

# DIO TRINITÀ, UNITÀ DEGLI UOMINI. LA RISPOSTA TRINITARIA ALLA CRITICA POSTMODERNA DEL MONOTEISMO CRISTIANO

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Contenuto teologico del documento*. III. *Diagnosi storico-teologica*. IV. *Conclusione terapeutica*.

## I. INTRODUZIONE

Il 6 dicembre 2013, la Commissione Teologica Internazionale (CTI) ha approvato il documento “Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza”,<sup>1</sup> la cui pubblicazione è stata autorizzata da S.Em.R. il Card. Müller. L’attualità del testo è evidente a tutti, per gli sviluppi storici degli ultimi anni.

È utile chiarire fin dal principio che non si tratta di un documento magisteriale, ma di un testo propriamente ed esclusivamente teologico, il quale gode ovviamente di una certa autorevolezza per il contesto e il *Sitz in Leben* in cui è stato elaborato.

Il titolo del presente intervento richiama esplicitamente tale documento, declinando “Dio Trinità, unità degli uomini” in termini di risposta che la teologia trinitaria può offrire alle critiche postmoderne, le quali girano principalmente attorno alla presunta correlazione tra verità e violenza.

Il contributo sarà articolato in due parti. In primo luogo è chiaramente necessario presentare il documento, nei suoi contenuti essenziali. Quindi si proporrà una lettura dello stato attuale del pensiero postmoderno da una prospettiva storica, al fine di illustrare perché, almeno secondo noi, la CTI ha ritenuto necessario porre a tema tale questione. Questa parte rappresenterà, dunque, una sorta di diagnosi, alla quale dovrà seguire necessariamente un momento per così dire “terapeutico”, nel quale si valuterà la proposta del documento, illustrando anche alcuni spunti concreti che il suo contenuto offre per lo studio della teologia oggi. Attraverso questa triplice scansione si cercherà di rispondere, dunque, alle seguenti domande: cosa dice il documento? Perché lo dice? Come se ne può trarre profitto in una facoltà teologica?

\* Il presente testo costituisce la prolusione di inizio anno accademico della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, sezione di Genova, che ha avuto luogo il 29 ottobre 2015 alla presenza di S.Em.R. il Card. Angelo Bagnasco.

<sup>1</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (a cura di), *Dio trinità, unità degli uomini*, Lev, Città del Vaticano 2014.

## II. CONTENUTO TEOLOGICO DEL DOCUMENTO

Il documento è organizzato in cinque capitoli, che presentano un pensiero vigoroso e sistematicamente molto ben strutturato. Esso gira attorno a due questioni, delle quali la prima si potrebbe definire *ad extra*, mentre la seconda sarebbe principalmente *ad intra*. Inizialmente si presenta e discute la critica rivolta al cristianesimo dal pensiero moderno e, ancora più, da quello postmoderno mediante l'identificazione tra monoteismo e pensiero violento. La questione ha, per certo, risvolti non solo immediatamente filosofici, ma anche politici. Punto di forza della proposta teologica avanzata dal documento è il fatto che esso non si limiti alla dimensione apologetica ma, appunto, rivolga l'attenzione anche *ad intra*, proponendo come la fede trinitaria nell'unico Dio, quando è intesa nella sua forma pura e scevra da false interpretazioni e condizionamenti estrinseci, fondi e permetta l'unità degli uomini proprio a partire dall'unità di Dio.

Il primo capitolo risponde ai sospetti sul monoteismo ricollocando, in prima battuta, la pretesa universalità di tale presunta dimensione negativa sullo sfondo dello sviluppo del pensiero dell'uomo, che da sempre per quanto riguarda la storia, e ancora ora in stragrande maggioranza per quanto riguarda la geografia, si considera profondamente religioso. Ciò è riconnesso al suo cuore e all'apertura radicale in esso iscritta, che si è espressa in forme molto diverse, da Platone in occidente a Confucio in oriente, ma che comunque è sempre stata presente, tanto da poter essere letta addirittura come testimonianza di una dimensione divina che precede l'uomo e fonda la sua esistenza.<sup>2</sup>

I due punti successivi entrano al cuore della questione, che ancora una volta è affrontata in prospettiva storica: il monoteismo da un punto di vista evolutivo è stato considerato in passato un guadagno il cui fondamento sarebbe testimoniato anche dalla convergenza tra la dimensione religiosa e la ricerca razionale. Anzi proprio il monoteismo si sarebbe rivelato prezioso nel dirimere conflitti tra prospettive religiose diverse. Nello stesso tempo, lo sguardo alla storia indica anche nel rapporto con il potere politico il punto critico dello sviluppo, in quanto la religione è sempre esposta alla manipolazione, proprio per la forza che tale dimensione ha nella vita dell'uomo. Così i tentativi di giustificare la monarchia politica a partire dal monoteismo, presenti anche nella modernità, hanno a poco a poco offuscato la dimensione propriamente trinitaria del cristianesimo, trascinando verso il deismo e una concezione dialettica del rapporto tra l'uomo e Dio.

Questa sarebbe l'origine remota del sorprendente rovesciamento contemporaneo, dove il monoteismo è presentato come superato, mentre il politeismo è considerato tollerante e democratico. La critica a tale lettura si muove, in primo luogo, sul piano ancora una volta storico, dove la stessa storia biblica presenta casi evidenti di persecuzione da parte di popoli politeisti nei confronti della

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 1-2.

nazione ebraica. Le stesse persecuzioni promosse dall'impero romano ai primi cristiani dimostrano come nei primi tre secoli della nostra era l'identificazione tra politeismo e tolleranza sia semplicemente insostenibile.

In seconda battuta la critica all'identificazione tra monoteismo e violenza si basa sulla constatazione che essa si concentra principalmente sul cristianesimo e che proprio laddove la matrice cristiana viene meno nella società si moltiplicano l'intolleranza e le minacce per l'uomo, soprattutto per il debole. La ragione profonda di tutto ciò sarebbe individuata in una concezione dialettica del reale, che porta ad identificare l'affermazione del vero con la negazione di una posizione opposta.

