal vero al falso. Assmann presenta in questi termini il modello monoteista:

Le nuove religioni rivelate posero fine a tale sistema [della traducibilità], rappresentando se stesse come portatrici di una verità che pone automaticamente tutto il resto in una relazione di non verità. A questo punto non c'è più traduzione, ma soltanto conversione, da ottenere con la violenza, come nell'Islam, oppure con la comunicazione, come nel cristianesimo, o ancora, come nell'ebraismo, con la venuta definitiva del Messia. Posso tradurre ciò che è estraneo in ciò che mi è proprio, ma non posso tradurre il falso nel vero⁸⁴.

Questa distinzione tra il vero e il falso, introdotta dalla religione, è chiamata «distinzione mosaica»⁸⁵. Per tematizzare la novità introdotta dal monoteismo, Assmann fa affidamento al pensiero di M. Mendelssohn, illuminista ebreo (1729-1786), il quale formulò la differenza tra verità storiche e verità eterne⁸⁶: le prime possono essere codificate per iscritto, appartengono alla politica e a situazioni storiche transitorie, mentre le seconde riguardano il patrimonio universale e sovrastorico dell'umanità. Stando a questa catalogazione, l'ebraismo presenta solo

⁸³ Gli studi biblici recepiscono il tema della traducibilità, non come peculiarità del politeismo in opposizione al monoteismo, ma come una delle vie di transizione dai molti dèi all'unico Dio. Nel caso della traducibilità l'accorpamento di divinità simili tra loro conduce alla nascita di una grande piattaforma religiosa comune. Una seconda via è quella della gerarchizzazione, ossia dell'attribuire preminenza a un dio, svuotando di consistenza le altre divinità. Da ultimo vi è la strada del salto, ossia dell'esclusione esplicita di credenze diverse da quella nell'unico Dio. Nell'Antico Testamento, con la sua variegata composizione e teologia, sono rintracciabili tutte queste vie (cfr. S. PINTO, *Io solo il tuo Dio. Il monoteismo nel pentateuco*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, pp. 13-20).

⁸⁴ ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., pp. 11-12. La nascita del monoteismo come fine della traducibilità è, secondo Assmann, una delle sue tesi che ha provocato maggiormente il dibattito teologico (Cfr. *Ivi*, pp. 10-11).

⁸⁵ *Ivi*, p. 122. Una più ampia definizione della "distinzione mosaica" è offerta da Assmann in una intervista televisiva: «Con la "distinzione mosaica" io intendo l'introduzione della distinzione tra vero e falso nell'ambito delle religioni. La religione fino allora si basava sulla distinzione tra puro e impuro o sacro e profano e non aveva in genere un posto per l'idea di falsi dèi, per l'idea di dèi proibiti, che non esistevano affatto – questo poi fu la forma radicalizzata di questa distinzione» (testo citato in ZENGER, *Il Mosè egizio*, cit., p. 577).

⁸⁶ Assmann fa riferimento a un passaggio dell'opera *Gerusalemme o sul potere religioso e sul giudaismo* (1783), citato in J. ASSMANN, *Lettera a Pier Cesare Bori*, in *Humanitas* LXVII (2013), pp. 873-874.

verità storiche e non pretende che esse valichino i propri confini etnici. Esso richiede azione e ortoprassi, non fede e ortodossia⁸⁷. Assmann ne deduce che

Il grande vantaggio dell'ebraismo consiste nel fatto che esso non fissa le "verità eterne", ma le lascia in uno stato di fluidificazione discorsiva. La "religione universale valida per tutti gli uomini" non potrà mai essere fissata in un sistema di proposizioni vincolanti. Forse un modello per il rapporto tra la "religione universale valida per tutti gli uomini" e le religioni concrete, che saranno sempre e soltanto al plurale, si può trovare nella distinzione linguistica tra strutture superficiali e strutture profonde⁸⁸.

Il cristianesimo invece è una religione politica in quanto individua nel mondo il falso Dio, nemico del vero Dio⁸⁹, e assolutizza delle norme contingenti⁹⁰. Il suo errore pertanto sarebbe il presentarsi come forma superficiale necessaria della religione profonda. Egli auspica che su questa esigenza di visibilità, sulla formulazione storica delle verità eterne, i cristiani possano fare un passo indietro nello spirito della parabola dei tre anelli di G. E. Lessing⁹¹.

Un valido contributo sul tema della verità del monoteismo, in riferimento alle tesi di Assmann, è offerto da J. Ratzinger⁹². Questi sintetizza le argomentazioni del *Mosè Egizio* in tre principali tesi: la distinzione mosaica, quale spartiacque della storia delle religioni, la conseguente nascita del senso di peccato e del desiderio di redenzione e infine l'esigenza di ritorno al mondo degli dèi (simbolicamente rappresentato dall'Egitto). L'apporto di Ratzinger consiste nel ricollocare queste tesi nel quadro

⁸⁷ Cfr. ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 126.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 129-130.

⁸⁹ Questo passaggio risente del pensiero di C. Schmitt, per il quale la definizione di un ente politico è conseguente all'individuazione di un nemico pubblico (cfr. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., pp. 110-116). Occorre precisare tuttavia che Schmitt parla di nemico in quanto *hostis*, ossia colui che può essere fisicamente eliminato, mentre in questo passaggio Assmann sembra ampliare il quadro alla lotta spirituale e morale contro la mondanità.

⁹⁰ Assmann non si pronuncia sull'ipotesi, sostenuta dall'esegesi liberale, di un cristianesimo primitivo scervo di significato politico. Egli si riferisce alla nascita, comunque avvenuta, di un cristianesimo istituzionale: «È possibile – scrive – che allora [nella primissima epoca cristiana] non fosse ancora una questione di verità e di falsità. È certo in ogni caso che venne tracciato un confine che si impose come il confine tra il vero Dio e gli idoli, trasformando radicalmente il mondo dalle fondamenta» (ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 127).

⁹¹ La novella (di antica tradizione, attestata già nel *Decameron* di Boccaccio) presenta tre figli che, avendo ricevuto ciascuno dal padre un anello, non sono più in grado di riconoscere quale sia quello autentico. Sono simbolo delle tre religioni rivelate, considerate ugualmente vere e ugualmente false, espressioni necessarie benché parziali del progresso universale della Ragione. Questa considerazione delle religioni, emblematica dell'illuminismo, è proposta da Lessing ne *L'educazione del genere umano* (cfr. in part. nn. 77-80).

⁹² L'analisi di Ratzinger, pubblicata per la prima volta nel 2002, è riportata nella raccolta di scritti *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005², pp. 223-244. Lo stesso Assmann (*Non avrai altro Dio*, cit., pp. 122-123) recepisce le osservazioni di Ratzinger quali occasione di ulteriore riflessione.

della storia del pensiero occidentale. Egli sostiene infatti che la domanda sulla possibilità di una verità duratura e stabile non sia una prerogativa esclusiva delle religioni del Libro, ma appartenga all'umanità intera e sia stata già autonomamente espressa dal pensiero greco: la distinzione tra vero e falso è "mosaico-socratica". Nel dialogo con Eutifrone infatti Socrate smaschera i molti dèi, i quali, l'uno amando e l'altro odiando la medesima cosa, confondono inevitabilmente il pio e l'empio⁹³. Si trova già qui la fine del pluralismo politeista e l'emergere di un'istanza di verità, la quale troverà un felice approdo nell'incontro del pensiero greco con la rivelazione biblica. Tale incontro, documentato già nei Libri Sapienziali, offre una risposta adeguata all'anelito greco di verità. Scrive Ratzinger: «Nel mondo antico l'esito della questione socratica rimane aperto, ed è diverso in Platone ed in Aristotele. In questo senso rimane nel mondo dello spirito greco un'attesa rispetto alla quale l'annuncio cristiano è apparso come l'agognata risposta»⁹⁴.

La distinzione mosaico-socratica pone fine al politeismo, che è assimilabile per Ratzinger alla formula spinoziana *Deus sive natura*: il mondo degli dèi è un insieme di espressioni simboliche di natura divina, che esclude la trascendenza, ossia l'essere di Dio di fronte al cosmo⁹⁵. La contrapposizione tra le divinità, o semplicemente la loro diversità, fa sì che il mondo sia ontologicamente contraddittorio e il conflitto radicalmente inconciliabile⁹⁶.

