

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

Dio Trinità, unità degli uomini

Il monoteismo cristiano contro la violenza

Materiali di approfondimento della Cattedra

Indice Generale

Nota preliminare

Presentazione

Capitolo I. Sospetti sul monoteismo [1-18]

1. L'esperienza religiosa del divino [1-2]
2. Monoteismo e violenza: un legame necessario? [3-9]
3. Politeismo tollerante? Una metafora discutibile [10-14]
4. La responsabilità assegnata alla nostra fede [15-18]

Capitolo II. L'iniziativa di Dio nel cammino degli uomini [19-42]

1. L'alleanza con Dio, destinata per tutte le genti [19-23]
2. Discernimento cristiano dell'antica rivelazione [24-30]
3. Praticare l'amore, custodire la giustizia [31-35]
4. La fede nel Figlio, contro l'inimicizia fra gli uomini [36-42]

Capitolo III. Dio, per salvarci dalla violenza [43-66]

1. Dio Padre ci salva per la croce del Figlio [43-47]
2. Il superamento della violenza, nel Figlio [48-53]
3. La carne dell'uomo, destinata alla Gloria di Dio [54-59]
4. La speranza dei Popoli, la fede della Chiesa [60-66]

Capitolo IV. La fede a confronto con l'ampiezza della ragione [67-84]

1. La via del dialogo e il nodo dell'ateismo [67-68]
2. Il confronto sulla verità dell'esistenza di Dio [69-72]
3. La critica della religione e il naturalismo ateo [73-75]
4. L'impegno della ragione: il mondo creato, il Logos di Dio [76-77]
5. Trascendenza divina e relazioni nel e con il Dio unico [78-84]

Capitolo V. I figli di Dio dispersi e radunati [85-100]

1. La dignità del singolo e il legame dei molti [85-87]
2. Dio sostiene la passione per la giustizia, riapre la speranza della vita [88-92]
3. La purificazione religiosa dalla tentazione del dominio [93-96]
4. La forza della pace con Dio, missione della Chiesa [97-100]

NOTA PRELIMINARE

Nel suo quinquennio 2009-2014 la Commissione Teologica Internazionale ha condotto uno studio circa alcuni aspetti del discorso cristiano su Dio, confrontandosi in particolare con la tesi secondo la quale esisterebbe un rapporto necessario fra il monoteismo e la violenza. Il lavoro si è svolto all'interno di una Sottocommissione, presieduta dal Rev.do Philippe Vallin e composta dai seguenti Membri: Rev.do Peter Damian Akpunonu, P. Gilles Emery, O.P., S.E. Mons. Savio Hon Tai-Fai, S.D.B., S.E. Mons. Charles Morerod, O.P., Rev.do Thomas Norris, Rev.do Javier Prades López, S.E. Mons. Paul Rouhana, Rev.do Pierangelo Sequeri, Rev.do Guillermo Zuleta Salas.

Le discussioni generali su questo tema si sono svolte in vari incontri della Sottocommissione e durante le Sessioni Plenarie della stessa Commissione, tenutesi negli anni 2009-2013. Il presente testo, dal titolo "Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza", è stato approvato dalla Commissione "in forma specifica" il 6 dicembre 2013, ed è stato poi sottoposto al suo Presidente, S.E. Mons. Gerhard L. Müller, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il quale ne ha autorizzato la pubblicazione.

PRESENTAZIONE

Il testo di riflessione teologica che presentiamo si propone di mettere in evidenza alcuni aspetti del discorso cristiano su Dio che richiedono, nel contesto odierno, una specifica chiarificazione teologica. L'occasione immediata di questa chiarificazione è la teoria, diversamente argomentata, secondo la quale esiste un rapporto necessario fra il monoteismo e le guerre di religione. La discussione intorno a questa connessione ha messo in evidenza non pochi motivi di fraintendimento della dottrina religiosa, tali da oscurare l'autentico pensiero cristiano dell'unico Dio.

Potremmo riassumere l'intento del nostro discorso in una duplice domanda: (a) In quale modo la teologia cattolica può confrontarsi criticamente con l'opinione culturale e politica che stabilisce un intrinseco rapporto fra monoteismo e violenza? (b) In quale modo la purezza religiosa della fede nell'unico Dio può essere riconosciuta come principio e fonte dell'amore fra gli uomini?

La nostra riflessione intende proporsi in chiave di argomentata testimonianza, non di contrapposizione apologetica. La fede cristiana, in effetti, riconosce nell'eccitazione alla violenza in nome di Dio, la massima corruzione della religione. Il cristianesimo attinge questa convinzione dalla rivelazione dell'intimità stessa di Dio, che ci raggiunge mediante Gesù Cristo. La Chiesa dei credenti è consapevole del fatto che la testimonianza di questa fede chiede di essere onorata da un atteggiamento di conversione permanente: che implica anche la "parresia" (ossia la coraggiosa franchezza) della necessaria autocritica.

Nel [Capitolo I](#), ci siamo proposti di chiarire il tema del "monoteismo" religioso nell'accezione che esso riceve in alcuni orientamenti dell'odierna filosofia politica. Siamo coscienti del fatto che tale evoluzione presenta oggi uno spettro molto differenziato di posizioni teoriche, che vanno dal classico sfondo dell'ateismo cosiddetto umanistico, fino alle forme più recenti dell'agnosticismo religioso e del laicismo politico. La nostra riflessione vorrebbe anzitutto precisare che la nozione di monoteismo, non priva di significato per la storia della nostra cultura, rimane ancora troppo generica quando sia usata come cifra di equivalenza delle religioni storiche che confessano l'unicità di Dio (identificate come Ebraismo, Islam, Cristianesimo). In secondo luogo, formuliamo la nostra riserva critica nei confronti di una semplificazione culturale che riduce l'alternativa alla scelta fra un monoteismo necessariamente violento e un politeismo presuntivamente tollerante.