Invece, il rapporto con la verità così come è presentata dal cristianesimo richiede una conversione continua e una crescita costante, che si muove tra due direttrici relazionali: una orizzontale e una verticale. Con parole del documento stesso: «L'unità indissolubile del comandamento evangelico dell'amore di Dio e del prossimo stabilisce il grado di autenticità della religione. In ogni religione. E anche in ogni presunto umanesimo, religioso o non religioso. I Vangeli presentano Gesù Cristo nell'unicità della Sua personale relazione con il Padre. In Lui riconosciamo Dio che si rende visibile, proprio nel momento in cui vediamo la perfezione dell'uomo che corrisponde intimamente alla relazione con Dio».<sup>3</sup>

Dopo l'esposizione della problematica e dei suoi elementi essenziali, il secondo capitolo, in primo luogo, come sempre avviene nella prospettiva teologica, si rivolge alla fonte scritturistica e, in particolare, a quelle pagine difficili dove Dio sembra coinvolto nella violenza umana. La risposta alla questione è ricercata in una interpretazione della Scrittura che parta dalla Scrittura stessa, in modo tale da mettere in primo piano il principio pedagogico e il valore salvifico della storia. In questo senso si recupera l'esegesi patristica e l'ermeneutica teologico-cristologica da essa introdotta. Da qui emerge appunto il comandamento dell'amore come universalizzazione rispetto all'esclusivismo ebraico e come radicale apertura sia al Creatore sia alla creatura.

Questo passaggio prepara il terzo capitolo incentrato su un elemento teologico divenuto strutturale a partire dai Padri, e molto ben evidenziato da Gilles Emery, uno dei membri della sottocommissione che ha redatto il documento, nella sua rilettura di Tommaso d'Aquino: il rapporto teologico tra economia e immanenza, con la conseguente possibilità di conoscere la seconda solo a partire dalla prima. Infatti, l'universalità del comandamento dell'amore viene riconosciuta in tutta la sua radicalità solo con la rivelazione della Paternità di Dio nei confronti di tutti gli uomini in Cristo. La lettura trinitaria permette di cogliere la Croce come rivelazione somma dell'amore: «La violenza è il frutto dell'uomo peccatore e colpisce Dio stesso: non nella sua divinità, ma nei doni del suo amore. Lo colpisce nel cuore della pace che Egli vuole fra gli uomini, lo colpisce nel corpo stesso

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 17.

del Figlio».<sup>4</sup> La connessione tra economia e immanenza, come si manifesta nella formula *Unus de Trinitate passus est*, del secondo Concilio costantinopolitano, è riconosciuta come punto di non ritorno definitivo nella separazione netta tra il messaggio propriamente cristiano e ogni sua manipolazione politica che reintroduca il principio violento nell'ambito religioso. La possibilità di passare dalle opere all'essere di Dio, e viceversa, cristologicamente falsifica ogni appello all'uso religioso della violenza. Infatti, se Gesù di Nazareth in quanto vero Dio e vero uomo agisce in conformità alle Sue due nature, allora a partire dalla Sua umanità si può riconoscere la trascendenza del Dio rivelato rispetto alla ricerca del divino da parte dell'uomo, a livello sia del culto naturale sia del pensiero filosofico. Nello stesso tempo, a partire dalla Sua divinità si può verificare l'insufficienza di questi ultimi per dare risposta al desiderio infinito d'amore che caratterizza da sempre l'uomo stesso.

Teologicamente, infatti, l'economia divina è unica e riguarda ogni uomo, indipendentemente dalla sua appartenenza religiosa: «Non esistono due economie: una speciale e privilegiata per i cristiani, e una più vaga e generica per i non cristiani».<sup>5</sup> Maria e il suo unico rapporto con il Dio uno e trino e con ogni uomo, di cui in Cristo è madre, illustra in modo esimo tale dimensione con la sua radicalità.<sup>6</sup>

Da qui il percorso del documento si apre, nel quarto capitolo, al rapporto tra la teologia e la filosofia, a partire dal loro incontro iniziale e dalla loro alleanza sul terreno di una purificazione sempre maggiore dell'immagine divina. Tale approssimazione era già iniziata nell'ebraismo e svolge un ruolo notevole anche in ambito interreligioso. Su questo sfondo ha poi fatto irruzione l'ateismo moderno, prima come posizione di singoli pensatori e ora come vero e proprio sistema di pensiero in funzione anticristiana e antireligiosa.

Di fronte a ciò sembra essenziale affermare contemporaneamente la distinzione e la correlazione tra la conoscibilità di Dio in ambito filosofico e nel contesto teologico, radicata nell'affermazione dell'eccedenza del vero rispetto alle capacità di comprensione umane: «D'altra parte, la fede rimane convinta che la piena verità su Dio va infinitamente di là di quello che la ragione umana può afferrare: in questo senso, la sua rivelazione supera le possibilità della filosofia. Per questo motivo la teologia cattolica non rinuncia a cercare la sua strada nel rispetto di questa duplice istanza: quella dell'armonia della fede con i principi della ragione, da un lato, e quella del trascendimento della filosofia da parte della fede».<sup>7</sup>

In questo senso la cura della ricerca filosofica è essenziale e, come già segnalava l'Aquinate, un errore a tale livello avrebbe un influsso deleterio anche sulla comprensione del dato rivelato. Ma nello stesso tempo l'eccedenza del vero che

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 45.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 57.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, n. 59.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 69.

di per sé si impone al pensiero teologico deve sempre serrare il passo ad ogni riduzionismo che si possa tradurre in un confronto dialettico e violento tra posizioni di principio diverse, come purtroppo anche nella storia si è dato. Così la libertà religiosa e la condanna di ogni imposizione in tale ambito devono essere posti alla base di ogni agire che aspiri ad essere cristiano.

Chiaramente ciò richiede una grande cura per evitare nel dialogo tra la teologia e le altre dimensioni del pensiero umano ogni confusione dovuta alla differenza di metodo e linguaggio. Ma proprio quella libertà e capacità di stupore che rinviano all'eccedenza del vero non possono essere mai sacrificati o negati sull'altare di un riduzionismo metodologico che separa in modo assoluto e arbitrario le dimensioni spirituali e materiali.