Se la ricerca del vero e del bene non sono patrimonio esclusivo del monoteismo biblico, anche l'esperienza del peccato e il desiderio di redenzione non sono estranei al politeismo. La pratica dei sacrifici espiatori evidenzia la consapevolezza dell'esistenza del male e l'esigenza di riconciliazione con le divinità. È un sentimento universale, di fronte al quale l'unica risposta plausibile appare quella offerta unanimemente dal pensiero e della fede: l'unità del vero e del bene. «Se non possiamo conoscere la verità riguardo a Dio – argomenta Ratzinger –, allora anche la verità riguardo a quel che è bene e a ciò che è male resta inaccessibile»⁹⁷. Rinunciando alla verità del bene, l'unica etica possibile è quella descrittiva o utilitarista: l'*éthos* viene sostituito dal calcolo.

⁹³ Cfr. PLATONE, *Eutifrone*, VIII, 7a-8a (ed. G. Cambiano, UTET, Torino 1991², p. 111-113) Sarebbe proprio questo relativismo, per Socrate, a far sorgere l'inimicizia tra gli uomini. Afferma: «Il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono forse questi i punti per i quali, quando ci sia dissenso e non si possa venire a un giudizio soddisfacente, accade talora che diventiamo nemici gli uni degli altri, e io e tu e tutti gli uomini in generale?» (*Ibidem*).

⁹⁴ RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., p. 237.

⁹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 226-227.

⁹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 235.

⁹⁷ *Ivi*, p. 244.

Rimane aperta la questione della comunicazione della verità. Come si pone il cristianesimo nel momento in cui smaschera i falsi dèi? Ratzinger cita l'operato di Gregorio Magno, il quale rivolto ai missionari in Inghilterra chiede di distruggere i simulacri degli dèi ma di conservarne intatti i templi⁹⁸. Il criterio adoperato è quello della continuità del culto: consentendo ai convertiti di pregare nei luoghi abituali il vero Dio, si rispetta l'autentico sentimento religioso che già essi possedevano. Il cristianesimo assume così una sua forma di traducibilità e tolleranza. Le raffigurazioni del politeismo sono un riverbero del divino, «in quanto presentimenti, in quanto gradini della ricerca del vero Dio e del suo rispecchiarsi nella creazione, possono diventare ambasciatori dell'unico Dio»⁹⁹.

3.2 MONOTEISMO E VIOLENZA NELL'ANTICO TESTAMENTO

La pagina biblica è densa di episodi di violenza legata al culto di YHWH. Israele ha acquisito la coscienza di essere popolo e la propria fede in una lunga storia corredata di tensioni, conflitti, violenze¹⁰⁰. Nel corso dei secoli la comunità cristiana si è occupata di individuare dei criteri ermeneutici per accogliere la storia sacra di Israele, incluse quelle esperienze di violenza che a prima vista appaiono poco conciliabili col Vangelo. Tali criteri¹⁰¹ sono la pedagogia della rivelazione¹⁰², secondo cui la comunicazione di Dio è di volta in volta commisurata alla capacità di recezione dell'uomo, e la dinamica evolutiva delle rappresentazioni di Dio, che superano gradualmente la violenza verso forme più autentiche di religiosità. La CTI esplicita ulteriormente questi due principi, sostenendo che la fede cristiana si nutre di una complessa rielaborazione della memoria:

Da un lato, come lo stesso Gesù ricorda, anche gli interpreti più autorevoli della parola di Dio – a incominciare dallo stesso Mosé (*Mc* 10,1-12) – rimasero inevitabilmente

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, p. 242-243. L'episodio è documentato dalla *Epistola XI*, 37 di Gregorio Magno (Cfr. GREGORIO MAGNO, *Lettere XI-XIV, Appendici*, ed. V. Recchia, Città Nuova, Roma 1999, pp. 117-121).

⁹⁹ *Ivi*, p. 243.

¹⁰⁰ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 24, cit., p. 173.

¹⁰¹ Cfr. *Ivi*, 27, pp. 174-175.

¹⁰² Questo principio è stato fissato dal Vaticano II: «L'economia del Vecchio Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunciare profeticamente (cfr. *Lc* 24,44; *Gv* 5,39; *IPt* 1,10) e a significare con diverse figure (cfr. *ICor* 10,11) l'avvento di Cristo redentore dell'universo e del regno messianico. I libri poi del Vecchio Testamento, tenuto conto della condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti chi è Dio e chi è l'uomo e il modo con cui Dio giusto e misericordioso agisce con gli uomini. Questi libri, sebbene contengano cose imperfette e caduche, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* 15, in *EV* 1/896).

condizionati da un quadro antropologico e culturale profondamente intrecciato con l'*ethos* – per noi insopportabilmente violento – di una concezione *arcaica-sacrale* dell'onore e del sacrificio, del conflitto e della rappresaglia, della guerra e della conquista. Dall'altro lato, una corretta ermeneutica storica e teologica tiene necessariamente conto degli stereotipi culturali e linguistici dei racconti di rivelazione¹⁰³.

Questa riconfigurazione della memoria è documentata già all'interno delle Scritture, nelle quali la recezione dell'AT costituisce un processo di comprensione globale e purificazione della fede: «l'opera della *riconfigurazione* della memoria, attraverso il lavoro redazionale e la rielaborazione *retrospettiva* dell'esperienza, indirizza il senso della rivelazione alla sua sintesi compiuta»¹⁰⁴.

Anche Assmann nel leggere la storia biblica si occupa della memoria collettiva. Egli infatti individua nell'alleanza del Sinai la nascita del monoteismo ebraico e di questi eventi propone non una lettura storica puntuale, ma quella che chiama una "mnemostoria": «Io – scrive – non mi interrogo su come siano andate realmente le cose: mi domando in che modo le cose vengano ricordate e collocate nell'autorappresentazione storica, o più precisamente, nella semantica storica di una determinata società»¹⁰⁵. In tale prospettiva il passaggio dal politeismo al monoteismo, assume l'aspetto di una vera e propria rivoluzione culturale. Assmann non ignora le fasi storiche della graduale nascita del monoteismo¹⁰⁶, ma muovendosi sul piano della memoria collettiva si chiede perché la narrazione del monoteismo assuma le immagini della violenza e della guerra¹⁰⁷. Proprio la portata simbolica di numerosi episodi cruenti (dalle piaghe d'Egitto al massacro dei profeti di Baal sul Carmelo, alla guerra maccabaica) consegna alla violenza un significato inedito, quello religioso, e alla religione una forma nuova, quella del monoteismo esclusivo.

Al centro di questa fede vi è la rappresentazione di Dio come *El qanna'*, il Dio geloso, da cui deriva secondo Assmann la teologia dell'esodo e dell'alleanza. Dio sceglie un popolo, lo libera da un avversario potente (il faraone), per stringere con esso un patto di natura politica. Il potere che Dio assume è legislativo, giudiziario ed esecutivo, cosicché la religione si tramuta in etica e diritto. YHWH non si sostituisce

¹⁰³ CTI, *Dio Trinità* 27, cit., p. 175.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 53. E. Zenger critica questo metodo, che a suo parere separa in maniera ingiustificata la storia della memoria dalla storia degli eventi (Cfr. ZENGER, *Il Mosè egizio*, cit., 580-581).

¹⁰⁶ Cfr. *Ivi*, p. 34.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 30.

ad altre divinità, ma ai grandi imperatori dell'antichità¹⁰⁸. L'alleanza sinaitica non sancisce pertanto una nuova religione, ma un ente politico. Scrive:

La religione biblica, che costituisce il modello delle odierne religioni universali monoteistiche, dev'essere intesa [...] come un'istituzione successiva ai primi stati delle grandi civiltà quali l'Egitto e la Mesopotamia, e non come un'istituzione successiva alle religioni precedenti. [...] dal momento che al centro di questo nuovo ordine si trova non il culto bensì il diritto, sarebbe più corretto parlare di uno "stato" derivante dai regni sacri delle grandi civiltà, anziché di una "religione" che deriva dalle religioni pagane¹⁰⁹.

Uno dei canali principali di affermazione della nuova religione è la lotta agli idoli: il divieto di rappresentare Dio è conseguenza del culto esclusivo a YHWH (cfr. *Es* 20,3-6; *Dt* 5,7-10), cosicché la raffigurazione «sarebbe per Dio la pietra angolare che discrimina l'amico dal nemico»¹¹⁰.