In questa riflessione ci sostiene in ogni modo la convinzione, che abbiamo motivo di ritenere condivisa da moltissimi nostri contemporanei, credenti e non credenti, che le guerre interreligiose, come anche la guerra alla religione, siano semplicemente insensate.

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

Nel [Capitolo II](#), interroghiamo l'orizzonte della fede biblica, con particolare attenzione al tema delle sue "pagine difficili": quelle cioè in cui la rivelazione di Dio si trova coinvolta nelle forme della violenza fra gli uomini. Cerchiamo di individuare i punti di riferimento che la stessa tradizione scritturistica mette in luce – al suo interno – per l'interpretazione della Parola di Dio.

Sulla base di questa ricognizione, presentiamo un primo abbozzo d'inquadramento antropologico e cristologico degli sviluppi dell'interpretazione del tema, sollecitati dalla condizione storica attuale.

Nel [Capitolo III](#), proponiamo un approfondimento dell'evento della morte e della risurrezione di Gesù, nella chiave della riconciliazione fra gli uomini. L'oikonomia è qui essenziale alla determinazione della theologia. La rivelazione iscritta nell'evento di Gesù Cristo, che rende universalmente apprezzabile la manifestazione dell'amore di Dio, consente di neutralizzare la giustificazione religiosa della violenza sulla base della verità cristologica e trinitaria di Dio.

Nel [Capitolo IV](#), la nostra riflessione s'impegna nell'illustrazione delle approssimazioni e delle implicazioni filosofiche del pensiero di Dio. Qui vengono toccati anzitutto i punti di discussione con l'odierno ateismo, largamente confluito nelle tesi di un radicale naturalismo antropologico. Infine – anche a beneficio del confronto interreligioso sul monoteismo – proponiamo una sorta di meditazione filosofico-teologica sull'integrazione fra la rivelazione dell'intima disposizione relazionale di Dio e la tradizionale concezione della sua assoluta semplicità.

Nel [Capitolo V](#), infine, riassumiamo gli elementi della specificità cristiana che definiscono l'impegno della testimonianza ecclesiale per la riconciliazione degli uomini con Dio e fra di loro. La rivelazione cristiana purifica la religione, nel momento stesso in cui le restituisce il suo significato fondamentale per l'esperienza umana del senso. Perciò, nel nostro invito alla riflessione teniamo ben presente la speciale necessità – soprattutto nell'odierno orizzonte culturale – di trattare sempre congiuntamente il contenuto teologico e lo sviluppo storico della rivelazione cristiana di Dio.

Capitolo I Sospetti sul monoteismo

1. *L'esperienza religiosa del divino*

1. Insieme con una moltitudine immensa di uomini e donne, che abitano ed hanno abitato questo pianeta, noi riconosciamo in “Dio” il “principio e fine” dell’esistenza di ogni persona e dell’intera comunità umana[1]. Illuminata dalle Sacre Scritture, la Chiesa afferma che l’essere umano, nella mediazione razionale dell’esperienza, è naturalmente capace a riconoscere Dio come creatore del mondo e interlocutore dell’uomo[2]. In questo senso possiamo intendere anche ciò che significa la descrizione dell’essere umano come *homo religiosus*.

2. L’apertura al divino è iscritta così profondamente nell’uomo, da poter essere già in se stessa avvertita – per quanto ancora indistintamente – come una forma di esperienza religiosa. La portata universale di questa esperienza (attestata nel pensiero di molti grandi pensatori dell’Occidente e dell’Oriente, come ad esempio Platone o Confucio) è da sempre un tema di riflessione e di ricerca nelle culture dell’umano. Come persone che si sforzano di vivere sinceramente lo spirito e la pratica dell’autentica religione, noi ci sentiamo perciò profondamente uniti a tutti coloro che custodiscono e approfondiscono, nella mente e nel cuore, questo senso profondo del divino. Siamo convinti che, nel fatto stesso della religione, nella quale tutti i popoli della terra sono originariamente radicati e plasmati, sia riconoscibile la testimonianza di una vita divina che precede ogni cosa e dalla quale ogni cosa ultimamente dipende: materiale o spirituale, nota o sconosciuta.

2. *Monoteismo e violenza: un legame necessario?*

3. Il nucleo della fede religiosa, attraverso i miti e i riti, le credenze e le devozioni, attesta l’esperienza misteriosa di Dio e interpella nel profondo tutti gli esseri umani. Dio è principio e fine di ogni cosa. E nulla è come Dio. In questa forma il “monoteismo” è stato per lungo tempo anche riconosciuto, dal punto di vista della storia della civiltà, come la forma culturalmente più evoluta della religione: ossia, il modo di pensare il divino più coerente con i principi della ragione. L’unicità di Dio, accessibile alla filosofia, è stata individuata come principio della ragione naturale, che precede le tradizioni storiche delle religioni. Il pensiero puramente razionale dell’unicità di Dio, come punto di convergenza della ragione e delle religioni, era addirittura servito a regolare culturalmente e civilmente i conflitti confessionali e inter-religiosi della modernità. E’ vero tuttavia 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 diretto parallelismo teologico-politico, per giustificare la forma monarchica del potere sovrano.