Invece lo stesso pensare su Dio e sul mondo hanno delle precondizioni che influiscono decisamente sul risultato della ricerca. Quello che si costata è che: «La potenza della realtà di Dio sollecita la ragione e suscita la libertà dell'uomo. L'ordine che si fa trovare dalla ragione, precede sempre quello che la ragione cerca di portare. E anzi, lo rende possibile. Non c'è nulla di più emozionante di questo riconoscimento, nell'avventura della conoscenza».<sup>8</sup>

Anche a livello di conoscenza del mondo naturale, si osserva sempre uno iato tra il desiderio di trovare un ordine che muove la ricerca e la capacità dell'intelligenza umana di rinvenire tutte le relazioni che emergono dalla realtà studiata. Il male stesso – ad esempio in ambito ecologico – fa prendere all'uomo coscienza di tale limite. Quindi il rapporto con la filosofia è essenziale, in quanto proprio la fede che muove a credere chiede che si renda ragione e si mostri la ragionevolezza di quanto si crede a chi fede non ha. Ma nello stesso tempo non è possibile arrestare il movimento del pensiero: «Non basta, ad esempio, affermare semplicemente che Dio è unico. Si tratta di comprendere in quale senso viene intesa questa affermazione: si deve dunque stabilire come Dio sia unico, e che cosa questo significhi per la sua relazione con il mondo e gli uomini. Il compito ecclesiale della teologia include certamente l'impegno intellettuale di questa chiarificazione».<sup>9</sup>

Il riferimento alla relazione pare essenziale per cogliere il contributo del documento e la sua proposta di metodo, che assume in tutta la sua radicalità la semplicità divina, elemento comune con la prospettiva filosofica, ma nello stesso tempo riconosce come essenziale la relazione con e in Dio stesso, dalla quale sgorga proprio quella forma di conoscenza che è la fede.

Si ha qui uno dei nuclei speculativi più profondi del testo, che esemplifica l'esigenza della semplicità divina come identificazione tra il Suo essere e i Suoi attributi, ma contemporaneamente estende tale identificazione all'esistenza stessa, in modo tale da evidenziare la ragione ultima e più profonda dell'incomprensibilità

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 75-76.

<sup>9</sup> *Ibidem*, n. 77.

di Dio. Per questo non esiste concetto o categoria che possa abbracciare contemporaneamente Dio e le creature, ma la Sua conoscenza si può articolare solo in termini analogici.<sup>10</sup> Così la pericorese e l'identificazione di ciascuna Persona divina con una relazione sussistente permettono di rileggere la relazione che Dio stringe con l'uomo come puro dono. Egli non si perde nel darsi e si comunica come pura effusione di bene.

Tale prospettiva contemporaneamente teologica e metafisica mette radicalmente in scacco ogni tentativo di fondare nel rapporto con Dio il ricorso alla violenza. La relazione stessa dell'uomo con Lui non può essere più intesa come imposizione di una legge estrinseca, ma è autentica solo nella misura in cui è libera e liberante.

Il quinto capitolo del documento riassume i risultati proposti in termini di una duplice necessità: quella di purificare la religione attraverso il pensiero che si appoggia alla rivelazione e quella di presentare sempre insieme il contenuto teologico e la dimensione storica della rivelazione. La persona è unica e inviolabile proprio perché in sé e nella sua relazionalità è immagine di un Dio che è uno e trino, cioè che è comunione e relazione. L'origine stessa dell'uomo è riconosciuta, così, nella dimensione trinitaria che è teologicamente inseparabile dalla semplicità e dall'unità. La perdita di tale prospettiva nel pensiero moderno ha indotto un impoverimento antropologico, ferendo quella correlazione tra la rivelazione divina e la percezione della dignità umana verso cui punta *Gaudium et Spes* 22. Terribile conseguenza di ciò è la perdita della percezione del valore della generatività, che sfigura anche la concezione del rapporto tra uomo e donna.<sup>11</sup>

Dalla prospettiva prettamente teologica, il documento si spinge fino ad evidenziare i rischi di una concezione meramente *kenotica* del darsi di Dio all'uomo, che metta in ombra l'onnipotenza dell'amore che sgorga da tale relazione: «Il rischio è quello di spingere il ragionamento fino al punto di far coincidere la qualità divina con una sorta di depotenziamento radicale dell'essere, che – nel suo fondo – si concede irrevocabilmente, e senza potenza di riscatto, all'ingiustizia e alla prevaricazione. Come se l'essenza dell'amore di Dio coincidesse in se stessa con una sorta di “etica dell'impotenza”, fondata su una “metafisica dell'avvilimento”, che pronuncia l'ultima parola sul senso ultimo del sacrificio del Figlio».<sup>12</sup>

La violenza religiosa non trova giustificazione nel sacrificio del Figlio in quanto questo non è voluto dal Padre ma è solo permesso come amore, appunto, cioè fedeltà senza limiti alla relazione con l'uomo, il quale è il vero e unico responsabile della violenza stessa. Infatti, la morte del Cristo rivela che nulla lo può separare dal Padre, cioè dischiude proprio la comunione e la vita trinitarie il cui dono costituisce la salvezza dell'uomo.

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, n. 79.

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, 87.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 90.

Quindi la teologia attraverso la sua dimensione cristologico-trinitaria deve sempre vegliare perché si dia una continua purificazione che respinga la tentazione del potere e del possesso, sempre presente nel cuore dell'uomo, ma che Cristo ha vinto. In questo senso anche per le altre religioni la testimonianza di pace della comunione ecclesiale, tesa durante la missione *in via* verso il compimento escatologico, favorisce tale processo di purificazione fondato nella fede trinitaria: «L'icona ecclesiale deve suscitare, dal canto suo, l'immagine di una *religio* che si è definitivamente congedata – in anticipo sulla storia che deve seguire – da ogni strumentale sovrapposizione della sovranità politica e della Signoria di Dio». <sup>13</sup>

### III. DIAGNOSI STORICO-TEOLOGICA

In sintesi, il movimento ideale del documento ha come punto di partenza la presunta connessione tra monoteismo e violenza, cui si offre in prima battuta una risposta dalla prospettiva storica e fenomenologica (capitolo I), per passare poi all'ambito esegetico, dove ancora una volta la dimensione storica è al centro per il riferimento alla pedagogia divina e alla necessità di una rilettura cristologica (capitolo II). Si giunge così al cuore della risposta con la considerazione propriamente dogmatica della distinzione senza separazione e unione senza confusione tra l'essere (immanenza) e l'agire (economia) di Dio, che dall'epoca patristica, passando per Tommaso, fino ad arrivare alle discussioni riguardo al *Grundaxiom* rahneriano, segnano il passo del pensiero trinitario (capitolo III). Da qui ci si muove nel dialogo con la filosofia a partire dall'affermazione dell'eccedenza del vero, la quale obbliga a riconoscere la necessità di spingere il pensiero fondato sulla Rivelazione fino al cuore dell'essere, per mettere in luce il *proprium* teologico nell'immagine divina, che insieme alla riflessione razionale continua un'opera di vera e propria purificazione che mai può darsi per terminata (capitolo IV). Ciò permette di concludere con l'affermazione dell'impossibilità radicale di fondare teologicamente la violenza religiosa quando si parte da un'autentica riflessione sul Mistero di Dio uno e trino, in quanto la Sua libertà e la Sua relazionalità si riversano nella storia degli uomini, offrendosi come possibilità di fondamento della loro unità (capitolo V).