Assmann individua questo passaggio non solo nel Pentateuco, ma anche nella ricomprensione profetica del monoteismo. Egli cita diversi brani¹¹¹ in cui Dio non richiede al suo popolo prestazioni cultuali, ossia olocausti e sacrifici, ma prescrive comportamenti sociali ispirati a diritto e giustizia. Dio è un sovrano, in quanto tale emana leggi e si difende dai nemici, che si trovano sia all'interno che all'esterno dei suoi domini. Si tratta, rispettivamente, di Egitto e Canaan, che nell'allegoria della memoria corrispondono al pagano e al traditore della fede. L'esodo e l'ingresso nella terra promessa, con la morte degli egiziani e la conquista di Gerico, sono narrazioni simboliche che plasmano l'identità politica e religiosa di Israele:

“Egitto” rappresenta un genere di oppressione politica dalla quale la nuova religione si incarica di liberare gli uomini (...). “Canaan” rappresenta invece il paganesimo ebraico, una via di mezzo tra il pagano e l'ebreo su cui, come ogni via di mezzo, si riversano una

¹⁰⁸ Diversamente da Assmann, Moltmann sostiene che il culto di JHWH si differenzi notevolmente dalla teocrazia egizia. I faraoni assumevano infatti il nome e il programma politico degli dèi, pretendendo per sé prerogative divine. Nella Bibbia sono invece gli uomini a conferire il nome a Dio di Israele (il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe): YHWH vive la familiarità con i patriarchi e il popolo eletto, è un Dio che abbassa a condividere le amare e precarie sorti di un minuscolo gruppo (Cfr. MOLTSMANN, *Nessun monoteismo è uguale all'altro. Critica di un concetto inadeguato*, in *Filosofia e Teologia* XVIII (2004), pp. 323-325).

¹⁰⁹ ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., p. 83.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 71. Per Assmann la lotta all'idolatria è una conferma della sovranità politica e meramente intrastorica di YHWH. Di diversa opinione è P. Gibert, il quale sostiene che nell'AT l'unità astratta di Dio è sovente confutata e a ciò contribuisce sia la polemica anti-idolatrca che la critica delle teofanie, presente nella letteratura profetica: ad esempio il soffio impalpabile percepito da Elia sul monte Oreb (*IRe* 19,11-13) riafferma la trascendenza e ineffabilità di Dio (cfr. P. GIBERT, *I problemi filosofici, politici, etici relativi a unità e politeismo, monoteismo e politeismo. Una visione d'insieme per introdurre la discussione*, in *Concilium* XLV (2009), p. 656).

¹¹¹ Tra i luoghi citati *Mi* 6,6-8; *Is* 1,11-17; *Am* 5,21-24. Cfr. ASSMANN, *Non avrai altro Dio*, cit., pp. 74-77.

fobia e una ripugnanza tutte particolari. I cananei sono membri del proprio popolo non ancora convertiti alla nuova religione¹¹².

Di queste due violenze quella più crudele e repressiva è rivolta al “pagano che è in te”, che non è semplicemente da combattere, ma da sterminare. È questa la forma più matura della violenza monoteista, testimoniata dai *Libri dei Maccabei*. Essi narrano la guerra civile degli Ebrei ortodossi contro la dominazione ellenistica (II sec. aC) di Antioco IV Epifane. Nonostante si tratti di eventi storicamente documentati, la loro trascrizione letteraria supera la cronaca per tingersi di propaganda religiosa, di apologia del monoteismo. Testi come *2Mac 6-7* introducono infatti nel mondo delle religioni il martirio, ossia la possibilità per il credente di affermare la verità della sua fede, riversando su di sé la violenza religiosa. Il martirio, al pari della conversione, è comprensibile solo nell’ottica del monoteismo. Esso

dipende in primo luogo dal fatto che questa nuova forma religiosa abbraccia l’uomo nella sua interezza, controlla tutta la sua esistenza, il lavoro e la festa, e non è solo una questione di culto e di visione del mondo; ma soprattutto dipende dalle categorie di inconciliabilità e di esclusione che vanno insieme al comandamento sopraccitato [“non avrai altro Dio”]¹¹³.

La lettura che la CTI offre dell’evoluzione del monoteismo biblico¹¹⁴ differisce da quella di Assmann. La fede esclusiva in YHWH, sancita dall’alleanza sinaitica, può essere compresa infatti solo alla luce di due eventi fondatori: la promessa ad Abramo di una discendenza numerosa come le stelle del cielo (Gen 12) e la liberazione dall’Egitto (Es 19-20)¹¹⁵. Dio viene inteso primariamente come colui che instaura con il popolo un rapporto di appartenenza e amore e che libera dalla schiavitù, consequenzialmente come il destinatario di culto esclusivo. L’elezione del popolo di Israele è la strada umile e progressiva dell’alleanza con l’umanità intera, finalizzata a ricucire le lacerazioni causate dal peccato:

¹¹² *Ivi*, pp. 99-100.

¹¹³ *Ivi*, cit., p. 113. Il tema del martirio fa emergere lo scarto di fondo tra il pensiero di Assmann e quello della CTI. Per il primo è indifferente che la violenza religiosa ricada su di sé o sui nemici: l’omicidio e il martirio sono entrambi forme dell’intolleranza monoteista. Per la CTI il martirio non causa, bensì assorbe e rimuove il male già in atto, ad esempio quello causato dalle aspirazioni di egemonia politica.

¹¹⁴ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 19-23, cit., pp. 169-173.

¹¹⁵ E. Zenger individua nell’Esodo e nella liberazione dalla schiavitù la vera distinzione mosaica, che, rettamente intesa, offre la possibilità del superamento della violenza. Nelle Dieci Parole (Es 20; Dt 5) «JHWH “definisce” il suo essere-Dio come antitesi ai molti dèi d’Egitto non con il ricorso alla sua unicità, ma esplica la sua unicità divina nell’antitesi tra libertà e schiavitù [...]. Questa è la sua verità: liberazione da tutte le forme di mancanza di libertà» (ZENGER, *Il Mosè egizio*, cit., p. 583).

La professione di fede in un Dio unico pone le basi per concepire la *realtà come unità* e per far conto di una *storia universale* per l'umanità. Il monoteismo ha il suo senso primario appunto non nella mera affermazione che esiste un Dio solo invece di molti, ma nella sua definizione del mondo umano: che esso non deve essere scisso nel conflitto di potenze divine e nella ripartizione di diverse regioni della loro signoria, non lacerato in un insuperabile dualismo tra luce e tenebra, tra essere buono e malvagio, non definitivamente pluralizzato nell'affermazione antagonistica di se stessi da parte dei popoli¹¹⁶.

La riconciliazione definitiva degli uomini tra loro e con Dio è il dono della Nuova Alleanza. L'universalismo della salvezza, realizzata nel sacrificio di Cristo, è annunciata dalla Chiesa, la quale per offrire con trasparenza il messaggio della paternità di Dio dovrà puntare alla qualità evangelica della comunità e congedarsi irreversibilmente da ogni forma di violenza¹¹⁷. Di questo compito di purificazione della comunità e di una rinnovata visione ecclesiologicala, esposti dalla CTI, si occupa il terzo Capitolo del presente elaborato.

¹¹⁶ H. ZIRKER, *Monotheismus und Intoleranz*, cit. in ZENGER, *Il Mosè egizio*, cit., p. 581.

¹¹⁷ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 63-64, cit., pp. 191-192.

CAPITOLO III

Sacramentum Unitatis

La missione della Chiesa

1. LA COMUNIONE TRINITARIA

La redenzione dal peccato e dalla discordia è stata offerta agli uomini da Gesù Cristo, che ha realizzato il progetto di salvezza del Padre e ha effuso lo Spirito Santo affinché gli uomini possano aderire alla vita nuova. Il dono e il compito di rendere ancora presente sulla terra l'amore trinitario e stimolare la riconciliazione degli uomini è attribuito alla Chiesa, la quale è, secondo il Concilio: «in Cristo come sacramento, cioè come segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹.

Per rispondere a questa vocazione la Chiesa deve sperimentare la comunione quale dono che la precede e la segue, un dono che eccede la sua stessa vita. Essa infatti nasce dalla comunione trinitaria, essendo «popolo radunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»². Essa inoltre cammina nel tempo ed è destinata alla comunione escatologica, in cui troverà pieno realizzazione:

La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cfr. *Ap* 3,21), e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* 1, in *EV* 1/284.

² *Ivi*, 4 (*EV* 1/288). Il Concilio riprende un'espressione di Cipriano di Cartagine ne *La preghiera del Signore*.

intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione³.

