

# **Il monoteismo cristiano come questione teologica**

di Giuseppe Lorizio

L'ambito epistemologico (interno al sapere credente) entro il quale sembra potersi inscrivere ed adeguatamente istruire la *quaestio de unitate Dei* è da un lato quello teologico fondamentale (sia nella sua accezione di apologetica che in quella di riflessione sui fondamenti), dall'altro quello della teologia trinitaria, non senza naturale riferimento alla cristologia. La riflessione che queste pagine intendono provocare si colloca piuttosto nel primo dei suddetti settori disciplinari, inteso da un lato come regione del sapere della fede e dall'altro come dimensione e attenzione che trasversalmente percorre le diverse discipline e le informa a partire dall'evento-parola della rivelazione del Dio unitrino in Cristo per lo Spirito.

In quanto "sentinella della teologia", infatti, la fondamentale si caratterizza in primo luogo come disciplina di frontiera, adottando un atteggiamento di ascolto e di interazione con gli altri ambiti del sapere e ciò sia *ad intra* che *ad extra* della teologia. Per quanto concerne la nostra questione l'elucidazione del tema della uni-trinità del Dio cristiano si avvale di fatto e *in actu exercito* degli apporti delle scienze delle religioni (e della religione), in particolare ad esempio della storia delle religioni, ma non può mancare l'attenzione verso i risultati di discipline quali la psicologia della religione, la sociologia della religione e naturalmente la filosofia della religione. Risulteranno ad esempio particolarmente significativi e li assumiamo qui come momenti in certo senso paradigmatici:

- a) il dibattito a carattere storico-religioso fra le cosiddette scuole di Vienna e di Roma e i loro rispettivi rappresentanti ossia il p. Wilhelm Schmidt (1862-1954) e lo storico Raffaele Pettazzoni (1883-1959) concernente la genesi del monoteismo e il suo sviluppo;
- b) la riflessione a carattere psicanalitico che in ambiente freudiano e junghiano concerne lo stesso problema e le sue implicanze psicologiche.

Si tratta indubbiamente di momenti storicamente datati e circostanziati, in cui la riflessione si è prodotta ed espressa e tuttavia sembra particolarmente istruttivo una loro rapida rievocazione in quanto le tematiche suscitate ed affrontate risultano particolarmente attuali nel dialogo che la teologia non può disattendere con l'areopago contemporaneo, che vive una particolare ( e se si

vuole certamente strana) stagione di risveglio della questione di Dio, o, come altrimenti e meglio detto, un problematico “ritorno del sacro”.

Se il confronto con questi livelli della riflessione concerne il momento contestuale (o se si vuole propriamente apologetico) della teologia fondamentale, sul piano fondativo la *quaestio de unitate Dei* incrocia e si genera a partire dalla *quaestio de revelatione* e dalle sue articolazioni sia in rapporto all’esercizio del dialogo interreligioso, sia in relazione alla riflessione sui fondamenti stessi del credere cristiano e per esempio al suo originario rapporto con l’ebraismo, le sue strutture e la sua fede. In questo ambito riflettere teologicamente sul monoteismo significa chiamare in causa e discutere la questione dell’esperienza religiosa di Gesù di Nazareth, ovvero della *fides Christi*, cui H. U. von Balthasar a suo tempo ha dedicato un importante saggio.

### **1. Riflessione a carattere contestuale sulla questione del monoteismo**

Tra i caratteri del “ritorno del sacro” nella società e nella cultura dell’Occidente postmoderno, che abbiamo altrove cercato di leggere e interpretare<sup>1</sup>, ci sembra di dover qui richiamare la dimensione neo-pagana che tale risveglio produce ed alimenta nella forma, spesso anche speculativamente articolata e filosoficamente espressa della “nostalgia degli dei”. Ora se adottassimo l’ipotesi di Pettazzoni, secondo il quale il monoteismo sarebbe non solo cronologicamente, bensì logicamente e strutturalmente posteriore al monoteismo, questa nostalgia sarebbe il sintomo di un sentimento verso qualcosa di originario e di radicale, dunque andrebbe interpretata positivamente, anche se nella descrizione della nuova religiosità politeistica lo storico non manca di rilevare limiti e possibili derive. A questo proposito mi sembra oltremodo interessante richiamare un passaggio di una relazione del vescovo Karl Lehmann alla Conferenza Episcopale Tedesca, dove, a proposito della sete di religiosità che caratterizzerebbe l’uomo postmoderno, si cita appunto il Pettazzoni, il quale “parla di «teoplasma», intendendo con questo termine una sorta di plastilina a partire dalla quale l’uomo moderno forma i propri dei e tenta di adattarli ai suoi mutevoli bisogni. Analogamente i sociologi parlano di una «biografia del fai da te» nella quale ci si crea una nuova immagine di Dio, nelle diverse fasi della vita, partendo da diversi materiali di natura religiosa. È stupefacente la misura in cui i nuovi movimenti religiosi sono caratterizzati a livello mondiale da questi aspetti. Molte iniziative in questo campo non appaiono come una nuova religione mondiale, con un nome unitario e uno specifico fondatore, ma l’orientamento verso una