Numerose sono le fonti a livello di storia delle religioni, di riflessione filosofica e di pensiero propriamente teologico che si lasciano intravedere al di là dei diversi momenti del testo. Il punto di partenza può essere ricollegato a due elementi rilevanti nella parabola intellettuale di Joseph Ratzinger.

Il primo è il riferimento alle tesi dell'egittologo Jan Assmann che, in particolare nella sua opera *Mosè L'egizio*, introdusse la supposta correlazione tra monoteismo e violenza. <sup>14</sup> L'autore non è mai citato esplicitamente nel testo, ma le sue

<sup>13</sup> *Ibidem*, n. 100.

<sup>14</sup> J. ASSMANN, *Mosè L'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000.

posizioni sembrano sottostare alla riflessione della CTI. Come si vedrà, Joseph Ratzinger stesso si era occupato del tema in *Fede, verità, tolleranza*.<sup>15</sup>

Un altro evento che sembra poter inquadrare e ispirare la riflessione della CTI è la *lectio magistralis* di Papa Benedetto XVI a Regensburg, tenuta il 12 settembre 2006, tre anni prima dell'inizio del quinquennio di lavoro del gruppo di teologi che hanno prodotto il documento analizzato. Nel 2016 si compiono dieci anni da questo magnifico discorso, purtroppo in alcuni casi mal interpretato. Le parole che lo concludono sembrano particolarmente utili per situare il documento in una prospettiva storica:

Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente. «Non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio», ha detto Manuele II, partendo dalla sua immagine cristiana di Dio, all'interlocutore persiano. È a questo grande *logos*, a questa vastità della ragione, che invitiamo nel dialogo delle culture i nostri interlocutori. Ritrovarla noi stessi sempre di nuovo, è il grande compito dell'università<sup>16</sup>.

Si incrociano in queste parole alcuni elementi essenziali che permettono di leggere la soluzione proposta dalla CTI come valida risposta alla critica postmoderna che vuole accostare monoteismo e violenza. Il progetto moderno non ha nulla da temere da parte della teologia e del pensiero cristiano, in quanto non si cerca in modo alcuno un ritorno ad uno *status quo* precedente alla rivoluzione francese, nella misura in cui non si vuole sminuire la ragione da nessun punto di vista. Anzi, quello che è in gioco nel rapporto tra teologia e filosofia è proprio la grandezza della ragione, cioè la possibilità di un *logos* più grande che sappia accogliere il riferimento a una dimensione ulteriore capace di fare da sicura al desiderio e alla pretesa dell'uomo di vivere in pace.

In tale prospettiva il pericolo della violenza è ricondotto a un'autolimitazione della ragione o, se mi si consente un'espressione icastica, perfino ad un'autocastrazione del pensiero, che ha cessato di slanciarsi nella direzione verso la quale sempre lo spinge il desiderio di infinito che alberga nel cuore di ogni uomo. La situazione è paradossale, perché il progetto moderno sembra aver reciso il ramo dell'albero sul quale era seduto. Fuor di metafora, nella ricerca della propria autonomia e nella difesa del proprio valore la *ratio* moderna ha attaccato il riferimento alla presenza del Mistero nel reale, chiudendo il pensiero a quell'*oltre* che è la ragione ultima di ogni tensione verso la conoscenza. In tal modo due diverse letture di qualsiasi fenomeno non possono più trovare un terzo che le “relativiz-

<sup>15</sup> J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003.

<sup>16</sup> BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni. Incontro con i rappresentanti della scienza presso l'Università di Ratisbona*, 12 settembre 2006.



zi”, non in senso negativo, ma nel senso della capacità di metterle in relazione, facendo da ponte tra loro.

La violenza religiosa sembra, così, aver radice non nel monoteismo, e tanto meno nel monoteismo trinitario, ma nella perdita del *sensu* del mistero, dove per *sensu* si intende proprio la capacità di sentire, di percepire la profondità del reale. Il *logos* che si autorestringe diventa incapace di percepire la grandezza, chiudendosi a riccio per proteggere il proprio ambito di indagine. Così ogni prospettiva parziale si assolutizza e non è più in grado di dialogare con ciò che è altro, di entrare in relazione.

Si giunge in questo modo alla paradossale conclusione che la violenza non sorge dalla religione monoteistica, ma proprio al contrario da quel *farsi idoli* dei concetti cui fa riferimento Gregorio di Nissa.<sup>17</sup> La causa ultima non è la religione pagana o la religione cristiana, ma l'assurgere a religione della *ratio*. In questo senso la modernità rivela una dimensione profondamente clericale, poiché la ragione si autodivinizza, costruendo la sua “chiesa”, la sua “liturgia”, i suoi “dogmi” e così via. Tale secolarizzazione è simile a un bifolco miope che prende il posto della statua di un dio e si convince di esserlo, litigando in modo petulante con chiunque pretenda di ricondurlo “a ragione”, mostrando il ridicolo della sua pretesa.

In alcuni casi, però, non si tratta per nulla dell'ingenuità di un bifolco o delle illusioni di un adolescente, ma quello che entra in gioco è di una lucidità demoniaca, come avviene nell'uccisione del padre nietzschiana. In questo senso il *logos* rinuncia alla propria capacità di conoscere e, quindi, secondo la metafora sopra citata, alla sua virilità, perché si separa coscientemente dalla sorgente che lo ha generato, perdendo così la capacità di generare a sua volta.

Da qui la profondissima lettura di Rémi Brague, che in *Ancore nel cielo* richiama l'attenzione sul fatto che la modernità ha sempre dato per scontata la volontà di vivere dell'uomo, mentre ora si avverte il bisogno di dare senso all'esistere, giustificando quindi l'opportunità stessa di trasmettere la vita. E tale domanda è letta come questione filosofica e metafisica per eccellenza. Scrive, dunque, alla fine del piccolo e prezioso volume citato: «La metafisica, lungi dall'essere una sovrastruttura superflua, si rivela allora come l'infrastruttura indispensabile alla continuazione della vita degli uomini.» E a partire da un passo del *Timeo* (90a), dove l'uomo è presentato come un albero capovolto le cui radici sono in alto, traduce tale convinzione nella metafora che dà titolo al libro: «Per ogni uomo le ancore sono nel cielo. È in alto che bisogna cercare quello che ci salva dal naufragio».<sup>18</sup>

Per cogliere da una prospettiva storica come si è giunti a questo punto può servire considerare la differenza tra la teologia patristica, la *Summa* medioeva-

<sup>17</sup> Cfr. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum*, GNO VI, 358, 12-359,4.