L'appartenenza alla comunione ecclesiale, intesa sia come dono divino che come finalità escatologica, plasma l'ontologia della persona. Questo, secondo Zizioulas, è un ulteriore guadagno antropologico ascrivibile alla patristica. Il tema giovanneo della rinascita dall'alto (cfr. *Gv* 3,1-21) è recuperato in senso ecclesiologico come costituzione di legami non derivanti dalle necessità biologiche, a cui si limitava l'antropologia greca, ma dall'ontologia della libertà e della grazia. Con il battesimo, spiega Zizioulas, l'uomo vive una nuova trama relazionale scevra da alcun sentimento di possesso:

In quanto ipostasi biologica, l'essere umano ama sempre escludendo qualcun altro: la famiglia viene prima degli estranei, lo sposo rivendica l'esclusività dell'amore della sposa, cose perfettamente comprensibili e naturali su questo piano (...). La possibilità di amare senza esclusivismo da parte della persona è tipica dell'ipostasi ecclesiale, e non per conformità a un comandamento morale ("Amerai il prossimo tuo...") ma in virtù della costituzione ipostatica⁴.

L'appartenenza ecclesiale segna così la possibilità concreta per l'uomo di sottrarsi all'individualismo e alla separazione⁵. Questo rinnovamento dell'identità biologica è tuttavia posticipato nella comunione escatologica. La caducità che ancora sperimentiamo in quanto sottoposti alla morte sarà superata nel momento in cui la personalità biologica e quella ecclesiale coincideranno, ossia nel compimento finale. Per ora l'uomo gode solo di un'anticipazione: «l'essere umano in quanto ipostasi ecclesiale appare non come egli è, ma come egli *sarà*»⁶.

Tra le suddette esperienze di comunione, quella teologica e quella escatologica, si instaura la vicenda terrena della Chiesa, che vive la comunione sia come realtà intra-ecclesiale che come oggetto della sua missione nei confronti dell'umanità. In primo luogo la comunione è la relazione fondamentale tra i credenti: legame che, provenendo da Dio, non

³ *Ivi*, 48 (*EV* 1/415).

⁴ ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, cit., p. 60.

⁵ Cfr. *Ivi*, p. 61.

⁶ *Ivi*, p. 62.

si limita a una condivisione affettiva o di intenti, ma coincide con l'amore stesso della Trinità. Professare la medesima fede garantisce e suscita l'unità dei credenti, come attesta già san Paolo, scrivendo nella *Lettera agli Efesini*:

Io dunque, prigioniero a motivo del Signore, vi esorto: comportatevi in maniera degna della chiamata che avete ricevuto, con ogni umiltà, dolcezza e magnanimità, sopportandovi a vicenda nell'amore, avendo a cuore di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti⁷.

La Rivelazione attesta dunque che l'unità è possibile solo nella comunione della Verità. Questo, tuttavia, costituisce uno scoglio non solo per la moderna sensibilità laica, ma per la vita stessa della Chiesa, andata incontro nei secoli a divisioni proprio a causa di interpretazioni differenti della Scrittura e della dottrina. In ambito ecumenico si è intrapresa certamente la strada della comunione fondata sulla reciproca fede nella Trinità, come ricorda *Unitatis redintegratio*⁸. A questo indirizzo (la comunione a partire dall'unità della fede) corrisponde in maniera speculare la proposta ecumenica del teologo anglicano C. Slipper: camminare insieme, tra credenti e con Cristo, per plasmare la conoscenza di Dio. È questo il "principio Emmaus"⁹: mettendo in parallelo i processi ecumenici con il brano di *Lc 24*, Slipper spiega che la risoluzione delle divergenze dottrinali ed etiche è praticabile solo nell'ostinata convinzione di non separarsi e nel lasciarsi affiancare dal Risorto, accogliendolo come persona che vive in mezzo all'assemblea e illumina il senso delle Scritture, più che come oggetto di discussione. In quanto Cristo stesso ha promesso di essere presente nella comunità (cfr. *Mt 18,20*), i limiti confessionali e culturali possono essere integrati dall'ascolto comune del maestro e dalla sincera attitudine all'amore fraterno:

⁷ *Ef 4,1-6*

⁸ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 2 (*EV 1/501-502*).

⁹ Cfr. C. SLIPPER, *Oltre il contrasto tra unità e verità: Gesù tra noi, luce per tutti*, in CODA – DI PILATO, *Teologia "in" Gesù*, cit., pp. 195-211.

Pensare insieme come Gesù, in ogni caso, implica la possibilità di non essere limitati da chi siamo, dalle nostre categorie, culture e capacità di ragionare, perché Gesù non è limitato da questi particolari aspetti. Dunque: pur essendo limitati, non siamo necessitati ad esserlo. Dipende da quanto partecipiamo di Gesù. Il nostro fattore limitante, allora, non è – o non è soltanto – quanto meglio riusciamo a pensare, ma quanto amiamo, quanto ci amiamo reciprocamente, quanto siamo davvero pronti a fare la vita l'uno per l'altro, perché da ciò dipende se condividiamo o meno la realtà di Gesù¹⁰.

La comunione è a servizio tanto dell'unità della Chiesa quanto della riconciliazione universale. Lungi da costituire un privilegio, l'unità della Chiesa, tutelata dall'ordinamento gerarchico¹¹, è finalizzata a risanare le divisioni generate dal peccato¹². Per vivere la comunione la Chiesa è chiamata a una cura di sé che non va a discapito dell'attenzione al prossimo, ma, come spiega la CTI:

Nella grazia della *communio*, che generosamente riapre ogni volta la libertà umana ai legami di Dio, c'è un principio di liberazione dall'alternativa fra la responsabilità della propria realizzazione e la cura dell'umano condiviso: la loro separazione rende inabitabile il mondo e spegne lo spirito¹³.

L'appello di Dio a favorire la riconciliazione degli uomini richiede dunque che la Chiesa renda evidente il dono ricevuto. Questo implica, secondo la CTI, una rinnovata trasparenza ecclesiale nella storia¹⁴. La Chiesa infatti deve manifestare al mondo la paternità di Dio e la prossimità di Cristo e recuperare la qualità evangelica della sua forma di vita¹⁵. Essa dunque non può partire da sé, così come Cristo non ha reso testimonianza

¹⁰ *Ivi*, p. 206.

¹¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* 18 (EV 1/328).

¹² Il legame tra comunione gerarchica e missione di riconciliazione è esplicito nella *Preghiera Eucaristica V/d: La Chiesa in cammino verso l'unità*: «Rafforza il vincolo dell'unità / fra i laici e i presbiteri, / fra i presbiteri e il nostro Vescovo [N] / fra i Vescovi e il nostro Papa [N]; / in un mondo lacerato da discordie / la tua Chiesa risplenda segno profetico di unità e di pace» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale Romano. Riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano 1983², p. 917).

¹³ CTI, *Dio Trinità* 99, cit., p. 212.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, p. 211.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, 63, pp. 191-192.

di sé, ma del Padre (Gv 14,10). Se Cristo è il *Logos*, la Chiesa è eco¹⁶. Alla centratura teologica della vita di Cristo deve corrispondere la centratura cristologica della vita della Chiesa, in un movimento continuo di gratitudine e di riferimento all'altro da sé, come spiega Coda:

Se la trama relazionale che sottende il *lógos* è lacerata, la preghiera – come nota von Balthasar –, e cioè la gratitudine del riceversi in dono e la gratuità del ridonarsi a propria volta, sono interrotte. E il *lógos* sarà altro e dall'ascolto e dall'*agápe*. Che invece sono ripristinati, incrementandone all'infinito la virtualità, dall'evento/avvento del *Lógos* che carne si è fatto in Gesù Cristo, così esprimendosi/rivelandosi per quel ch'egli è e ha da essere¹⁷.

La parola definitiva e sublime dell'amore del Padre, manifestato nella carne di Cristo, è la croce. La comunità riceve dallo Spirito la possibilità di porsi in ascolto orante di questa, come argomenta Paolo in *1Cor 2*. La predicazione apostolica si identifica infatti con la *sapientia crucis*, realtà spirituale di cui si può parlare solo in termini spirituali. Questi *lógoi pneumatikoí* (*1Cor 2,13*) sono pensieri

concepiti dal Padre nello Spirito e che nello Spirito sono donati al Padre nella comunicazione di essi che corre tra i fratelli. Il divino *Pneúma* è reciprocità effusiva: investe il *Lògos* che, mediante esso, mediante lo Spirito, viene concepito dal Padre e si fa dono, eucaristia, al fratello, a lode del Padre e a edificazione di “cieli nuovi e terra nuova”¹⁸.