---

<sup>1</sup> Cf G. LORIZIO, “Prospettive teologiche del postmoderno”, in IDEM, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 49-75.

vitalistica divinità della vita in relazione all'esperienza di sé dell'uomo moderno costituisce una sorta di rete che collega strettamente gruppi eterogenei"<sup>2</sup>. Da altre parti comunque il ritorno di una sorta di paganesimo politeistico sembra potersi salutare positivamente e cogliere come occasione propizia per un rinnovato ethos planetario. Per questo si può rimandare alla lettura del volumetto di Salvatore Natoli, intitolato *I nuovi pagani*<sup>3</sup>, dove il neopaganesimo è interpretato come una nuova etica per forzare le inerzie del tempo, che può servire in qualche modo a documentare questo ritorno in un certo senso nel paganesimo. Non si tratta evidentemente di un ritorno del paganesimo storico, nel senso di un ritorno ingenuo alle divinità pagane (non è che la gente vada a venerare Venere, Marte o Saturno, anche se poi fior di managers interpellano l'oroscopo prima di recarsi al lavoro o intraprendere delle iniziative), pur tuttavia si dà questo elemento politeistico che deriva da quella esperienza che è propria della post-modernità che è la frammentazione dell'esistenza e la frammentazione del senso<sup>4</sup>.

Nell'ipotesi opposta di P. Schmidt, che Pettazzoni e i suoi discepoli ritengono piuttosto apologetica che storicamente documentata, o comunque improntata ad una visione teologica della storia, se il monoteismo designa l'originario della religiosità umana, allora il politeismo storico e quello di cui si intravede il risveglio costituirebbero una caduta e una deriva certamente preoccupante e non solo per il teologo bensì per il credente nel Dio unico. Il senso di questa caduta-deriva è già facilmente riscontrabile nelle pagine che lo Schmidt dedicava al sorgere del politeismo nel suo *Manuale di storia comparata delle religioni*, dove non dimentica il fascino della fantasmagoria policromia che emana dall'invadenza politeistica: "Se [...] in seguito, col crescente splendore e colla crescente ricchezza della civiltà materiale, anche la religione cominciò a manifestarsi in forme sempre più ricche e appariscenti, nella sconfinata molteplicità delle sue figure di deità e di demoni, nella ricchezza dei suoi templi, santuari e boschi sacri, nell'abbondanza dei suoi sacerdoti e serventi, dei sacrifici e delle cerimonie, tutto ciò non può nasconderci che in questa ricchezza ed appariscenza esteriore è in gran parte scomparsa la vera religione e si è indebolita la sua forza spirituale. Questi fatti ebbero una ripercussione molto dannosa nel campo morale e sociale e condussero, negli eccessi della corruzione, perfino a divinizzare elementi immorali e antisociali. Ciò specialmente perché la figura dell'Essere supremo venne sempre più sostituita dall'invadente quantità di migliaia e migliaia di deità e di spiriti nuovi. Frattanto l'antica religione dell'età

---

<sup>2</sup> K. LEHMANN, "Dio è più grande dell'uomo", in *Il regno attualità* 44 (1999) 640, l'intera relazione alle pp. 637-648.

<sup>3</sup> Cf S. NATOLI, *I nuovi pagani*. Una nuova etica per forzare le inerzie del tempo, il Saggiatore, Milano 1995.

<sup>4</sup> Cf a questo proposito H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca, Borla, Roma 1983

primitiva si conservò ancora tra i pochi resti della cultura primitiva, presso i frammenti etnici respinti nelle plaghe più remote. Ma anche qui l'inerzia, la povertà e la ristrettezza dell'ambiente le fecero perdere necessariamente gran parte dell'originaria forza e grandezza, dimodoché ora anche tra quei popoli non possiamo più rintracciare neppure approssimativamente il quadro vero della religione dell'età primitiva vera e propria"<sup>5</sup>.