<sup>18</sup> R. BRAGUE, *Ancore nel cielo*, Vita e pensiero, Milano 2012, 100.

le e l'Enciclopedia moderna. La prima è profondamente sensibile al Mistero e la sua epistemologia teologica è fondata sull'apofatismo, cioè sull'affermazione dell'eccedenza di Dio e del reale rispetto alla capacità di conoscere dell'uomo. Ciò introdusse un'autentica distinzione tra gnoseologia e ontologia, che in ambito metafisico greco erano semplicemente identificate. Ora l'essere coincide sempre con l'intelligibile, come la dottrina degli universali richiede, ma tale intelligibilità – tale possibilità di *intelligere* – è considerata accessibile in pienezza solo al *Logos*, cioè solo da *dentro* Dio, nell'immanenza trinitaria appunto, e non all'uomo con le sue sole forze. Dio e il cosmo non sono più necessariamente connessi da una scala graduata di diversi gradi ontologici, che il pensiero può risalire seguendo la connessione di cause necessarie, come avveniva nella catena di motori che unisce il mondo e il Primo Motore secondo il pensiero di Aristotele.

È interessante notare che tale nuova epistemologia fu sviluppata dai Padri in primo luogo greci proprio per contrastare l'arianesimo che non riusciva, nella sua lettura del mistero trinitario, a liberarsi dalla concezione di ontologia scalare che dall'aristotelismo si trasmetteva attraverso il mezzo neoplatonico alla teologia cristiana. In tale visione Dio e il mondo rimanevano in un certo senso necessariamente connessi e non si poteva concepire un'autentica eccedenza di Dio rispetto al mondo e, quindi, un autentico mistero ontologico. La distinzione tra economia e immanenza divine permise proprio di proteggere il Mistero del Dio uno e trino, rileggendo quindi il rapporto con il Primo principio in termini di dono e non di rapporto di forza. Significativa è la traduzione politica di tale confronto teologico, poiché l'arianesimo, da Eusebio in poi, assunse anche una funzione di fondamento teorico del potere imperiale.<sup>19</sup>

Da questa prospettiva è preziosa la prima risposta di Joseph Ratzinger stesso ad Assmann, il quale identificava l'origine più remota della connessione tra violenza e religione nella *distinzione mosaica*, cioè nella pretesa introdotta a partire dall'Esodo che ci sia verità e falsità in religione. Tale distinzione avrebbe soppiantato l'intercambiabilità funzionale degli dèi pagani, la quale conosceva solo la distinzione tra puro e impuro o tra sacro e profano. La nostalgia dell'Egitto, sperimentata dal popolo ebraico nel deserto, è, dunque, secondo l'egittologo tedesco, desiderio del ritorno a un'epoca di tolleranza. A ciò Ratzinger risponde: «La distinzione tra vero e falso può essere espunta dalla religione se cade la distinzione tra Dio e cosmo, se il divino e il "mondo" vengono di nuovo visti indistintamente come un'unica realtà. La distinzione tra vero e falso è indissolubilmente connessa alla distinzione tra Dio e il mondo».<sup>20</sup>

Da queste parole emerge la profonda connessione tra concezione ontologica e religione. In questo senso non si possono pensare la storia o l'esistenza concreta

<sup>19</sup> Cfr. R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del cristianesimo*, Pas, Zurigo 1966; E. PETERSON, *Der monotheismus als politisches problem: ein Beitrag zur geschichte der politischen theologie im imperium romanum*, Hegner, Lipsia 1935.

<sup>20</sup> RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 226-227.

dell'uomo come opposte alla metafisica. Perciò Ratzinger mostra la convergenza tra l'analisi di ragione appena citata e l'argomento storico, rispondendo alla lettura di Assmann anche mediante il ricorso ad Omero e alla sua concezione delle guerre degli uomini come riflesso delle guerre tra dèi. A questo aggiunge la testimonianza di un Padre della Chiesa egiziano, Atanasio di Alessandria, il quale evidenzia il cambiamento avvenuto nella società grazie al cristianesimo in termini di scomparsa della violenza.<sup>21</sup>

In questo nuovo quadro la storia cambiava valore, in quanto Dio si era non solo rivelato in essa, come già nell'Antico Testamento, ma Dio era entrato in essa, ne era diventato parte, unendo per sempre il tempo e l'eternità. La riflessione cristiana si configurò, così, fin da subito come teologia della storia, che era nello stesso tempo un'ontologia della storia. Il principio della Tradizione ha il suo fondamento ultimo proprio in questa articolazione filosofico-dogmatica, in quanto l'evento e le parole che lo hanno accompagnato non possono essere dimenticati, insieme con gli interlocutori ai quali tali parole erano rivolte. La Scrittura e i Padri non possono essere separati, e così anche la comprensione magisteriale del senso di tali eventi e di tali parole.

La *Summa* medioevale ha origine da tale principio, rafforzato dalla fiducia incondizionata che tale dinamica permettesse una comprensione di tutto il reale. Come per la cattedrale, si tratta di rendere visibile Dio in quanto centro e senso di tutto ciò che esiste. La catena di citazioni delle posizioni degli autori a favore o contro la proposizione studiata ha proprio la funzione di rendere ragione alla Tradizione, di fondare nella comunione e nella storia la formulazione proposta.<sup>22</sup> Così, nell'impresa tomista l'epistemologia rimane profondamente teologica e in linea con la concezione patristica, come testimoniano i riferimenti all'apofatismo presenti nella sua opera<sup>23</sup> e le sue critiche ad altri autori ad essa meno sensibili, quali Anselmo di Aosta e Riccardo di S. Vittore.<sup>24</sup> Lo stesso episodio del 6 dicembre 1273 deve essere considerato parte fondamentale dell'eredità dell'Aquinate, poiché obbliga a leggere in modo relativo il contenuto proposto, preservando dalla possibilità di perdere l'eccedenza del Mistero. L'equilibrio tomista permette di lanciarsi nella ricerca di una presentazione unitaria di tutto il sapere, ma nello stesso tempo conserva il senso della realtà e non dimentica mai che il valore della proposta non è *in sé*, ma *in alio*, cioè nella relazione al reale, in questo caso al Mistero stesso.

L'uso della distinzione come metodo per risolvere le tensioni non è di per sé dialettico, ma propriamente relazionale, in quanto la *distinctio* dice insieme

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, 231-232.

<sup>22</sup> Si vedano le preziose affermazioni sulla "dimensione narrativa" della *Summa* in A. MACINTYRE, *Dopo la virtù: saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

<sup>23</sup> Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, «Annales theologici» 21 (2007) 279-298.