4. Non c’è dubbio, in ogni modo, che quel pensiero filosofico di Dio, nel tempo, ha sviluppato un’immagine – filosofica e politica – del monoteismo largamente autonoma nei confronti dell’autentica rivelazione cristiana, che tende verso il deismo. In parte attenuando, fra gli stessi credenti, l’originalità della rivelazione cristiana; in parte, sviluppando un’idea dell’assoluto divino in tensione, se non in aperto conflitto, con l’interpretazione coerente della fede. La cultura occidentale contemporanea, in reazione a un certo predominio dell’unità dell’essere e del vero, che ha caratterizzato la maggior parte delle concezioni filosofiche e politiche della stessa modernità, tende ora a privilegiare la pluralità del bene e del giusto: generando una significativa tensione tra il riconoscimento del pluralismo e la teorizzazione di un principio relativistico. Senz’altro la coscienza e il rispetto delle differenze rappresenta un vantaggio per l’apprezzamento delle

singularità e per l'apertura ad uno stile ospitale della convivenza umana. Al tempo stesso, l'evoluzione di quest'apertura lascia emergere anche la sua contraddizione, ossia, l'incomunicabilità dei mondi umani: che sono così indotti alla sfiducia – se non all'indifferenza – verso l'impegno a cercare ciò che è comune alla dignità dell'uomo. La rassegnazione al relativismo radicale come orizzonte ultimo e insuperabile della ricerca del vero, del giusto, del bene, non costituisce affatto una migliore assicurazione per la pacificazione e la cooperazione dell'umana convivenza. Esso si trasforma infatti, inevitabilmente, in un motivo di giustificazione per l'indifferenza e la diffidenza reciproca, su qualsiasi tema della vita e su qualsiasi responsabilità della politica. Quando la ricerca della vera giustizia, e l'impegno per il bene comune cadono sotto il sospetto del conformismo e della costrizione, l'autentica passione per l'uguaglianza, la libertà, e i buoni legami, finisce per essere radicalmente scoraggiata. Non solo. Una tale perdita di fiducia e di motivazioni, indotta da un sentire relativistico totale, abbandona i rapporti umani ad una gestione anonima e burocratica della convivenza civile. Non per caso, una parte cospicua della critica sociale segnala oggi, insieme con la crescita di una immagine pluralistica della società, l'affermarsi di un disegno totalitario del pensiero unico.

5. Nella scia di questo paradosso, l'ideale – l'idea stessa – della verità è oggetto di una radicale denuncia. L'idea che la ricerca della verità, oltre che necessaria per il bene comune, possa essere pensata come impresa comune, condivisa pacificamente e testimoniata rispettosamente, è giudicata illusoria e non realistica. La verità, in questa prospettiva, non viene pensata come principio di dignità e di unione fra gli uomini, che li sottrae all'arbitrio e alla prevaricazione delle loro chiusure egoistiche, indifferenti alla giustizia dell'umano che è di tutti. Al contrario, essa viene talora esplicitamente indicata come una minaccia radicale per l'autonomia del soggetto e per l'apertura della libertà. Soprattutto perché 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 uomini. In tale cornice, la preoccupante ripresa di quelli che chiamiamo comunemente – e anche molto genericamente – “fondamentalismi religiosi”, è assunta come prova evidente e definitiva di questo rapporto.

6. Il rovesciamento del quadro moderno è inaspettato: ora il monoteismo è arcaico e dispotico, il politeismo è creativo e tollerante. In ogni caso, la sommaria classificazione dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam, come le tre grandi “religioni monoteistiche”, presume di indicare in tal modo la ragione del pericolo che esse rappresentano per la stabilità e il progresso umanistico della “società civile”. Non possiamo però passare sotto silenzio il fatto che, in qualche parte intellettualmente rilevante della nostra cultura occidentale, l'aggressività con la quale viene riproposto questo “teorema”, si concentra essenzialmente nella denuncia radicale del cristianesimo. Ossia, proprio della religione che appare certamente protagonista, in questa fase storica, dell'istanza di un dialogo di pace, e per la pace, con le grandi tradizioni della religione e con le culture laiche dell'umanesimo. Il fatto di essere così disinvoltamente associati ad una rappresentazione della fede nell'Unico Dio come “seme della violenza” ferisce sicuramente milioni di autentici credenti. Non solo cristiani. Nei discepoli del Signore induce certamente elementi di sconcerto e d'imbarazzo, a motivo del fatto che la coscienza cristiana odierna appare loro molto lontana dalla predicazione della violenza. Possiamo comprendere perciò lo stupore dei cristiani nel vedersi attribuire una vocazione religiosa alla violenza contro i fedeli di altre religioni o anche i propagandisti della critica

alla religione: soprattutto se consideriamo che, in molte parti del mondo i cristiani sono colpiti dall'intimidazione e dalla violenza, semplicemente per la loro appartenenza alla comunità cristiana. Nelle stesse società democratiche e laiche, il legame con l'appartenenza cristiana è spesso additato come una minaccia per la pace sociale e per il libero confronto culturale, anche quando le argomentazioni presentate, a sostegno di opinioni che riguardano la sfera pubblica, fanno appello alle risorse della razionalità comune.

7. Non si può certo negare il riaccendersi, su scala mondiale, del preoccupante fenomeno della "violenza religiosa" non privo di significative connessioni con politiche di prevaricazione etnica e di strategia terroristica. Né possiamo ignorare, considerando la storia stessa del cristianesimo, lo smarrimento dei nostri colpevoli e ripetuti passaggi attraverso la violenza religiosa. 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 uomo. La conversione del nostro spirito e della nostra mente alla migliore trasparenza della fede, deve suscitare il generoso slancio della testimonianza della singolarità di questa fede: che la congiuntura storica richiede con speciale urgenza. Nello stesso tempo, con le nostre riflessioni, ci proponiamo di esplicitare per tutti "la ragione della speranza che è in noi" (1 Pe 3, 15), mediante il più chiaro discernimento del sostegno che la fede ecclesiale rende disponibile per la riconversione della ragione occidentale allo spirito di un umanesimo migliore.