Lo studio della vicenda di Amenhotep IV (Echnaton) in chiave psicanalitica di marca freudiana, prodotto da Karl Abraham, mentre tende a mostrare come l'idea monoteista attinga a impulsi provenienti dai meandri più profondi della psiche, sebbene offra una interpretazione riduzionistica della genesi del monoteismo, in realtà sembra ulteriormente istruttiva per la teologia cristiana, chiamata a interpretare alla luce della fede l'espressione religiosa, così come si esprime anche al di fuori dell'ambito strettamente rivelativo, o meglio attinente alla dimensione storico-eschatologica della rivelazione. "Si può oltrepassare – scrive Abraham – la dottrina di Flinders Petrie, che considera Echnaton come il precursore del monoteismo. La dottrina di Echnaton contiene non soltanto elementi del monoteismo giudaico, dell'Antico Testamento, ma va più lontano sotto molti aspetti. E capita lo stesso quando confrontiamo le idee di Echnaton con il primo cristianesimo, di tredici secoli più giovane [...] la concezione teologica di Echnaton è più vicina al cristianesimo che alla religione mosaica"<sup>6</sup>. E ciò a causa del prodursi in quella occasione di una visione meno antropomorfa del divino rispetto a quella attestata nell'A. T.

A parte la precomprensione teologica, che la scuola romana attribuisce alla dottrina viennese dell'*Urmonotheismus*, interpretando in senso meramente negativo tale precomprensione, e tralasciando la suggestiva tematica dell'enotheismo, di mülleriana memoria, che potrebbe essere introdotta come chiave euristica e dirimente l'alternativa, nel tentativo di fornire una categoria di mediazione fra i termini antitetici del politeismo e del monoteismo, la problematizzazione in ambito storico-religioso e religionistico in generale della questione del monoteismo risulta comunque istruttiva per il teologo, che da essa non può non lasciarsi interpellare a diversi livelli.

In primo luogo se è vero che l'istanza apologetica, di cui certa teologia fondamentale sembra ancora vergognarsi, non può essere delegata e riversata sulla scienze della religione, allora essa va reimpostata e ripensata a partire dalla dialettica (non necessariamente contrappositiva) di matrice

---

<sup>5</sup> W. SCHMIDT, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1949<sup>4</sup>, 247s.

<sup>6</sup> K. ABRAHAM, "Amenhotep IV (Echnaton). Contributo psicanalitico allo studio della sua personalità e del culto monoteistico di Aton", in IDEM, *Psicoanalisi del mito*, New Compton, Roma 1971, 128s.

barthiana tra fede e religione, alla luce della quale, come recenti indagini sociologiche hanno tentato di mostrare, il risveglio del sacro in forma politeistica di fatto costituisce una dirompenza dell'elemento religioso su quello credente, sicché non sembra casuale che oggi si parli, anche in ambito sociologico, di “debolezza della fede e la forza della religione”<sup>7</sup>. Di qui una prima indicazione di metodo, non meramente formale e aprioristica, ma attinente al contenuto stesso del nostro discorso sul monoteismo: l'ambito teologico della discussione anche in chiave apologetica e contestuale dell'unitrinità del Dio cristiano non potrà non conservare il proprio riferimento fondamentale alla fede e all'esperienza di fede di cui la religione e l'esperienza religiosa costituiscono l'espressione e la manifestazione psicologica, empirica, storica, strutturale... Sembra, in tale contesto di riflessione a carattere teologico-fondamentale, potersi sostanzialmente condividere la tesi proposta in un recente convegno dell'Associazione teologica italiana, che sostiene la “necessità relativa del religioso” riportandola, con R. Marlé alla dialettica parola/sacramento<sup>8</sup>.

In questa prospettiva e alla luce dell'analisi religionistica, risultano percorribili sia l'interpretazione del nuovo politeismo in chiave di “deriva nella dissolvenza o nella frammentazione” che quella più ottimistica in chiave di “nostalgia dell'originario”. Non si tratta tanto di proclamare una sorta di equidistanza del monoteismo trinitario cristiano rispetto alle due prospettive ermeneutiche sopra esposte, quanto di sostenere che la concezione cristiana del Dio unitrino è capace di interpellarle e superarle entrambe. Non solo, ma qui entra in gioco, e da questo punto di vista il lavoro di scavo teologico diventa particolarmente impegnativo, l'orizzonte protologico entro cui iscrivere le due interpretazioni, dove l'originario può essere pensato storicamente e realisticamente nella prospettiva amartiologica, che vede l'uomo storicamente gettato e condannato alla frammentazione, oppure nella prospettiva creaturale, dove appunto si realizza un rapporto con la trascendenza difficilmente pensabile a partire dal nostro contesto esistenziale, ma attestato nei racconti biblici delle origini. Sebbene oggi sia teologicamente acquisita la visione storico-salvifica, essa non può non implicare riflessioni che dal descrittivo esperienziale sporgano sullo speculativo e l'ipotetico.