<sup>24</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In Boetium*, q.1, a. 4.

differenza ed unità. Nello stesso tempo, però, l'eccesso della tensione verso una visione unitaria spinta dalla forza del pensiero teologico stesso ha potuto creare uno spazio perché dall'analogia, che costitutivamente è sempre conscia dell'eccezione del reale rispetto alla sua formulazione, si passasse alla metafora, dove la dimensione propriamente relazionale rinvenuta dal pensiero viene messa in ombra dallo sforzo del pensiero stesso di porre positivamente delle relazioni. Infatti, in quest'ultimo caso, l'illustrazione di una realtà meno nota attraverso una più nota dipende radicalmente sia dall'interlocutore, perché l'essere noto è relativo a lui, sia dal comunicatore, che pone logicamente la relazione tra le due realtà. La dimenticanza di tale relatività della metafora e la sua assolutizzazione corrono il rischio di proiettare la dimensione cognitiva nell'ambito ontologico, mischiando i piani.

Il nominalismo trova qui il suo *humus*, preparando così la presunta emancipazione della ragione moderna, che aspira ad ergersi come unica istanza di giudizio critico nella ricerca della verità. Questa ora pare essere questione di uno solo, del genio, e non di relazione e comunione. Il progetto dell'*Enciclopedia*, forse il simbolo più importante dell'epoca che l'ha prodotta, può essere contemplato, dunque, come secolarizzazione della *Summa*: dell'eredità filosofico-teologica mantiene l'aspirazione a leggere l'intera realtà, ma nello stesso tempo perde il freno dell'epistemologia propriamente teologica, lasciandosi così trascinare dalla pretesa di "dire" il reale, di classificarlo e categorizzarlo. La verità diventa questione di coerenza e di *ratio*; le idee chiare e distinte assurgono ad unica possibilità di conoscenza autentica. Chiaramente una ragione così configurata non può più percepire la profondità del Mistero, sia trascendente sia naturale, per il semplice fatto di muovere da presupposti che impediscono la visione, come una persona che pensa che non ci sia luce perché gira sempre con occhiali scuri.

La dialettica hegeliana sarà il vertice di tale desacralizzazione, con la secolarizzazione del principio trinitario ribassato dalla trascendenza all'immanenza del mondo.<sup>25</sup> Spirito e storia collassano in un'unica realtà necessaria, dove alla comunione delle tre Persone divine si sostituisce il processo necessario di tesi, antitesi e sintesi. La dialettica si erge a senso ultimo del reale.

È chiaramente superfluo, oltre che impossibile, descrivere la violenza sorta dal progetto moderno, a partire dalla Rivoluzione Francese stessa fino ai tragici esiti politici della destra e della sinistra hegeliana. Quello che qui pare importante rilevare è che tali esiti sono insiti nel metodo stesso utilizzato, che contempla a) il ritorno ad una ragione necessaria, quindi il restringimento del pensiero, insieme b) alla negazione di ogni elemento cristiano. Il risultato è terribile in quanto, mentre il primo passaggio potrebbe riportare ad uno stadio precristiano, politeista appunto, il secondo elimina con il cristianesimo anche tutta la dimensione umana che dall'eredità greca il pensiero cristiano aveva attinto. La sintesi della

<sup>25</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, L'Epos, Palermo 1990, 43.

teologia patristica e medioevale aveva, infatti, trasmesso un ricco patrimonio di conoscenza dell'uomo, che la luce della Rivelazione aveva permesso di apprezzare appieno.

La scristianizzazione moderna si rivela, dunque, anche come disumanizzazione, dalla quale emerge una violenza non legata solo a un'insufficienza nella fedeltà alle esigenze del proprio pensiero e della propria umanità, sempre presenti nella storia dell'uomo, ma una violenza ora eretta a sistema. La tragedia greca si ripresenta in una dimensione inaudita, in quanto viene globalizzata e privata dell'elemento più nobile che la caratterizzava. Il pensiero greco, infatti, non riusciva a risolvere l'antinomia tra universale e particolare, ma nello stesso tempo, nella sua grande pietà e nel suo profondo amore per l'uomo, volle far ricorso alla bellezza più sublime che la sua arte poteva attingere per lasciare traccia di tale antinomia. La profonda fedeltà greca alla ricerca del vero ci ha lasciato questo grande tesoro, che ora si rischia di perdere insieme alla negazione del cristianesimo. Illuminanti sono le parole di Pierangelo Sequeri, anch'egli membro della sottocommissione che ha redatto il documento, nella prefazione al suo *Contro gli idoli postmoderni*: «In un mondo che perde *logos*, la reazione a catena del *polemos* (della guerra, della violenza, dell'aggressività, di tutti contro tutti) guadagna terreno e si fa incontrollabile. In un mondo che rimane senza l'audace testimonianza dell'umanesimo cristologico, il politeismo degli dèi razzisti e corporativi occupa la scena. Il tentativo di annichilire il cristianesimo lavora certamente per il nichilismo – dovunque accada. Lo svuotamento dell'incarnazione di Dio fa regredire la religione e l'ominizzazione: indisgiungibilmente. Per questo, noi per primi ci dobbiamo purificare con il fuoco, pur di restituire all'Evangelo il suo onore. Non solo la sua verità».<sup>26</sup>

La paura di fronte alla verità da parte del mondo contemporaneo pare dettata dal confronto con una versione sfigurata del cristianesimo stesso, che a poco a poco nel corso della modernità, e sempre più nell'epoca contemporanea, ha perso la fiducia nell'eccedenza del Mistero, e quindi la capacità di stupirsi e di lasciarsi innalzare dal grande desiderio che abita il cuore di ogni uomo. Il pensiero si è lasciato intrappolare da una ragione piccola, che ha sempre più moltiplicato i conflitti in assenza di una dimensione più grande che li potesse ricomporre, che ne potesse mostrare il senso. Ciò ha generato la paura profonda di ogni differenza e, quindi, l'identificazione della causa della violenza stessa con il *logos* che per sua natura distingue e, quindi, marca le differenze.

Oggi ci troviamo di fronte al parossismo in tale processo. Si tratta di un bivio fatale per il futuro dell'uomo. Il pensiero postmoderno ha di fronte due strade: riconoscere i limiti del progetto moderno, riaprendosi ad un *logos* più grande che abbia in sé lo spazio per abbracciare la differenza relazionale, oppure attribuire

<sup>26</sup> P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Torino 2011, 6-7.

tali limiti all'insufficienza con cui è stato perseguito il progetto moderno e quindi impegnarsi con tutte le forze per portarlo all'estremo.