La comunità discerne in continuazione ciò che le detta il Paraclito. Oggi per la Chiesa una preziosa opportunità di comunicare ancora questo amore, suggerita dallo Spirito, è, secondo la CTI, «l'irreversibile congedo del cristianesimo dalle ambiguità della violenza religiosa»¹⁹. Questo congedo diventa ancora più evidente nell'esperienza del martirio, che, predisposto

¹⁶ Rileggendo questo tema a fondamento di alcune questioni di catechetica, S. Currò scrive: «L'eco non è la parola originaria ma non è nemmeno molto distante dalla parola originaria; non si identifica con la parola originaria ma ne dipende radicalmente. (...) Perché si produca l'eco, la Parola umana, l'iniziativa umana, dev'essere già in partenza parola ispirata dalla Parola, iniziativa che, mentre fa da cassa di risonanza della Parola, già vi risponde» (S. CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica*, Elledici, Torino 2014, pp. 29-30).

¹⁷ P. CODA, *L'esercizio del "Logos" e l'eredità di Gesù Cristo*, in ID.- DI PILATO, *Teologia "in" Gesù*, cit., p. 48.

¹⁸ *Ivi*, p. 55.

¹⁹ Cfr. CTI, *Dio Trinità 64*, cit., p. 192.

da una testimonianza umile e gioiosa, accettato ma non ricercato, costituisce la garanzia definitiva del rifiuto di ogni sovrapposizione della sovranità politica e della violenza alla signoria di Dio²⁰.

2. IL CONGEDO DALLA VIOLENZA

L'iniziativa di ripudiare le violenze commesse in nome di Dio e di ogni forma autoritaria di testimonianza è, secondo la CTI, un frutto del Vangelo²¹. Per godere di questa grazia di purificazione e trasparenza è necessaria alla Chiesa l'autocoscienza di essere, benché santa per vocazione, al contempo peccatrice e bisognosa di conversione, come afferma *Lumen gentium*:

La Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento²².

L'incessante percorso di rinnovamento deve avvenire sul modello della *kenosi* del Figlio: la Chiesa non può comunicare agli uomini i doni della salvezza se non nella via della povertà e della persecuzione, al pari di Cristo²³. La purificazione dal peccato, preambolo della vita nuova, non è solo individuale, ma anche comunitaria. In questa prospettiva uno dei frutti del Concilio è stata la richiesta di perdono, da parte della Chiesa, per le colpe commesse dai suoi figli. Si è preso carico di questa responsabilità Giovanni Paolo II, inserendo tra i segni del Giubileo del 2000 la Giornata del Perdono (12/3/2000), con la pubblica confessione degli errori compiuti dalla Chiesa durante i secoli. Questa confessione era stata anticipata nel documento preparatorio all'anno giubilare, la lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (1994). Spesso, sottolinea il Pontefice, i credenti

si sono allontanati dallo spirito di Cristo e del suo Vangelo, offrendo al mondo, anziché la testimonianza di una vita ispirata ai valori della fede, lo

²⁰ Cfr. *Ivi*, 100, p. 212.

²¹ Cfr. *Ivi*, 64, p. 192.

²² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* 8, in *EV* 1/308.

²³ Cfr. *Ibidem*.

spettacolo di modi di pensare e di agire che erano vere forme di antitestimonianza e di scandalo²⁴.

Tra queste esperienze negative si annoverano le separazioni dei cristiani, colpa riconosciuta già dal Concilio²⁵, che gravano fortemente l'annuncio del Vangelo²⁶, e una certa acquiescenza di fronte a metodi intolleranti e violenti di diffusione della fede. Spesso infatti l'attività missionaria della Chiesa ne ha «deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile di amore paziente e di umile mitezza»²⁷.

La possibilità di una richiesta di perdono necessita di alcune precisazioni teologiche, che sono state offerte dalla CTI nel Documento, presentato in concomitanza alla celebrazione della Giornata del Perdono, dal titolo *Memoria e riconciliazione*. Sussistono infatti delle difficoltà relative all'esposizione delle colpe della Chiesa e alla richiesta di perdono per averle commesse. La prima è la non coincidenza del giudizio morale con quello storico: occorre ricordare la complessa oggettività degli eventi passati, che non sono sempre riconducibili alla sensibilità culturale ed etica odierna²⁸. Da un punto di vista morale le responsabilità per le azioni

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* 33, in *EV* 14/1770.

²⁵ «In questa Chiesa di Dio una e unica sono sorte fino dai primissimi tempi alcune scissioni, condannate con gravi parole dall'Apostolo ma nei secoli posteriori sono nate dissensioni più ampie, e comunità considerevoli si staccarono dalla piena comunione della Chiesa cattolica, talora per colpa di uomini di entrambe le parti» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 3, in *EV* 1/503).

²⁶ Sul tema è tornato Papa Francesco il quale presenta il forte rischio delle divisioni, non solo confessionali, nella Chiesa: «Il mondo è lacerato dalle guerre e dalla violenza, o ferito da un diffuso individualismo che divide gli esseri umani e li pone l'uno contro l'altro ad inseguire il proprio benessere. In vari Paesi risorgono conflitti e vecchie divisioni che si credevano in parte superate. Ai cristiani di tutte le comunità del mondo desidero chiedere specialmente una testimonianza di comunione fraterna che diventi attraente e luminosa» (FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* 99, in *EV* 29/2205).

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* 35, in *EV* 14/1776.

²⁸ Cfr. CTI, *Memoria e riconciliazione* 4.1, in ID., *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 628-630. La CTI non esamina i singoli eventi per i quali c'è stata richiesta di perdono, ma offre i criteri per la comprensione teologica di questo gesto.

compiute sono individuali e, pur essendovi contemporaneità tra chi ha commesso il male e chi l'ha subito, la richiesta di perdono avviene in un tempo successivo da parti terze²⁹. La dichiarazione del Pontefice non ha pertanto il valore di una confessione individuale né di remissione dei peccati commessi; mantiene tuttavia il significato fondamentale di riconciliazione con il passato e purificazione della memoria collettiva da quelle scorie di risentimento che rendono più fragili i rapporti della Chiesa con il mondo³⁰. Una nuova ermeneutica di alcuni eventi del passato, dei quali ci si assume la responsabilità, rende dunque possibile una fusione di orizzonti tra le epoche storiche, che giova al rinnovamento della Chiesa:

Grazie a questo incontro di mondi vitali la comprensione del passato si traduce nella sua applicazione al presente: il passato è colto nelle potenzialità che schiude, nello stimolo che offre a modificare il presente; la memoria diventa capace di suscitare nuovo futuro³¹.

La comunità cristiana, inoltre, giunge a una migliore conoscenza di sé, rendendosi conto che alla nota della santità eterna della Chiesa deve corrispondere la santità quotidiana nel Popolo di Dio³². Anche l'unità della Chiesa viene ricompresa come un fattore storico e dinamico: i suoi membri di tutti i tempi sanno di essere accomunati dalla possibilità concreta del peccato, ma ancor più dalla efficacia della grazia loro donata:

È pertanto la Chiesa intera che, mediante la confessione del peccato dei suoi figli, confessa la sua fede in Dio e ne celebra l'infinita bontà e capacità di perdono: grazie al vincolo stabilito dallo Spirito Santo la comunione che esiste fra tutti i battezzati nel tempo e nello spazio è tale, che in essa ciascuno è se stesso, ma nello stesso tempo è condizionato dagli altri ed esercita su di loro un influsso nello scambio vitale dei beni spirituali³³.

A più di un decennio dalla Giornata del Perdono la CTI è tornata sull'esigenza della rinuncia ad ogni forma di violenza nella prassi e nella comunicazione religiosa. Preme infatti alla CTI sottolineare che la tentazione del potere e della violenza, pur essendone radicalmente

²⁹ Cfr. *Ivi* 5.1, pp. 633-634.

³⁰ Cfr. *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, 4.1, p. 630.

³² Cfr. *Ivi*, 3.2, pp. 622-623.