3. Politeismo tollerante? Una metafora discutibile

8. L'idea di una intrinseca consequenzialità fra monoteismo e violenza, che un certo numero di intellettuali considera un'ovvietà culturale, contribuisce ad approfondire il solco della diffidenza sociale contro le culture religiose. Questo fatto toglie dignità di rappresentanza al pensiero autentico della religione e dei credenti. L'applicazione metaforica del politeismo religioso alla democrazia civile, come antidoto alla violenza, in verità, sembra talora stravagante dal punto di vista storico, sociologico, e anche teorico. Quando parliamo della corruzione della religione che la rende un seme della violenza, parliamo certamente di un fenomeno grave e assai serio. Questo fenomeno, però, non è affatto estraneo al politeismo delle antiche lotte fra gli dèi. Pensiamo anche, per rimanere nell'ambito della storia biblica, alla violenta persecuzione dell'imperialismo ellenico nei confronti della religione ebraica (cf. 1 Mac 1-14; 2 Mac 3-10). La religione politeistica dell'impero romano, a sua volta, con tutta la straordinaria modernità del suo concetto di cittadinanza, e della sua struttura multi-etnica e multi-religiosa, perseguì con specifico accanimento il cristianesimo, colpevole di rifiutare l'incensazione dell'imperatore come figura divina. La risposta si espresse nella testimonianza non violenta e nell'accettazione del martirio cristiano.

9. Lo stesso mondo occidentale, così orgoglioso della sua civiltà secolarizzata, è oggi costretto a misurarsi con un crescente e sconcertante dispiegamento di stili di vita e di comportamento ispirati alla violenza: spontanea, immediata, distruttiva. Sempre più inconsapevole di se stessa, e persino eticamente giustificata. In tale quadro, desta certamente sorpresa che le "religioni monoteiste" siano indicate come una delle principali matrici di un assolutismo violento e destabilizzante per l'armonia civile. Questo schematismo sembra fin troppo evidentemente connesso con il pregiudizio – tipico del modello razionalistico – secondo il quale, anche sul piano esistenziale e sociale, c'è un solo modo per affermare la verità: negare la libertà o eliminare l'antagonista.

10. La pratica attuale di questa critica è in ogni modo significativamente differenziata. Di fatto, va oltre l'astratta deduzione della "violenza monoteistica", discutendo di volta in volta aspetti diversi del rapporto fra convinzione religiosa e ragione politica. Il Giudaismo, in quanto religione, è generalmente sottratto ad una accusa diretta, sia per il fatto, del tutto comprensibile, che l'ebraismo suscita fin troppo chiaramente la vergognosa memoria dell'innominabile violenza *subita*; sia per il fatto che non esiste la percezione di un impegno rivolto alla missione e alla conversione (*proselitismo*). Quanto all'Islam, il riflesso dello storico conflitto fra dominio cristiano e dominio islamico viene prevalentemente interpretato in chiave geo-politica, più che teologica. Di fatto, la questione cruciale del rapporto fra osservanza religiosa e legislazione civile è un tema di discussione e di ricerca sul quale tutte le culture religiose sono ancora molto divise e oscillanti al loro interno. Gli eccessi del "fondamentalismo" religioso appaiono, in Occidente come in Oriente, radicalmente problematici anche dal punto di vista della loro genuina ispirazione religiosa. Si tratta dunque di un tema di discussione comune alle religioni. La sua correlazione con la credenza monoteistica appare perciò una semplificazione eccessiva e pretestuosa, che oscura la più fondamentale questione del rapporto fra trascendenza religiosa e secolarizzazione civile^[3]. Di fatto, questa semplificazione suscita eccessi di risentimento "fondamentalistico" dalla parte della critica razionale e politica nei confronti della religione, che non contribuiscono alla cultura della democrazia e del dialogo.

11. Nell'ambito della cultura teorica e critica del razionalismo occidentale, è il cristianesimo ad essere preferibilmente analizzato come caso esemplare dell'inclinazione dispotica del monoteismo religioso. In tale prospettiva, le qualità del cristianesimo che hanno ispirato anche la migliore cultura umanistica occidentale sono oscurate dalla generale interpretazione della fede come rinuncia alla libertà di pensiero e fanatismo dell'identità.

12. La puntigliosa identificazione del cristianesimo cattolico come l'ostacolo da abbattere, nella lotta contro il monoteismo che diffonde la violenza religiosa nel mondo, nonostante tutto, non cessa di stupire. Il cristianesimo è di gran lunga la religione che dovrebbe essere meglio conosciuta, nella cultura occidentale moderna. La cultura occidentale, pertanto, sembrerebbe essere l'ultima a dover essere sospettata di ignoranza nei confronti dei fattori fondamentali del cristianesimo. 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 cristiana. Difficile ignorare questa differenza in buona fede. Essa è rimasta la cifra identificativa del cristianesimo in ogni epoca: un dato che, se rende ancora più scandalose le pratiche difformi, deve anche far riflettere sulla sua miracolosa continuità. Il cristianesimo fa sistema con quel fondamento: se si volesse eliminarlo, o anche soltanto ridimensionarlo, si dovrebbe cambiare il suo intero racconto fondatore. E tutto il suo impianto dogmatico.