---

<sup>7</sup> Cf F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>8</sup> Mi riferisco al prezioso contributo di M. ANTONELLI, “L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione”, in M. ALIOTTA (ed.), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio. Atti del XVI Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 93-124. Dal punto di vista religionistico e per eventuali approfondimenti in tale direzione segnalo i contributi di G. FILORAMO, “Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio. Nella prospettiva della storia delle religioni”, *ivi*, 43-60, con in conclusione una riflessione sui “paradossi del monoteismo” e l'approccio fenomenologico al tema offerto in quella stessa occasione da M. FUSS (*ivi*, 61-83).

In terza istanza l'approccio religionistico risulta istruttivo per il teologo in quanto esige una vera e propria problematizzazione del tema monoteistico in rapporto ad esempio all'esperienza religiosa dell'Israele veterotestamentario. Il tema del monojahwismo e le sue implicanze, che l'esegesi più avvertita ormai accoglie e suggerisce, impone un'articolazione molto più complessa e meno ingenua del singolare rapporto fra Israele e il suo Dio, mentre la compresenza di tentazioni politeistiche e di espressioni religiose che ad esse si ispirano e del nocciolo duro monojahwistico, nello stesso ambiente storico-culturale-religioso, penso introduca interessanti prospettive anche per una illuminata valutazione del presente. Ciò comporta un paio di conseguenze che non mi sembra fuori luogo richiamare all'attenzione del lettore: 1) la tentazione politeistica non si può mai ritenere definitivamente debellata, insieme al fascino dell'Uno, l'uomo non cessa mai di subire anche quello proveniente dalla fantasmagoria policromatica del molteplice, che stenta a lasciarsi omologare e ridurre in un orizzonte rigidamente unitario; 2) la questione della fede ebraica nel Dio unico non va confusa con l'adesione quantitativa di persone e gruppi presenti in Israele, quasi che si tratti di un popolo di duri e puri al riparo da ogni compromesso e da ogni cedimento.

In quarto luogo ed infine l'attenzione religionistica suggerisce al teologo un approccio alla *quaestio de unitate Dei* nei termini che gli sono propri, ossia posta e risolta nell'orizzonte del sapere della fede, a partire da una lettura dell'unicità di Dio in termini di peculiarità di un'esperienza credente (che si esprime naturalmente in termini religiosi) di volta in volta indagata nell'ambito dell'Israele veterotestamentario, della "fede di Cristo" e di quella della comunità apostolica, momenti paradigmatici e discriminanti, capaci di offrire elementi imprescindibili per una valutazione propriamente teologica del cosiddetto "nuovo sacro" emergente e delle sue espressioni postmoderne.

## **2. Linee per una riflessione a livello fondativo sul tema del monoteismo cristiano**

Una scelta tematica tutt'altro che indifferente rispetto al nostro tema del monoteismo è quella che pone al centro della riflessione il carattere peculiare e in certo senso profondamente originale caratterizzante la fede d'Israele e la cosiddetta "fede di Cristo". Come è arcinoto il livello della riflessione e dell'elaborazione teoretica della dottrina su Dio, sia in ambito ebraico che cristiano, è sempre comunque ulteriore rispetto al vissuto esperienziale e storico di un popolo o di una comunità, che in primo luogo esperisce a salvezza che il Dio trascendente dona e realizza. Si tratta di una disposizione inclusiva che risulta di fatto sia nel primo che nel secondo testamento. Nel primo, Israele sperimenta innanzitutto la presenza salvifica e liberatrice di Jhwh e solo in un secondo