Per valutare queste due ipotesi può essere estremamente interessante che la teologia cattolica ricorra ad un'alleanza impensabile: Friedrich Nietzsche. Nessuno più di lui ha messo in crisi il sistema hegeliano, facendo leva sulla sua principale aporia: se ad ogni tesi deve seguire un'antitesi perché si possa dare una sintesi che prenda il posto delle prime due, il pensiero di Hegel stesso dovrà a sua volta diventare tesi dialetticamente negata da un'antitesi. Nietzsche ha svolto tale compito in modo tragicamente lucido e radicale, facendo emergere la dimensione borghese della concezione hegeliana, insieme a quella di ogni cristianesimo vissuto solo a livello sociologico e non autenticamente personale ed ecclesiale. Da tale critica la violenza emerge come nucleo profondo ed esito coerente del progetto moderno, perché se non esiste il Mistero di Dio, se la comunione personale è per i deboli, se solo la ragione del soggetto singolo può cogliere il vero, allora il superuomo prenderà il sopravvento e mostrerà come il nemico principale della violenza è proprio il cristianesimo, cioè la religione del *Logos* che si è fatto carne ed ha amato l'uomo, ogni uomo, anche il più peccatore, debole e reietto, con la passione di un vero amante, fino all'estremo di prendere su di sé la violenza scagliata dai suoi simili contro di lui.

Il parossismo del processo postmoderno è dettato dal fatto che la paura delle differenze porta a volerle negare, come accade ad esempio con la differenza tra uomo e donna, ma questa stessa negazione moltiplica proprio le differenze, come avviene tra i diversi *gender*. Ci si illude di superare la paura di essere classificati e perdere la propria unicità negando le diverse categorizzazioni, ma ciò spinge a moltiplicare le categorie, creando ulteriori differenze. Invece il problema è il restringimento del *logos* che non permette più il riferimento ad una verità capace di trattare e articolare le differenze stesse.

Un autore che ha con straordinaria lucidità smascherato questo processo, evidenziando contemporaneamente la dimensione nietzschiana del pensiero debole e la violenza del relativismo postmoderno, è René Girard.<sup>27</sup> In un mio incontro personale con lui a Standford, nell'estate del 2007, egli mi confidò di essere convinto che la fine del mondo sarà un conflitto mimetico globale, nel quale tutti si scaglieranno contro tutti.<sup>28</sup> Questo sarebbe proprio un trionfo della violenza permesso dalla rimozione del cristianesimo dalla storia.

Il suo approccio è particolarmente interessante alla luce della lettura proposta, anche perché oppone al "clericalismo" moderno una sorta di "laicità" metodologica. Il suo pensiero spiega, in primo luogo, il fenomeno citato di "clericizzazione" della modernità a partire dall'effetto di identificazione con il proprio

<sup>27</sup> R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Feltrinelli, Milano 2015. Si veda anche R. GIRARD, G. FORNARI, *Il caso Nietzsche. La ribellione fallita dell'Anticristo*, Marietti, Genova-Milano 2002.

<sup>28</sup> Cfr. G. MASPERO, *Il desiderio di Girard e la croce di Nietzsche*, «Acta Philosophica» 22 (2013) 155-159.

avversario che la dialettica inopinatamente provoca. Inoltre egli, in un certo senso, prende sul serio il progetto genealogico nietzschiano e la pretesa moderna che il cristianesimo sia una religione come le altre, un mito come tanti nella storia. A ciò semplicemente risponde accostando le diverse fonti. Il risultato sconcertante è che in nessun testo letterario esterno alla Bibbia si presenta la vittima come innocente. La verità della violenza dei sacrifici è svelata solo da Dio, che interviene *da fuori* la storia, fino all'estremo di Cristo che si fa capro espiatorio *dentro* la storia, per liberare l'uomo da quel meccanismo che questi continuamente riproduce. Tale metodo comparativo – e quindi intrinsecamente relazionale – di accesso alle fonti può essere di grande aiuto oggi per cogliere la vera fonte della violenza religiosa e lasciare che il *Logos* grande purifichi sempre più le nostre concezioni disponendo il nostro pensiero e il nostro cuore all'incontro e all'unione con il Dio uno e trino.<sup>29</sup>

#### IV. CONCLUSIONE TERAPEUTICA

Il richiamo a Girard alla fine della diagnosi della sezione precedente introduce anche a delle possibili raccomandazioni terapeutiche, con le quali si conclude l'analisi proposta.

La teologia contemporanea ha raccolto con grande ardore la sfida lanciata da Hegel alla fede e i risultati sono stati rilevanti. Nello stesso tempo la forza speculativa di tale autore e la parabola storica tracciata più sopra hanno cooperato, in alcuni casi, ad attirare la teologia stessa su un terreno più filosofico che teologico, staccandola dalla fonte trinitaria. Ciò si è rivelato ancor più drammatico nel momento in cui Hegel stesso è scomparso dall'anima postmoderna, dominata invece dalla presenza di Nietzsche. Oggi nessuno regge un pensiero forte, mentre ovunque domina il dionisiaco. Le critiche mosse al cristianesimo su questo fronte rimangono in attesa di una risposta, la quale per la forza del pensiero che le ha prodotte non potrà che essere radicale e pura. In un certo senso nessun cristiano può osare pararsi da solo dinanzi a Zarathustra, perché unicamente il Crocifisso può veramente offrirgli una risposta autentica. In questo, come lo stesso Nietzsche aveva dialetticamente intuito, Socrate è un grande alleato del cristianesimo. I Padri della Chiesa furono i primi a cogliere la portata della metafisica greca per un pensiero fecondato dalla fede. E proprio loro nel secolo xx sono stati protagonisti di quella rinascita della teologia e del ritorno ad un'epistemologia rispettosa del Mistero i cui frutti oggi godiamo.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Significativa è la parabola del pensiero di Girard a partire dal suo dialogo con il teologo dogmatico svizzero Raymund Schwager: cfr. R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel-Verlag, Monaco 1989 e R. GIRARD, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, 80.

<sup>30</sup> Si rimanda, come esempio fra i tanti di tale fruttuoso fenomeno, alla breve e intensa interpretazione da parte di Balthasar dell'opera di Gregorio di Nissa: H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Parigi 1942.