³³ *Ivi* 3,3, p. 624.

estranea, mette sempre a rischio l'autentica esperienza religiosa³⁴, come emerge in vario modo dal «riflusso di una concezione arcaico-sacrale dell'odio etnico-politico»³⁵. Questa concezione coincide in definitiva con «la pretesa di auto-dominio dell'uomo, che giunge al risentimento contro Dio»³⁶ e danneggia tutti i rapporti sociali, sia quelli pubblici che quelli della sfera privata.

3. LA TESTIMONIANZA COMUNITARIA DELLA FEDE

Di fronte alla corruzione dell'immagine di Dio generata dal seme della violenza, l'unica arma che può opporre la Chiesa è, in obbedienza al Vangelo, l'immagine del Crocifisso Risorto. Cristo assume infatti su di sé il male del mondo vincendolo con la potenza della Resurrezione. L'itinerario teologico che propone la CTI è pertanto quello in cui la potenza kenotica di Cristo è letta alla luce della disposizione agapica della Trinità. Questa congiunzione dello svuotamento di sé con l'amore divino si registra già a livello delle relazioni eterne della Trinità, tanto nella generazione quanto nella spirazione, come spiegano M. Crociata e M. Naro:

Il Padre non può essere e rimanere tale, cioè se stesso, se non nello svuotamento di sé e in relazione a colui al quale si dona e che è perché donato a lui, e, perciò, è l'espressione e l'accoglienza perfetta del Padre, cioè il Figlio. Il quale Figlio a sua volta è se stesso in relazione al Padre, da cui tutto se stesso riceve in dono e a cui si ridona senza riserve, in modo tale da non poter trattenere nulla per sé in un'estasi d'amore, che essendo reciproca e simultanea tra il Padre e il Figlio procede come Spirito Santo, ossia come Dono sussistente nella reciprocità incessante del darsi del Padre e del Figlio³⁷.

Nella storia della salvezza il sacrificio del Figlio può portare frutto in quanto l'offerta di sé è priva di ogni amor proprio, come annota la CTI:

³⁴ Cfr. CTI, *Dio Trinità* 94, cit., pp. 209-210.

³⁵ *Ivi*, 65, p. 192.

³⁶ *Ivi*, 96, p. 210.

³⁷ M. CROCIATA – M. NARO, *Fede trinitaria e monoteismo*, in M. CROCIATA (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 349-350.

L'efficacia salvifica di questo svuotamento è proprio legata al fatto che Colui che la "incorpora" è l'Unigenito di Dio, che condivide eternamente la pienezza della vita di Dio, la potenza della sua signoria su ogni cosa, la forza della sua infinita estraneità dal male³⁸.

La comunità cristiana contempla la donazione totale dell'Unigenito, unendosi misticamente a Lui, si rende anch'essa parte attiva del rinnovamento evangelico del mondo: divenendo una cosa sola con Cristo è «possibile l'inizio di una nuova storia di solidarietà e sussidiarietà condivisa fra gli uomini, fino alla vera e propria carità fraterna»³⁹. L'unione mistica con Cristo prende forma nella Celebrazione Eucaristica che, secondo la tradizione orientale, è al contempo manifestazione storica della condizione escatologica dell'essere umano e cammino verso questa realizzazione⁴⁰. Nel radunarsi attorno alla mensa la comunità si dirige verso Cristo e verso il proprio avvenire, assumendo una nuova forma di amore, l'eros, che

libera da ogni necessità ontologica e non conduce più all'esclusivismo dettato dalla natura; diviene un movimento di libero amore di portata universale, che può essere centrato su una sola persona, che ricapitola la totalità della natura⁴¹.

Una convinzione analoga, benché formulata in termini differenti, è espressa da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, lì dove si dice che la Chiesa, nutrendosi dell'unico corpo di Cristo, edifica al contempo la propria unità e quella del genere umano:

Ai germi di disgregazione tra gli uomini, che l'esperienza quotidiana mostra tanto radicati nell'umanità a causa del peccato, si contrappone *la forza generatrice di unità* del corpo di Cristo. L'Eucaristia, costruendo la Chiesa, proprio per questo crea comunità fra gli uomini⁴².

La Chiesa può corrispondere all'amore di Cristo assumendo uno stile gioioso e umile di testimonianza. Già la Dichiarazione del Concilio sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, afferma che «la verità non si impone

³⁸ CTI, *Dio Trinità* 91, cit., p. 208.

³⁹ *Ivi*, 88, p. 207.

⁴⁰ Cfr. ZIZIOULAS, *L'essere ecclesiale*, cit., p. 65.

⁴¹ *Ivi*, p. 67.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* 24, in *EV* 22/250.

che in forza della verità stessa, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore»⁴³. La Chiesa nella sua attività missionaria sa di essere preceduta dal Vangelo e ha il compito di riconoscere e coltivare, nelle vite dei singoli come nelle culture dei popoli, quei semi del Verbo che già sono presenti⁴⁴. L'esperienza missionaria arricchisce non solo le comunità destinatarie dell'annuncio, ma la Chiesa intera, in un mutuo scambio di doni⁴⁵. La possibilità che il Vangelo superi i limiti della sua concreta diffusione storica e prevenga l'effettivo ampliamento dei confini della Chiesa è data dall'intreccio del mistero dell'Incarnazione con quello della Pentecoste. Lo Spirito "soffia dove vuole" (cfr. *Gv* 3,8) e guida l'uomo alla verità anche lì dove il *kerigma* della signoria di Cristo non è stato esplicitamente proclamato, come annota C. Duquoc:

Il Padre non si confonde con il suo Figlio Gesù, e lo Spirito non universalizza solo la particolarità del Nazareno: fa entrare in ogni nuova situazione nello spazio interrogatore del messaggio evangelico. Non è dato per chiudere e perpetuare, ma per aprire, per creare. Le diversità così espresse non si succedono né si addizionano, ma si articolano in un'unità di comunione che confessiamo Dio⁴⁶.

Lo Spirito, armonizzando la varietà di espressioni della medesima fede, le rende strumento di pace, come ricorda Papa Francesco, il quale afferma:

Egli è Colui che suscita una molteplice e varia ricchezza di doni e al tempo stesso costruisce un'unità che non è mai uniformità ma multiforme armonia che attrae. L'evangelizzazione riconosce gioiosamente queste molteplici ricchezze che lo Spirito genera nella Chiesa. Non farebbe giustizia alla logica dell'incarnazione pensare ad un cristianesimo monoculturale e monocorde⁴⁷.

Questo medesimo rispetto delle differenze, nell'assunzione consapevole della propria fede, rinvigorisce anche il dialogo interreligioso e col mondo laico⁴⁸: pretendere di appiattare le varie posizioni in un modello unico sarebbe in realtà un nuovo totalitarismo; presentare chiaramente la propria

⁴³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* 1, in *EV* 1/1044.

⁴⁴ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* 11, in *EV* 1/112.

⁴⁵ Cfr. *Ivi* 22, in *EV* 11/1168-1170.

⁴⁶ C. DUQUOC, *Monoteismo e ideologia unitaria*, in *Concilium* XXI (1985), p. 96.

⁴⁷ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* 117, in *EV* 29/2223.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, 251-255, in *EV* 29/2358-2362.

identità, senza privatizzazioni della coscienza, rende invece più feconda la convivenza sociale.

Accanto a una testimonianza trasparente e per nulla oppressiva, nella Chiesa la via più luminosa di assimilazione a Cristo è la vita dei martiri. L'audacia della loro fede offre «la risposta decisiva alla domanda sul senso della missione cristiana in favore di tutti»⁴⁹. Il Concilio addita il loro sacrificio come possibilità sublime di esposizione della fede, che affianca il piano dottrinale e lo supera in immediatezza e persuasività⁵⁰. Il martirio è anche un passo verso l'unità dei cristiani, in quanto l'effusione del sangue testimonia la fede nell'unico Cristo. Anche il tema del cosiddetto ecumenismo del sangue è stato introdotto dal Concilio⁵¹ e ripreso da Papa Francesco il quale, nonostante le difficoltà ancora persistenti delle divisioni tra cristiani, afferma:

Non possiamo cedere allo sconforto e alla rassegnazione, ma continuare a confidare in Dio che pone nei cuori dei cristiani semi di amore e di unità, per affrontare con slancio rinnovato le sfide ecumeniche di oggi: per coltivare l'ecumenismo spirituale, per valorizzare l'ecumenismo del sangue, per camminare insieme nella via del Vangelo⁵².