momento attribuisce al Dio che l'ha salvato la creazione del cosmo, nel secondo, la comunità credente incontra e attesta in primo luogo il mistero della passione-morte-risurrezione del Cristo, per riconoscerlo in un secondo momento come elemento costitutivo dell'attività creatrice di Dio. E questa modalità di percezione-apprendimento dell'auto-manifestazione di Dio risulta di fatto confermata nell'esperienza credente di ogni generazione: a ciascuno di noi Dio si è fatto incontro, manifestandosi, anzitutto attraverso un gesto salvifico come il battesimo, l'inserimento in una comunità di fede e la sua testimonianza, solo in un secondo momento ci si apre alla riflessione intorno, ad esempio, alla sua esistenza e al suo carattere fondativo rispetto al cosmo e all'uomo. Basti pensare che gli argomenti addotti come vie e sentieri della ragione per affermare l'esistenza dell'Assoluto trascendente verranno nella storia elaborati da maestri del pensiero che riflettono e vivono un'esperienza di fede, spesso autenticata dalla santità. L'incontro esperienziale e vissuto col Dio di Gesù Cristo precede ed include le affermazioni speculative relative all'Assoluto trascendente, alla sua esistenza e alle sue perfezioni.

Intrecciando sia il momento esperienziale che quello riflessivo, mi sembra utile per il nostro discorso intorno alla peculiarità del rapporto che Israele percepisce col suo Dio il richiamo alla metafora sponsale, elaborata come è noto in maniera tutta particolare nei testi profetici di Osea. Qui "l'amore umano diventa il paradigma per parlare dell'amore di Dio per l'uomo e della risposta umana a Dio che è amore"<sup>9</sup>, con un cambio di paradigma che sostituisce alla simbolica di tipo politico, prevalente nella esposizione classica della categoria sinaitica dell'alleanza, una "analogia psicologica"<sup>10</sup>. L'esperienza dell'unicità di Dio in questa prospettiva attinge dunque all'esperienza dell'unicità dell'amore uomo/donna, per cui come nell'esperienza dell'innamoramento l'amato è un *unicum* per l'amata (e naturalmente viceversa), così Dio è unico per il credente. Le tentazioni dell'idolatria e del politeismo (che il NT richiama per es. in quel passaggio di *At* 17, 16, dove Paolo fremme di sdegno al vedere la città di Atene piena di idoli) possono dunque essere lette alla luce della metafora stessa nella linea della prostituzione e dell'adulterio, mentre l'unicità di Dio (e qui il collegamento del testo profetico con l'alleanza sinaitica è evidente) si esprime attraverso l'antropomorfismo della gelosia: "[...] io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso" (*Es* 20,5). Se situato e interpretato in questa prospettiva, il monoteismo veterotestamentario intanto si carica di un orizzonte agapico che apre alla novità del Dio di Gesù Cristo, mentre d'altra parte la sua acquisizione religiosa prima e teologica poi non risulta provenire da una mera contrapposizione rispetto al politeismo dominante nelle culture e nelle religioni vicine e contemporanea a quelle dell'Israele

---

<sup>9</sup> G. RAVASI, "Osea", in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1053.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

biblico. Del resto in quel magnifico testo che è il suo commento al simbolo apostolico, Tommaso d'Aquino, nel descrivere i doni della fede, richiama in primo luogo appunto la metafora sponsale, per cui "mediante la fede l'anima si unisce a Dio, per quella sorta di matrimonio spirituale descritto da Osea: «Ti fidanzerò con me in un patto fedele» (*Os* 2,22)"<sup>11</sup>. La dinamica sponsale qui richiamata consente, all'interno della rivelazione veterotestamentaria una vera e propria reinterpretazione dell'altra metafora teologica, quella concernente la paternità di Dio: "Secondo l'intuizione di Paul Ricoeur, dobbiamo toccare il «grado zero» della figura del padre per osare infine invocare Dio come padre. È questo l'itinerario di pensiero che si manifesta nei profeti (Osea, Isaia e Geremia). Ma, in tal caso, il Dio Padre non è più solamente l'antenato, la figura dell'origine [come accadrebbe nell'esperienza di Echnaton]. Egli è il padre di una nuova creazione, di una nuova alleanza. Inoltre, Dio è invocato come Padre con una sorta di linguaggio indiretto [...]. Ed al fine di evitare di identificare la figura del Padre con quella di un genitore o di un dominatore, essa viene completata in *Osea* da quell'altra figura parentale: quella di sposo"<sup>12</sup>.