13. Di questa singolarità religiosa, e della sua rocciosa stabilità nel tempo, la stessa modernità occidentale si è largamente nutrita e avvantaggiata, quando ha percorso le vie – religiosamente e filosoficamente inedite – della dignità personale di ogni singolo e dell'uguaglianza fra gli esseri umani. Non sembra casuale, in effetti, che l'animosità della presa di distanza – e della polemica – nei confronti del cristianesimo, che oggi impiega strumentalmente la chiave della sua riduzione (filosofica e politica) allo stereotipo del monoteismo violento, si accompagni ad 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. L'indebolimento dell'occidente, sotto il profilo dei legami sociali – lamentato come degrado dei valori condivisi o salutato come prezzo della libertà

individuale – è del resto l’oggetto di una diagnosi critica largamente convergente. La crescita della conflittualità all’interno del costume civile diffuso non può essere senza rapporto con questo indebolimento di un *ethos* civile che traeva alimento dalla saldezza della fede cristiana nell’ideale della prossimità.

14. Di fatto, la denuncia elevata contro il monoteismo appare certamente più trasparente, nelle sue vere motivazioni, quando essa si sviluppa sulle premesse di un ateismo chiaramente professato, in difesa di una concezione immanentistica e naturalistica dell’umano. L’ateismo civile, d’altro canto – i più avvertiti lo percepiscono chiaramente – deve a sua volta provvedersi delle necessarie cautele filosofiche e anche politiche. L’esperienza degli “ateismi di Stato” rimane ben viva nella coscienza occidentale. 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 Dio. La rivelazione biblica lo annuncia e la storia lo dimostra: l’uomo ostile al Dio buono e creatore, nell’ossessione di “diventare come Lui”, diventa un “Dio perverso” e prevaricatore nei confronti dei suoi simili. Dal politeismo di queste controfigure narcisistiche del “Dio perverso”, che viene dal peccato fin dall’origine, non può venire nulla di buono per la pacifica convivenza fra gli uomini.

4. La responsabilità assegnata alla nostra fede

15. In questa nostra esposizione rimarremo fedeli ai limiti dichiarati della nostra impostazione, che mira all’illustrazione del senso autentico della confessione cristiana dell’unico Dio. Noi teologi cristiani, d’altro canto, siamo consapevoli del fatto di aver dovuto compiere, con tutti i credenti, un lungo cammino storico di ascolto della Parola e dello Spirito per purificare la fede cristiana da ogni ambigua contaminazione con le potenze del conflitto e dell’assoggettamento. E siamo ben coscienti di doverci costantemente richiamare alla più scrupolosa vigilanza nei confronti del pericolo sempre ricorrente che il degrado della passione della fede nello spirito di dominio rappresenta, per l’autentica testimonianza evangelica^[4]. La conversione non è soltanto una decisione iniziale, è uno stile di vita. Possiamo però attestare, con tutta la fermezza e l’umiltà necessaria, che il radicale ammonimento nei confronti di un uso dispotico e violento della religione appartiene in un modo unico al nucleo originario della rivelazione di Gesù Cristo: e ne rappresenta uno degli aspetti più inauditi ed emozionanti, nella storia dell’attesa della manifestazione personale di Dio, e dell’esperienza religiosa dell’umanità. La confessione del fatto che l’unico Dio, Padre di tutti gli uomini, si lascia storicamente e definitivamente riconoscere proprio nell’unità del supremo comandamento dell’amore, sul quale gli stessi discepoli del Signore accettano di essere giudicati, illumina l’autentica fede nell’Unico Dio che noi intendiamo professare. Essa predica e pratica con tutte le sue forze l’unità di origine, di cammino, e di destinazione del genere umano, in vista del riscatto e del compimento offerti da Dio. Ogni visione del mondo che esclude questa suprema unità del comandamento – si presenti come religione, o come irreligione – è invenzione degli uomini. E non salva niente. E’ compito ed onere del cristianesimo, certamente, rendere rigorosa e credibile la sua testimonianza di questa verità salvifica dell’Unico Dio. E’ di questo nucleo della rivelazione del Figlio, oggi più che mai essenziale, che desideriamo confermare la fede. Ed è alla speranza che ne viene per la riconciliazione degli uomini, a dispetto dell’interessata ostilità delle potenze mondane, che desideriamo restituire pensiero e fiducia.

16. L'opposizione della rivelazione di Gesù al profilo di una religione che induce separazione e avvilitamento fra gli esseri umani è un tratto profondo dell'originalità della fede cristiana, che vogliamo qui esplicitare. Esso rappresenta un tema di annuncio decisivo, per la speranza in Dio dell'intera umanità. Ed è un principio di incalcolabile portata per il riscatto di una religione che voglia essere "pura e senza macchia" (*Gc* 1, 27). La Legge, anche la più santa, e la Profezia, anche la più alta, non bastano a contrastare il degrado di una religione che si allontana dall'adorazione di Dio "in Spirito e verità" (*Gv* 4, 24). La purezza della religione, e della sua giustizia, viene dalla fede in Gesù Cristo. "Il sabato è per l'uomo", non per se stesso (*Mc* 2, 27). E la profezia più esaltante "non vale nulla, senza agape" (*1 Cor* 13, 2).

17. 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. Nella sua passione e risurrezione Gesù porta la redenzione del peccato, restituendo all'uomo, in modo non revocabile e non superabile – l'accesso dell'amore di Dio. L'autentico annuncio di Cristo, a partire dal racconto evangelico della sua manifestazione, è una chiave fondamentale per la discussione odierna sul monoteismo e sui suoi fraintendimenti.