Tra i numerosi martiri di ieri e di oggi è possibile soffermarsi sulla figura di frère Christian de Chergé, priore del monastero trappista di Notre-Dame de l'Atlas, in Algeria, ucciso con i suoi confratelli da un gruppo di fondamentalisti islamici nel 1996. Questa comunità monastica, ben integrata nella società magrebina, testimoniò con la sua stessa presenza, prima ancora che col sangue, la vocazione della Chiesa a essere a servizio dell'amicizia tra gli uomini contro ogni discordia e ogni ambizione di potere che falsificano il nome di Dio. Tra i vari scritti che si conservano di

⁴⁹ CTI, *Dio Trinità* 100, cit., p. 212.

⁵⁰ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* 21, in *EV* 1/1382.

⁵¹ Cfr. ID., Decreto *Unitatis redintegratio* 4, in *EV* 1/514; cfr. anche *LG* 16 (*EV* 1/325).

⁵² FRANCESCO, *Lettera ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani in occasione del 50° anniversario del decreto "Unitatis Redintegratio"*, in *L'Osservatore Romano*, 21/11/2014, p. 7. Medesima preoccupazione emerge anche nella *Dichiarazione congiunta del Santo Padre Francesco e del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, in ID., *Insegnamenti* II, 1, 2014, pp. 606-609.

questi monaci spicca un'omelia del priore, in occasione della festa della Visitazione di Maria, in cui emerge tanto l'umiltà dell'annuncio della fede quanto il ruolo sacramentale della vita della Chiesa in funzione della riconciliazione umana, lì dove le differenze religiose non sono viste come un ostacolo bensì come un'opportunità. Così predica frère Christian:

La Chiesa è venuta in questo paese per un'urgenza di servizio o già di presenza (non bisogna dimenticarlo in questo tempo di smarrimento): un parto nel dolore. Come Maria, porta in sé l'Emmanuele. È il suo segreto. Non sa come dirlo. Anzi, deve davvero dirlo? Ed ecco che spesso è "l'altro", il musulmano, che prende l'iniziativa della salvezza, come Elisabetta che parla per prima nella libertà dello Spirito di cui sappiamo quanto è capace di svelare della comunione profonda, oltre tutte le frontiere e le differenze. Allora qualcosa si libera anche in noi, una parola irresistibile, quella di un Magnificat, un cantico a due voci (un pozzo scavato a due mani, potremmo aggiungere) e a volto unico (quello dello Spirito), preludio alla riconciliazione che è sacrificio e dono di sé, preludio all'eucaristia che è mistero della fede e viatico per l'umanità in pellegrinaggio verso quel Dio che non cessa di compiere meraviglie: "Santo è il suo Nome!"⁵³

⁵³ FRÈRE CHRISTIAN DE CHERGÉ E GLI ALTRI MONACI DI TIBHIRINE, *Più forti dell'odio*, ed. G. Dotti, Qiqajon, Magnano (Bi) 2010, p. 275.

CONCLUSIONI

L'itinerario teologico proposto dalla CTI e ripercorso nel presente elaborato mira a riconfigurare l'immagine di Dio per escludere ogni uso violento e autoritario del suo nome. Questa riconfigurazione altro non è che un ritorno alle fonti della Scrittura e della Tradizione, dunque una riscoperta della genuinità della fede trinitaria. L'unità di Dio è stata presentata come unità delle persone divine, tanto nell'eternità delle loro relazioni quanto nel dispiegamento del progetto d'amore, e unità e riconciliazione del genere umano che trova realizzazione nella Chiesa. Volendo sintetizzare, l'unico vero volto di Dio è l'amore misericordioso, come ricorda Agostino: «Tu vedi la Trinità, se vedi la carità»¹.

La totale bontà di questo volto emerge nello scarto tra la Chiesa e il Regno: la Chiesa, fermamente radicata in Cristo, pratica e serve l'amore, anche lì dove questo non si esprime nell'adesione confessionale. I credenti guardano a Cristo, colui che ha abbattuto il muro della discordia, per edificare su più livelli la pace: nella propria interiorità, nella comunità, nel mondo. La loro fede e la loro missione può essere letta nel criterio della superiorità dell'unità sul conflitto, enunciato da Papa Francesco:

Questo criterio evangelico ci ricorda che Cristo ha unificato tutto in Sé: cielo e terra, Dio e uomo, tempo ed eternità, carne e spirito, persona e società. Il segno distintivo di questa unità e riconciliazione di tutto in Sé è la pace. Cristo «è la nostra pace» (*Ef 2,14*)².

Il popolo di Dio cammina quotidianamente verso la meta dell'unità, accompagnato da numerosi uomini e donne di buona volontà. Sono infatti una sincera fede nel Padre di tutti gli uomini, la contemplazione della Pasqua di Cristo e le opere di pace compiute sotto la guida dello Spirito ad affrettare il compimento della riconciliazione universale. Per approssimare meglio i tratti di questo mistero dell'unità e favorire la conoscenza

¹ AGOSTINO, *La Trinità* VIII, 8, 12, cit., p. 353.

² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* 229, in *EV 29/2335*.

reciproca dei popoli, la teologia può offrire un valido contributo in diversi ambiti.

La teologia ecumenica, che molto ha camminato dall'inizio del Novecento, può proseguire l'indagine sul tema dell'unità di Dio e dell'unicità sacramentale della Chiesa, confrontando le diverse prospettive confessionali.

Un approfondimento storico sul Medioevo, in particolare sui sec. IX-XIII, potrebbe far luce sullo scambio culturale che c'è stato tra l'universo cristiano-latino e quello arabo-islamico e che ha riguardato anche la filosofia e la teologia. Sono già numerosi gli studi, inaugurati da autori come É. Gilson e M. T. d'Alverny, che attestano che in quell'epoca "in nome di Dio" non si combattevano solo guerre, ma sussisteva anche un fecondo dialogo.

Infine si può riflettere sull'esperienza delle comunità cristiane che, accogliendo i migranti affluiti in gran numero in Italia e in Europa, danno vita a una teologia dal basso, quella della carità che abbatte ogni muro e separazione.

BIBLIOGRAFIA

1. TESTI DELLA TRADIZIONE

A Diogneto, in *I Padri apostolici*, ed. A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1976, pp. 353-363.

IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, 2 voll., ed. A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009.

TERTULLIANO, *Contro Prassea*, II,1, in SCRITTORI CRISTIANI DELL'AFRICA ROMANA, vol. 3/2.b: *Tertulliano, Opere dottrinali*, edd. C. Moreschini – P. Podolak, Città Nuova, Roma 2010, pp. 435-550.

ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *Lettera a tutti i vescovi*, in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo. Vol II: testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII sec.*, Arnoldo Mondadori, Milano 1990, pp. 83-91.

GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque grandi discorsi teologici*, ed. C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1996.

ID., *Omelie sulla natività*, ed. C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1983.

AGOSTINO D'IPPONA, *La Città di Dio*, edd. D. Gentili – A. Trapè, in ID. *Opere*, voll. V/1-3, Città Nuova, Roma 1988-1990.

ID., *La Genesi difesa contro i manichei*, ed. L. Carrozzi, in ID., *Opere*, vol. IX/1, Città Nuova, Roma 1988, pp. 47-182.

ID., *La natura del bene*, edd. L. Alici – A. Pieretti, in ID. *Opere*, vol. XIII/1: *Polemica con i Manichei*, , Città Nuova, Roma 1997, p. 347-408.

ID., *La Trinità*, edd. G. Beschin – M. F. Sciacca – A. Trapè, in ID., *Opere*, vol. IV, Città Nuova, Roma 1987².

GREGORIO MAGNO, *Lettere XI-XIV, Appendici*, ed. V. Recchia, in ID., *Opere*, vol. V/4, Città Nuova, Roma 1999.

TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani, 35 voll., Casa Editrice Adriano Salani, Milano 1949-1984.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, ed. O. Todisco, in ID. *Opere*, Vol. VI/1: *Opuscoli teologici/1*, Città Nuova, Roma 1993, pp. 495-572.