Ma questa prospettiva della peculiarità declinata questa volta in chiave paterna consente di aprire il passaggio al tema dell'esperienza religiosa di Gesù ovvero della "fede di Cristo". La problematicità di questa seconda formulazione è ben posta in rilievo già da von Balthasar, che nel suo famoso saggio di *Sponsa Verbi*, sottolinea che il ritengo anche neotestamentario a parlarne deriva dal fatto che "questo atteggiamento prototipico è stato nel suo foro interiore così perfetto e quindi così inesprimibile che il designarlo con lo stesso termine in uso per l'imitazione che ne facciamo noi, rischia di sopprimere la distanza fra l'uno e l'altra. Per l'atteggiamento fondamentale del Figlio dell'uomo di fronte a Dio il Nuovo Testamento non ha un vocabolo globale e preciso. Esso è una luce così fulgida che noi possiamo sopportarla e darle un nome solo dopo averla decomposta nei suoi aspetti particolari e guardandola nel riflesso che ha in noi"<sup>13</sup>. La scomposizione prismatica dell'esperienza di Dio che la lettura e l'interpretazione del vissuto di Gesù offrono mostra sul piano esegetico, a partire dalla distanza rispetto all'orizzonte religioso del Battista, particolari sviluppi rispettivamente nell'ottica della regalità di Dio, della sua scelta per i poveri, della sua dimensione escatologica e della sua orazione<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> TOMMASO D'AQUINO, "Commento al simbolo degli Apostoli", in IDEM, *Opuscoli teologico-spirituali*, ed. Paoline, Alba 1976, 39.

<sup>12</sup> C. GEFFRÉ, "Padre come nome proprio di Dio", in *Concilium* 17 (1981) 413.

<sup>13</sup> H. U. VON BALTHASAR, "Fides Christi", in IDEM, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969 48-49. Sul tema si vedano gli atti di un recente convegno: G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Devotione, Bologna 2000.

<sup>14</sup> Si tratta dei temi sviluppati in R. PENNA, "Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità nel giudaismo", in *Lateranum* 65 (1999) 481-505.

Sotto quest'ultimo profilo va notato che il tema della paternità divina nel Nuovo Testamento può essere indagato a partire dai i tre luoghi in cui alla parola greca Βῶϑ←Δ si affianca il termine aramaico *abbá* [= Mc 14,36 – Rm 8,15 – Gal 4,6]. In particolare il testo di Mc 14,36, che appartiene alla preghiera del Getsemani, da un lato mostra il contesto eucologico il cui la metafora di Dio Padre si esprime, dall'altro impedisce un'interpretazione dell'amore paterno di Dio in termini di languore romantico, che darebbero adito alla sacrosanta critica di Sequeri al romanticismo teologico. Il rapporto col padre dice insieme confidenza e tenerezza, ma anche la necessità di compiere il suo volere, sicché il volto paterno di Dio è anche quello della sua volontà, che si esprime e va attuata spesso nell'asprezza (termine böhmiano) e nella fatica della croce. Come sostiene J. Gnilka nel suo commento al testo marciano, quella che in origine era una forma espressiva infantile (= *abbá*), all'epoca di Gesù veniva usata già come allocuzione sia per lo status emphaticus (= il Padre), come pure per la formula "mio e nostro padre", ma solo in rapporto al padre terreno. "L'allocuzione *Abbá* deve però essere vista come un elemento specifico del linguaggio di Gesù, non limitata solamente a una particolare preghiera. Se l'*Abbá* si incontra esclusivamente in questo passo della passione, ciò depone a favore dell'immagine di Gesù che la prima comunità ha conservato. Essa potrebbe corrispondere all'atteggiamento con cui egli è entrato nella passione"<sup>15</sup> e quindi indicare insieme confidenza e difficoltà nell'accingersi a compiere la volontà del Padre.

Quanto al contenuto dell'esperienza di Dio-padre va comunque altresì precisato che il linguaggio teologico dovrà aver premura di operare un adeguato discernimento, onde escludere l'applicazione di fuorvianti meccanismi di sostituzione o di proiezione<sup>16</sup> rispetto alla paternità divina<sup>17</sup>. Piuttosto si tratta, ancora una volta spinti dalla parola di Dio, di attivare la dinamica della fondazione così come viene suggerita dalle parole della lettera agli *Efesini* cap. 3 in cui si trova (unica volta nel NT) il termine paternità, termine che ci viene suggerito di tradurre con "stirpe"<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> J. GNILKA, *Marco*, Cittadella, Assisi 1987, 807.

<sup>16</sup> "Aton è il padre di Echnaton [...]. Il nuovo Dio è un padre idealizzato, non è solo padre del re in senso stretto, ma quello di tutte le creature" (K ABRAHAM, *Psicoanalisi del mito*, cit. 128).