Per questo, alla luce del documento della CTI, uno studio della teologia capace di rispondere alla critica postmoderna dovrebbe in primo luogo muovere dalle fonti, e dall'ascolto, in coerenza con quella triplice precedenza che secondo Joseph Ratzinger costituisce l'essenza dell'atto propriamente teologico: «ovvero la precedenza della Parola di Dio sul pensiero, la precedenza della fede sulla teologia e la precedenza dell'esperienza di vita sulla teoria teologica».<sup>31</sup>

L'attenzione alle fonti dovrebbe estendersi, dunque, alla dimensione filosofica, e metafisica in particolare. Infatti, non è possibile parlare a chi non crede se non si condivide con lui un *logos* comune e la filosofia è proprio il *logos* comune che permette il dialogo evitando che ciascuno si chiuda in un proprio linguaggio e in un mondo angusto. La violenza, infatti, è favorita nel momento in cui la ragione moderna, sotto la minaccia dell'assenza di scientificità, obbliga i diversi *logoi* a ritirarsi e rinchiudersi su di sé, fino all'estremo di esaurire un terreno comune e perdere sovrapposibilità. Da qui discende l'assolutizzazione delle prospettive parziali e l'incomunicabilità, che porta ad avvertire oggi l'urgenza dell'interdisciplinarietà.

La risposta del documento si muove, dunque, nella tensione polare – espressione guardiniana cara anche a Papa Francesco – tra storia e metafisica. L'elemento dogmatico che permette il darsi di questa relazione e che teologicamente la preserva dalla sclerotizzazione dialettica è la distinzione e l'unione di economia ed immanenza, punto essenziale a partire dal IV secolo della dottrina trinitaria. Essa è il fondamento dell'apofatismo, cioè dell'affermazione dell'eccedenza del Mistero. E tale eccedenza assicura nel *logos* l'apertura alla relazione in Dio, tra gli uomini e tra i diversi *logoi*. La risposta trinitaria alle critiche postmoderne fondate sulla presunta correlazione di violenza e verità pare avere la sua chiave di volta, allora, nella *relazione*, elemento che richiama filosofia e teologia insieme, economia e immanenza.

Si tratta di lavorare per fare emergere la valenza per l'uomo e per la vita di tutti, anche dei non credenti, con i quali si condivide l'ambito studiato dalla filosofia, di ciò che la Rivelazione indica come vero. Se l'*Ipsum Esse Subsistens* è trinitario, infatti, ciò che la fede permette di conoscere deve avere un'eco per tutti. È questa la domanda messa a tema dall'ontologia trinitaria, particolarmente cara a Piero Coda,<sup>32</sup> ma che già era presente, sia per quanto riguarda il metodo sia per i contenuti, nella riflessione dei Padri.

Una teologia capace di muoversi tra storia, metafisica e dimensione propriamente trinitaria è capace di “far vedere” la dogmatica. Il punto, infatti, non è solo “dire” le cose giuste, ma dirle all'uomo concreto, renderle comprensibili in quanto significative per la vita. Le famose affermazioni di Karl Rahner sulla dottrina

<sup>31</sup> K. KOCH, *Artisti della santità. I santi e la teologia nel pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico: atti del convegno teologico, Roma, 14-16 novembre 2013*, Edusc, Roma 2014, 112.

<sup>32</sup> Cfr. P. CODA, *L'Ontologia Trinitaria: Che Cos'è?*, «Sophia» 2 (2012) 159-170.



trinitaria e il cuore dell'uomo sono state causate da un atteggiamento teologico riduzionista, che non riusciva a dare il passo dall'*enuntiabile* alla *rem*,<sup>33</sup> e ancora alla *rem* dell'uomo concreto. Un atteggiamento che, soprattutto, non arrivava a mostrare la presenza della dogmatica nella storia dell'uomo, a farne risaltare l'influsso e la bellezza. Un semplice esempio di ciò che oggi è particolarmente necessario è la seguente affermazione di un santo dei nostri giorni: «In tutti i misteri della nostra fede cattolica aleggia il canto alla libertà».<sup>34</sup>

In sintesi, la relazione è la chiave per aprirsi a un rapporto reciproco tra filosofia, teologia e storia capace di fronteggiare la critica postmoderna: senza il riferimento alla filosofia, e in particolare alla metafisica, non è possibile parlare a chi non crede e mostrare la significatività della fede per il desiderio dell'uomo, di ogni uomo; ma nello stesso tempo tale significatività si fonda su quel contenuto proprio che differenzia la dimensione teologica da quella filosofica, in quanto si appoggia a quegli eventi unici attraverso i quali Dio si è fatto presente nella storia e continua ad essere presente in essa. Solo il passaggio dalla dialettica alla relazione può permettere di muoversi in queste tre dimensioni. Infatti, dogmaticamente tale possibilità è fondata sulla relazione tra economia ed immanenza e, quindi, sull'eccedenza del Mistero del Dio uno e trino rispetto alle capacità del linguaggio umano. A questo nucleo dogmatico punta la triplice antecedenza cui si ispira Ratzinger. Il suo richiamo all'apertura ad una ragione "grande" traduce il bisogno di un *logos* capace di portare in sé la relazione, cioè capace di una apertura radicale all'altro, che richiede al soggetto pensante, credente o meno, una costante tensione verso la conversione e verso quella misericordia, di cui "laicamente" continua a parlarci Papa Francesco.

#### ABSTRACT

Nel 2014 la Commissione Teologica Internazionale ha pubblicato il documento "Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza", la cui attualità è a distanza di soli pochi anni più che mai evidente. L'articolo analizza i passaggi essenziali del testo, mostrando come proprio la fedele adesione al contenuto trinitario della Rivelazione cristiana sia la risposta più efficace alla presunta identificazione tra affermazione della verità e violenza. La risposta è quindi riconsiderata sullo sfondo di una proposta di rilettura della parabola che ha condotto al postmoderno, per trarre conseguenze pratiche per lo studio della teologia oggi, in particolare per quanto riguarda il necessario approfondimento della dimensione metafisica e del valore della relazione per una ontologia che voglia ispirarsi alla fede.

In 2014 the International Theological Commission published the document "God the Trinity and the unity of humanity. Christian monotheism and its opposition to vio-

<sup>33</sup> Secondo la bella e nota formula tommasiana: *Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (*Summa*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2).

<sup>34</sup> J. ESCRIVÀ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2002, n. 25.

lence". After only few years it is evident how topical the document is. The present paper presents its main elements, which show that the fidelity to the Trinitarian dimension of Christian revelation is the most effective response to the postmodern claim of the necessary link between truth and violence. This response is analyzed on the background of a proposal of reading of the development of postmodernity. This suggests some practical consequences for the study of theology in present time, especially for the necessity of a deeper understanding of the metaphysical dimension and of the value of relation for an ontology inspired by faith.