18. Nella tradizione della Chiesa il principio di questa verità cristologica di Dio non si è mai perso, a costo di mettere il cristianesimo *in contraddizione fra la sua prassi storica e la sua autentica ispirazione*, per provocarne – non senza il doloroso passaggio attraverso lo scandalo di pratiche difformi – *la rinnovata conversione alla purezza del suo fondamento*. Riteniamo anche, onestamente, che il riconoscimento di questa contraddizione abbia compiuto, nell'epoca attuale della Chiesa, un salto irreversibile di qualità, nella dottrina e nella prassi: diventando *inseparabile dal futuro del cristianesimo*, come anche *dall'ideale di una religione autentica*. Per tale motivo pensiamo, come teologi cristiani e cattolici, che questo approfondimento rappresenti una reale opportunità di ripensamento dell'idea di religione. Lo è per le culture secolari dell'Occidente, tentate dal ripudio del cristianesimo, e della religione, a costo della rassegnazione al nichilismo. Lo sarà anche per le religioni nel mondo, di nuovo tentate dalla chiusura su se stesse, e persino attraversate da orribili presagi di guerra.

Capitolo II

L'iniziativa di Dio nel cammino degli uomini

1. L'alleanza con Dio, destinata per tutte le genti

19. Il monoteismo in senso stretto, che rappresenta un elemento essenziale della religione di Israele fra le antiche religioni, si è in realtà definito al termine di un lungo *processo* storico. In termini teologici, esso si presenta come frutto di una rivelazione *progressiva*. Storicamente, il culto delle tribù israelite a JHWH, il Dio salvatore che fa uscire dalla schiavitù dell'Egitto, sembra aver convissuto con altre forme di culto (*Jos* 24, 16-24). Nel tempo, si è imposta gradualmente la forte esigenza di una "monolatria", in corrispondenza con il "privilegio" che deve essere accordato, rispetto ad ogni altra figura divina, al culto del Dio della liberazione e della speciale alleanza con il popolo di Israele. Benché il nome di JHWH sia conosciuto e usato nel periodo precedente all'Esodo, Egli viene identificato con il "Dio personale di Israele" nella luce della connessione fra i due grandi eventi fondatori dell'identità teologica di Israele: la promessa fatta ad Abramo (*Gn* 12, 2-3.15) e la liberazione dell'Esodo (*Es* 19-20). In altri termini, Israele conosce JHWH come

Salvatore del popolo prima ancora di riconoscerlo come Creatore del mondo. Il principio di quella conoscenza è la liberazione di Israele dalla schiavitù. In questo senso il Dio dell'Alleanza si aspetta, da parte del popolo che ha fatto nascere e rinascere, un rapporto *esclusivo* di appartenenza e di amore: "Io sarò il tuo Dio e tu sarai il mio popolo" (*Es* 6, 6; *Ger* 31, 33). L'esistenza di altri dèi, che sono propri a ciascuno degli altri popoli, non è per questo automaticamente negata. Israele, per quanto lo riguarda, è assolutamente certo che la sua esistenza, la sua salvezza, il suo futuro, dipendono esclusivamente da JHWH. "Tutti i popoli marciano ciascuno nel nome del loro dio; quanto a noi, noi marciamo soltanto nel nome di JHWH, il nostro Dio, esclusivamente e per sempre" (*Mi* 4, 5). Di qui l'affermarsi della coscienza di dovere riservare a JHWH un culto esclusivo. Questa esigenza è chiaramente espressa in *Dt* 5, 6-9: "Io sono JHWH il tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla dimora della schiavitù. Tu non avrai altri dèi, al mio cospetto. Non ti farai immagini scolpite di nulla che assomigli a ciò che sta nell'alto dei cieli, o quaggiù sulla terra, o nelle acque al di sotto della terra. Tu non ti prostrerai davanti a questi dèi e non li servirai. Perché io, JHWH, il tuo Dio, sono un Dio geloso" (cf. anche *Es* 20, 3-5).

20. Attraverso l'esperienza dell'Esilio, Israele comprende che JHWH, il suo Dio, gli è comunque – e dovunque – vicino. La sua presenza e la sua azione salvifica non sono limitate a un luogo determinato (la Terra promessa, o il Tempio), ma sono veramente universali. Questo ampliamento corrisponde all'emergere della dottrina della creazione. Il grande mistero, che progressivamente viene alla luce, è appunto la percezione del fatto che il Dio di Abramo e dell'Esodo è Colui che "in principio... creò il cielo e la terra" (*Gn* 1,1). Nell'orizzonte di quest'apertura (il Dio dei Padri e dell'Esodo è il Signore di tutto il creato) Dio è Colui che è destinato ad essere conosciuto – e riconosciuto – dai popoli della terra come il Dio della salvezza per tutti gli uomini. Israele comprende anche che JHWH non assomiglia in nulla agli dèi "delle nazioni". Questi appaiono come dèi impotenti a dare salvezza: anche a coloro che confidano in essi: "Si illudono coloro che trasportano i loro idoli di legno, e pregano un dio che non può salvarli. [...] Chi aveva già fatto questa rivelazione, nei tempi passati, se non io stesso, JHWH? Non esiste altro Dio. Un Dio giusto e salvatore non c'è, se non io stesso. Volgetevi a me e sarete salvati, tutti i confini della terra, perché Dio sono io stesso, non ce n'è un altro". (*Is* 45, 20b-22; cfr. *1 Sam* 5, 2-5; *1 Re* 18, 20-40; *2 Re* 18, 33-35). Al termine di questa lenta maturazione, il Deutero-Isaia può predicare un monoteismo rigoroso, che confessa l'unicità assoluta di Dio e nega conseguentemente l'esistenza degli altri dèi: "Così parla JHWH, re d'Israele, JHWH Sabaoth, il suo redentore: Io sono il primo e l'ultimo, a parte me, non c'è altro dio. [...] C'è forse un Dio, oltre a me? Non c'è altra Roccia, io non ne conosco!" (*Is* 44, 6.8). Baruch esorta ripetutamente il popolo a non avere paura degli idoli e a non cedere alla loro seduzione: "non avere paura, non sono dèi" (*Baruch* 6, 14.22.28.64). Il Libro della Sapienza completa il processo, svelando l'origine puramente umana degli idoli e dei falsi dèi: "Gli idoli non esistevano all'origine, e mai esisteranno; è la superficialità degli uomini che li ha fatti entrare nel mondo" (*Sap* 14, 13-14). JHWH è sempre stato, e per sempre rimarrà, l'unico e solo Dio.