2. MAGISTERO

- CONCILIO ECUMENICO DI NICEA, *Simbolo niceno*, in *DH* 125-126.
- SINODO DI ROMA, Tomus Damasi ossia *Professione di fede al vescovo Paolino di Antiochia*, in *DH* 152-177.
- CONCILIO ECUMENICO LATERANENSE IV, *Capitolo 2. L'eresia di Gioacchino da Fiore*, in *DH* 803-808.
- CONCILIO ECUMENICO DI TRENTO, *Decreto sul peccato originale*, in *DH* 1510-1516.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, in *DH* 3000-3045.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, in *EV* 1/872-911.
- ID., Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, in *EV* 1/284-456.
- ID., Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, in *EV* 1/1319-1644.
- ID., Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, in *EV* 1/494-572.
- ID., Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, in *EV* 1/1042-1086.
- ID., Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, in *EV* 1/853-871.
- GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, in *EV* 17/1175-1399.
- ID., Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, in *EV* 14/1714-1820.
- ID., Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, in *EV* 22/213-325.
- BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, in *EV* 23/1538-1605.
- FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, in *EV* 29/2104-2396.
- FRANCESCO, *Dichiarazione congiunta del Santo Padre Francesco e del Patriarca Ecumenico Bartolomeo I*, in ID., *Insegnamenti* II, 1, 2014, pp. 606-609.
- FRANCESCO, *Lettera ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani in occasione del 50°*

anniversario del decreto "Unitatis Redintegratio", in L'Osservatore Romano, 21/11/2014, p. 7.

Catechismo della Chiesa Cattolica, LEV, Città del Vaticano 2012.

3. STUDI TEOLOGICI

ANCONA, G., *Antropologia teologica. Temi fondamentali*, Queriniana, Brescia 2014.

ASSMANN, J., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, il Mulino, Bologna 2007.

ID., *Lettera a Pier Cesare Bori*, in *Humanitas* LXVII (2013), pp. 870-876.

BINGMER, M. C., – BORGMAN, E., –TORRES QUEIRUGA, A., “*Non avrai altri dèi di fronte a me*” (Dt 5,7). *L'unità di Dio in un mondo plurale*, in *Concilium* XLV (2009), pp. 645-648.

BINGMER, M. C., «*Se vedi la carità, vedi davvero la Trinità*», in *Concilium* XLV (2009), pp.701-713.

CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011

CODA, P. – DI PILATO, V. (edd.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova, Roma 2012.

CONGAR, Y., *Il monoteismo politico dell'antichità e il Dio-Trinità*, in *Concilium* XVII (1981), pp. 394-403.

CURRÒ, *Perché la Parola riprenda suono. Considerazioni inattuali di catechetica*, Elledici, Torino 2014.

CROCIATA, M. (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Città Nuova, Roma 2003.

CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, in *La Civiltà Cattolica* 3926 (2014, I), pp. 157-212.

ID., *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, in ID., *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 598-650.

ID., *Teologia – Cristologia – Antropologia* (1982), in *EV* 8/404-461.

- DUQUOC, C., *Monoteismo e ideologia unitaria*, in *Concilium XXI* (1985), p. 88-86.
- FORTE, B., *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi)1988.
- FRÈRE CHRISTIAN DE CHERGÉ E GLI ALTRI MONACI DI TIBHIRINE, *Più forti dell'odio*, ed. G. Dotti, Qiqajon, Magnano (Bi) 2010.
- GAMBERINI, P., *Un Dio relazione*, Città Nuova, Roma 2007.
- GIBERT, P., *I problemi filosofici, politici, etici relativi a unità e politeismo, monoteismo e politeismo. Una visione d'insieme per introdurre la discussione*, in *Concilium XLV* (2009), pp. 649-657.
- GHISALBERTI, A., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2005³.
- GRASSI, P., *Le religioni fonte di pace o di conflitto?*, in *Crede Oggi XXXV* (2015), pp. 7-18.
- GRESHAKE, G., *Il Dio Unitrino*, Queriniana, Brescia 2008³.
- KESSLER, H., *Cristologia*, Queriniana, Brescia 2010⁴.
- LAPIDE, P. – MOLTSMANN, J., *Monoteismo ebraico – Dottrina trinitaria cristiana*, Queriniana, Brescia 1980.
- LEPORE, L., *L'umanità in cammino dall'enotheismo al monoteismo: l'evoluzione della religione di Israele*, in *Bibbia e Oriente XLVII* (2005), pp. 23-54.
- LIEGGI, J. P., *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne editrice, Roma 2016.
- MAGGIONI, B., *Davanti a Dio. I salmi 76-150*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- MANARANCHE, A., *Il monoteismo cristiano*, Queriniana, Brescia 1988.
- MANCINI, R., *La nonviolenza della fede. Umanità del cristianesimo e misericordia di Dio*, Queriniana, Brescia 2015.
- MOLTSMANN, J., *Nessun monoteismo è uguale a un altro. Critica di un concetto inadeguato*, in *Filosofia e Teologia XVIII* (2004), pp. 319-332
- ID., *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1991.
- PETERSON, E., *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

- PINTO, S., *Io solo il tuo Dio. Il monoteismo nel Pentateuco*, Cittadella Editrice, Assisi 2016.
- PORTER, S. E., *Pace, Riconciliazione*, in G. F. HAWTHORNE – D. G. REID (edd.), *Dizionario di Paolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 1123-1130.
- RATZINGER, J., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005².
- ID., *Gesù di Nazaret*, BUR, Milano 2007².
- ID., *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla resurrezione*, BUR, Milano 2013⁶.
- REPOLE, R., *Il pensiero umile in ascolto della rivelazione*, Città Nuova, Roma 2007.
- RUGGIERI, G., *Dio e potere: funzionalità politica del monoteismo?*, in *Concilium* XXI (1985), pp. 34-48.
- ID., *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007.
- RUPERTI, A., *Percorsi per una nuova teologia della pace*, in *Rivista di Teologia* XLIV (2003).
- RUSSO, A., *La rivincita del politeismo. Analisi delle recenti accuse al monoteismo*, in *Asprenas* XLIII (1996), pp. 459-482.
- ZENGER, E., *Il Mosè egizio di Assmann. Qual è il prezzo del monoteismo?*, in *Humanitas* LXXVII (2002), pp. 576-584.
- ZIZIOULAS, J., *L'essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2007.

4. TESTI E STUDI FILOSOFICI

- I Presocratici. Prima traduzione integrale*, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2006².
- PLATONE, *Eutifrone*, ed. G. Cambiano, UTET, Torino 1991².
- ID., *Fedone*, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, ed. G. Reale, Bompiani, Milano 2004.

- PLOTINO, *Enneadi*, vol. 3, ed. V. Cilento, Laterza, Roma-Bari 1949.
- VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Einaudi, Torino 1995.
- KANT, I., *Critica della ragion pura*, ed. P. Chiodi, UTET, Torino 1967.
- SCHMITT, C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- ACQUAVIVA, M., *Oion. Piste per lo studio della filosofia teoretica (Metafisica e teologia filosofica)*, Edizioni VivereIn, Monopoli-Roma 2009.
- D'ANCONA, C., (ed.) *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Einaudi, Torino 2005.
- FORNARI, G., *Teoria sacrificale e teoria mediatrice del sacro: un confronto con Renè Girard*, in *Credere Oggi XXV* (2015), pp. 19-39.
- GILSON, É., *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1998⁶.
- PORRO, P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- TUGNOLI, C., *Girard. Dal mito ai Vangeli*. EMP, Padova 2011.

INDICE

INTRODUZIONE	1
--------------------	---

CAPITOLO I

<i>Fons Unitatis</i> . La Trinità cuore del monoteismo cristiano	3
--	---

1. I significati del monoteismo..... 4
2. Il monoteismo biblico 11
 - 2.1 L'Antica Alleanza e la progressività della rivelazione 11
 - 2.2 La Nuova Alleanza: Dio, Padre di Gesù Cristo e "Padre nostro" 16
3. Trinità e Unità di Dio: quattro approcci al mistero..... 20

CAPITOLO II

<i>Unus deus, una lex, unus rex</i> . Unità di Dio e teologia politica ...	28
--	----

1. Il programma del Documento della CTI..... 28
2. Fede trinitaria e pensiero politico 31
 - 2.1 Teocrazia 33
 - 2.2 Teologia e potere 36
3. Monoteismo e politeismo: il pensiero di J. Assmann 40
 - 3.1 Traducibilità del politeismo e distinzione mosaica 41
 - 3.2 Monoteismo e violenza nell'Antico Testamento 47

CAPITOLO III

Sacramentum Unitatis. La missione della Chiesa52

1. La Comunione trinitaria..... 52

2. Il congedo dalla violenza 57

3. La testimonianza comunitaria della fede 60

CONCLUSIONI65

BIBLIOGRAFIA67