<sup>17</sup> Cf. il saggio di P. RICOEUR sulla paternità ne *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca book, Milano 1977, 483-512: "La paternità dal fantasma al simbolo: 1. La figura del padre in una economia del desiderio – 2. La figura del padre in una fenomenologia dello spirito – 3. La dialettica della paternità divina".

<sup>18</sup> "Il termine greco *patrià*, che abbiamo tradotto con "stirpe", è stato inteso già dalla Volgata e da alcuni autori contemporaneamente nel senso di "paternità". Questa versione ha il vantaggio di conservare l'allitterazione del testo originale con il nome di "Padre". Ma il significato del greco non è astratto, bensì concreto nel senso di raggruppamento etnico o familiare, avente un comune capostipite [...]" (R. PENNA, *La lettera agli Efesini*. Introduzione, versione e commento, Dehoniane, Bologna 1988, 168).

L'esperienza della paternità divina, nel contesto della rivelazione neotestamentaria, e quindi in primo luogo sulla bocca di Gesù (Mc 14, 36: "E diceva: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu»") e subordinatamente su quella dei discepoli (Rm 8,15: "E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: «Abbà, Padre!»") e Gal 4,6: "E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!") suggerisce ed impone un discernimento teologico, non tanto nella linea dell'analogia di attribuzione e di proporzione, bensì soprattutto nella direzione dell'*analogia proportionalitatis*<sup>19</sup>, dove in primo piano è posto il rapporto fra i termini rispetto ai contenuti cui i termini rimandano. Sviluppata sia in un orizzonte trinitario che in prospettiva ontologica, come nell'interpretazione di Eberhard Jüngel, l'*analogia proportionalitatis* diventa così *analogia relationis*<sup>20</sup>.

Eccoci dunque ad un punto cruciale della nostra interpretazione teologica del monoteismo cristiano. Se "con il suo Dio Aton, Echnaton ha in comune un tratto particolare: quello di essere un solitario"<sup>21</sup>, non è certo questa la condizione di Gesù e del cristiano, nonostante l'esperienza kenotica dell'abbandono di Dio: "la dottrina cristiana di Dio è caratterizzata dal fatto che, per amore di Cristo, essa parla e deve parlare del Dio trinitario. La dottrina trinitaria è lo *specifico cristiano* nel concetto di Dio"<sup>22</sup>. In quanto tale il cristianesimo si pone al di là e oltre ogni monarchismo totalizzante, ma anche supera ogni tendenza all'exasperazione della pluralità e alla sua deriva frammentaria. Per queste sue fondamentali caratteristiche il monoteismo cristiano è in grado di esercitare il duplice atteggiamento della simpatia e della profezia in rapporto alle forme politeistiche storicamente ed attualmente date e al ritorno del sacro neopagano, ma anche in rapporto ad ogni tendenza monarchiana, che finisce col proporre un Dio solitario e dispotico, cui l'uomo occidentale si è già vigorosamente opposto elaborando forme atee di pensiero e di prassi, prodotte spesso dalla percezione di avere di fronte un Dio nemico dell'uomo.

### 3. Conclusioni: la valenza speculativa del monoteismo trinitario

---

<sup>19</sup> La terminologia adottata dagli autori non è univoca, spesso infatti accade che l'analogia di proporzione venga semplicemente utilizzata come sinonimo di analogia di proporzionalità. Le nostre osservazioni intendono comunque contribuire ad una quanto mai necessaria *explicatio terminorum*.

<sup>20</sup> Sull'apporto del teologo tedesco alla riflessione sull'analogia cf P. GAMBERINI, *Nei legami del Vangelo*. L'analogia nel pensiero di Eberhard Jüngel, Gregoriana-Morcelliana, Roma-Brescia 1994.

<sup>21</sup> K. ABRAHAM, *op. cit.*, 144.

<sup>22</sup> J. MOLTMANN, *Sulla Trinità*, d'Auria, Napoli 1982, 23.

Senza alcuna pretesa di esaustività mi preme concludere richiamando, o meglio semplicemente evocando, attraverso il ricorso a due maestri del pensiero credente, la valenza speculativa del mistero del Dio unitrino, secondo un duplice percorso: a) quello che mostra, attraverso quella che ritengo essere stata l'elaborazione più compiuta dell'ontologia trinitaria ossia la teosofia rosminiana, la congruenza "razionale" del dogma trinitario e b) il carattere paradossale, ovvero antinomico della fede cristiana nel Dio unitrino, così come è stato espresso nel capolavoro di Pavel Florenskij.