21. L'unicità di Dio, creatore del mondo, guadagna il suo senso "assoluto" contestualmente all'apertura del senso "universale" della sua offerta di salvezza. Quanto più si afferma il carattere "esclusivo" del legame di Dio con l'antico Israele, eletto testimone della sua potenza e del suo amore, tanto più si accentua la destinazione "universale" della sua alleanza con la creatura. Il filo di questa destinazione della rivelazione era già intrecciato con l'antica promessa fatta ad Abramo, all'interno della quale "tutte le nazioni della terra" erano già benedette (*Gn* 12, 3). E risplendeva già nell'arcobaleno che sigillava simbolicamente la promessa fatta a Noè, in favore di tutte le creature della terra (*Gn* 9, 8). Fino a diventare il motivo dominante di una vera e propria "escatologia dell'alleanza" che apre il tempo dell'attesa. Quando il popolo testimone di Dio riceverà "un cuore

nuovo” (*Ger* 31, 31s; *Ez*16, 59), al monte del Signore “verranno molti popoli”, chiedendo al “Dio di Giacobbe” di indicare le sue vie e di accompagnare i loro cammini (*Is* 2, 3). La grande profezia di Israele apre infine – e ci consegna – l’orizzonte del compiuto affermarsi dell’unicità di Dio sullo scenario (messianico, escatologico, apocalittico) di una definitiva conciliazione tra gli uomini (cf. *Is* 66, 18-21). Quando Dio sarà riconosciuto, fra tutte le genti, come il creatore potente, il giusto giudice e il salvatore misericordioso di tutti gli uomini, “un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo” (*Is* 2, 4). Secondo Ezechiele, nel “giorno del Signore”, tutti “gli abitanti delle città di Israele usciranno per accendere il fuoco, bruceranno armi, scudi grandi e piccoli, e archi e frecce e mazze e giavellotti e con quelle alimenteranno il fuoco per sette anni” al punto che non si dovrà più andare a prender legna nei campi e nei boschi (*Ez*39, 9-10; cfr *Sal* 46, 8-10). Il re-messia del profeta Zaccaria, infine, che realizzerà il nome-simbolo di Gerusalemme, sarà un re di pace: “Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro, un figlio di asina. Farà sparire il carro da guerra da Efraim e il cavallo da Gerusalemme, l’arco di guerra sarà spezzato, annuncerà la pace alle nazioni” (*Zac* 9, 9-10). La splendida signoria dell’unico Dio che accompagna Israele (*Is* 9, 1) si è aperta la strada della storia attraverso legami d’amore che hanno fatto nascere un popolo testimone come “dal niente” (*Is* 41, 14), mediante il quale avvolge nella sua benedizione tutti i popoli della terra (*Is* 65, 18-24). La grande attestazione di questa decisiva apertura si trova nel Deutero-Isaia, con la sua impressionante anticipazione del Servo di JHWH che porta la giustizia a tutti i popoli (*Is* 42, 1-4), fino ai confini della terra (*Is* 49,6b). E non senza passare attraverso la prova del martirio (*Is* 50, 4-9; 52, 13- 53, 12).

22. 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 Dio.

23. Nella sua esplorazione del mistero della Chiesa, il Concilio Vaticano II si è impegnato nell’approfondimento della relazione della Chiesa con il popolo d’Israele, attraverso l’esplicito rimando alla tradizione di Abramo quale “inizio” della rivelazione del Dio unico. La *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane*, richiama “il vincolo con cui il popolo del Nuovo Testamento è spiritualmente legato con la stirpe di Abramo”^[5]. Il valore di questo singolare compimento della storia salvifica dell’antico Israele, nel suo rapporto con la storia dei popoli e dell’intera vicenda umana, è sempre stato ben presente alla coscienza cristiana. In modo esemplare, possiamo menzionare due grandi aperture: Paolo, con la sua appassionata teologia della vocazione di Israele e con la sua audace interpretazione dell’*agnostos theos* (il “dio ignoto”) nell’Areopago di Atene (cf. *Atti*17, 28); i Padri della Chiesa, con la loro fedele custodia del *senso permanente e pieno* delle Scritture bibliche, e con la loro illuminata teologia dei “semi della Parola di Dio” riconoscibili nel mondo e nella storia^[6]. Tale convinzione, sostenuta dalla fede biblica, non è senza riscontro nell’esperienza universale. Tutte le grandi elaborazioni del pensiero hanno incessantemente dato voce alla ricerca dell’infinito, dell’assoluto, del mistero dell’origine e dell’enigma della destinazione. Non conosciamo sino ad ora nessuna civiltà che sia nata e cresciuta al di fuori di questa caratteristica dimensione dello spirito, che è la ricerca di Dio.

2. Discernimento cristiano dell’antica rivelazione

24. La rivelazione di Dio, nella formazione dell’antico Israele, si è aperta la strada nello scenario delle tensioni, dei conflitti, degli eccessi violenti persino, che accompagnano la storia di tutti i

popoli alla ricerca del loro destino storico. Quella rivelazione, d'altro canto, conosce anche tutte le intime sfumature e i toni forti dell'amore, dell'amicizia, della cura materna e persino dell'eros passionale.