La rivelazione dell'essenza di Dio come uno e trino ha per Rosmini una ricaduta filosofica di enorme portata. Egli ad esempio accenna alla mirabile soluzione del problema dell'uno e del molteplice, che il Cristianesimo propone: "Escluso dunque il sistema degli unitarî, come impossibile, rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere; e quindi la difficoltà di quell'antinomia, che ha fatto delirare, se mi si permette di così esprimermi, la filosofia di tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana, che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori"<sup>23</sup>. Il mistero dell'amore trinitario non può lasciare indifferente il filosofo, al quale anche "convengono quelle nobilissime e verissime parole, che diceva Gregorio della Triade augustissima: «Mi sforzo di comprenderne l'unità, e già i raggi ternari splendono intorno a me: tento di distinguerli, e già mi hanno ricacciato nell'unità». Questo sublime mistero - continua il Roveretano - dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale, ond'è veramente τῆς χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας come fu chiamato da un Padre della Chiesa [Dionigi nella *Teologia mistica*]. Dal che, essendo dimostrato, se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio"<sup>24</sup>. Giustamente il Roveretano cita in greco il famoso testo dello Pseudo-Dionigi, dato che anche qualche recente traduzione italiana preferisce rifugiarsi nella più rassicurante "sapienza divina", rinunciando all'esoterismo che la parola "teosofia" certamente contiene. Ed è davvero sorprendente che in questo contesto venga richiamato l'autore che, a detta di Étienne Gilson, ha elaborato una dottrina delle idee che costituisce "una delle tentazioni permanenti del pensiero

---

<sup>23</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M. A. RASCHINI e P. P. OTTONELLO, Città Nuova – CISR. Roma – Stresa 1998, I, 173 (§ 166).

<sup>24</sup> *Ibidem*, 202-203 (§ 196).

medievale"<sup>25</sup>, e diremmo noi non solo della cristianità filosofica, bensì della filosofia cristiana. Vale la pena riportare a questo punto il breve testo dell'invocazione alla Trinità, preludio della *Teologia mistica*, con la quale il Rosmini della *Teosofia* si sente particolarmente in sintonia: "Trinità sovrastanziale superdivina e superbuona, custode della teosofia dei cristiani, conduci noi direttamente al vertice superinconoscibile e splendido e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati, nella caligine luminosissima del silenzio che insegna in modo arcano; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che in maniera esuberante riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella piena intangibilità e invisibilità"<sup>26</sup>.

L'elucidazione della valenza speculativa (addirittura teosofica o razionale) del monoteismo trinitario non deve tuttavia illudere circa il carattere, che in Rosmini si dice "misterioso", in Florenskij antinomico e che noi chiameremmo paradossale del dogma in cui si esprime la fede cristiana nel Dio unitrino. Scrive il teologo russo: "Il raziocinio deve esigere la trinità nell'unità, ma non la può comprendere e così condanna se stesso. Per poter sentire *nell'esperienza* questa esigenza, questo postulato della ragione (sempre che sia possibile averne l'esperienza!), la ragione deve pensarlo, deve costituirsi una forma *nuova* e per giungervi deve vincere il raziocinio, l'unica cosa che c'è in noi di ingiustificato. Perciò la ragione non sarebbe mai potuta arrivare da sé a questa combinazione; solo l'*autorità* «di Colui che ha il potere» può costituire il punto d'appoggio per questo sfozo"<sup>27</sup>. La fede nel Dio unitrino esige dunque un "nuovo pensiero" o se si vuole un "pensare altrimenti" e stimola una speculazione che, senza nulla togliere all'autonomia del filosofare, anzi la esalta e le consente di raggiungere vertici insperati<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> E. GILSON, *La filosofia del Medioevo* Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo, La nuova Italia, Firenze 1983, 98.

<sup>26</sup> *Mistica Teologia*, 997b-1000a. La traduzione cui facciamo riferimento è DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Gerarchia celeste - Gerarchia ecclesiastica - Nomi divini - Teologia mistica - Lettere*, Rusconi, Milano 1981.

<sup>27</sup> P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano 1998, 97s.

<sup>28</sup> Per ulteriori approfondimenti relativi alle prospettive dell'"ontologia della dedizione", dell'"ontologia trinitaria" e della "metafisica della carità" rimando alla relazione bresciana su "Crisi della metafisica e metamorfosi della teologia" reperibile in Internet sul sito <http://www.geocities.com/lorpino/atibs00.htm>.