25. Il discernimento appare in ogni caso necessario, anche per la teologia cristiana, a motivo del valore di rivelazione autentica che essa riconosce alle antiche Scritture bibliche. Incominciamo col ricordare che la sommaria opposizione fra un Dio maligno “dell'ira e della guerra”, e un Dio buono “dell'amore e del perdono”, assunta come chiave ermeneutica discriminante fra la rivelazione ebraica (da ripudiare) e quella evangelica (da accogliere), è stata respinta sin dagli inizi dell'era cristiana^[7]. In particolare è stata respinta con ferma determinazione l'opposizione radicale fra un Dio cattivo dell'Antico Testamento e un Dio buono del Nuovo Testamento. Il rifiuto – fermo e immediato – di questo dualismo appare in certo modo persino sorprendente, considerato l'apparente vantaggio apologetico che avrebbe potuto rappresentare: sia per liberarsi dalle scomode pagine della “violenza di Dio” che fanno parte della Bibbia; sia per marcare in termini apparentemente risolutivi la differenza della “nuova religione” dal giudaismo. In effetti, è particolarmente sorprendente che questa rozza semplificazione continui ancor oggi ad essere utilizzata all'interno di certa apologetica popolare (e persino nella cultura alta).

26. Le Sacre Scritture contengono indubbiamente pagine che rimangono anche per noi credenti molto impressionanti e molto difficili da decifrare. Qualche esempio: Dio punisce il genere umano con il diluvio (*Gn* 6-7) e distrugge Sodoma e Gomorra con il fuoco *Gen* 19. Dio infligge una serie di dure punizioni all'Egitto, che culminano con la morte dei suoi primogeniti e con l'annientamento dei suoi guerrieri (*Ex* 7-13). Nel periodo della conquista della Terra promessa, udiamo più volte risuonare l'ordine di sterminio (*anatema*) d'interi eserciti e di intere città (cf. *Gs* 6, 21; 8, 22-25; 1 *Sam* 15, 3). Le forme di violenza sacrificale, nel contesto delle guerre di conquista, appaiono anche come promesse rivolte a Dio in vista del suo sostegno per la vittoria (*Num* 21, 1-13). Lo sterminio che segue la vittoria e la conquista è certamente una pratica sacrificale praticata anche dagli altri popoli. Come anche i sacrifici umani propiziatori, che sono presenti nella storia stessa dell'antico Israele (*Lev* 20, 2-5; *2Re* 16, 3; 21,6). Lo attesta proprio il fatto che, nell'ultimo periodo profetico, queste pratiche, che la stessa rilettura deuteronomica denuncia come tipiche di Canaan (*Deut* 12, 31), sono duramente condannate (*Mich* 6, 6-8; *Ger* 19, 4-6).

27. Le forme della violenza che coinvolgono direttamente o indirettamente Dio, nelle scritture bibliche, sono un tema complesso, che va analizzato con cura già sul piano storico-letterario. La riscrittura teologica degli eventi, che mira ad accentuare la presenza e il giudizio di Dio nella storia, impiega forme di “riconfigurazione” narrativa più libere delle nostre per raccontare la rivelazione della volontà divina nei segni della storia e nei progetti del popolo. In altri casi, gli stereotipi della “prova”, della “collera” o del “giudizio” di Dio sulla fede dell'uomo enfatizzano l'appello alla conversione e alla fedeltà. Per la decifrazione teologica complessiva del tema della *violenza sacra* nelle pagine bibliche la riflessione teologica chiama tradizionalmente in causa due criteri. Da un lato la tradizione teologica sottolinea il carattere *pedagogico* della rivelazione storica, che deve aprirsi strada in un contesto di recezione duro e tribale, molto diverso da quello che plasma la nostra sensibilità odierna. Dall'altro lato, essa mette in rilievo la storicità dell'elaborazione della fede attestata nelle scritture bibliche, segnalando l'evidenza di una *dinamica* evolutiva dei modi in cui la violenza è rappresentata e giudicata: nella prospettiva del suo progressivo superamento, dal punto di vista della fede nel Dio della creazione, dell'alleanza della salvezza. Queste linee di chiarimento contengono certamente, in termini generali, un discorso di verità. 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 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 rivelazione. La stessa rilettura biblica delle tradizioni, all'interno delle Scritture sacre, riconfigura e discerne il significato teologico contenuto nella storia della testimonianza, indicando chiaramente un processo di purificazione della fede nella Parola di Dio. L'opera della *riconfigurazione* della memoria, attraverso il lavoro redazionale e la rielaborazione *retrospettiva* dell'esperienza, indirizzano il senso della rivelazione alla sua sintesi compiuta. Ed è a partire da quel punto che deve esserne indicato il senso dell'intero processo. Noi stessi assimiliamo con chiarezza sempre maggiore, alla luce dell'evento di Gesù Cristo e mediante l'illuminazione che lo Spirito non cessa di offrire alla Chiesa, la differenza che deve essere riconosciuta fra l'autentica dottrina della Parola di Dio e gli stereotipi linguistici e culturali del mito, della cosmologia e dell'antropologia, dell'etica e della politica, della religiosità popolare e del senso comune, in cui – inevitabilmente – questi stereotipi trasmettono, semplificandola, la consapevolezza della presenza e dell'azione di Dio nella storia.

28. Il senso ultimo dell'alleanza di Dio con l'antico popolo rimane la rivelazione della sua misericordia e della sua giustizia. Si pensi, ad esempio, all'ispirato ripensamento della tradizione deuteronomista circa il senso e il fraintendimento dell'alleanza con Dio, legata alla qualità della fede più che al formalismo della legge. O all'apporto della tradizione Profetica in ordine alla critica dell'auto-esaltazione dell'istituzione politico-religiosa, che mortifica il primato della fede e la ricerca della giustizia di Dio. O ancora, all'immensa rilettura dell'antica esperienza di Dio e della storia di Israele, che la tradizione della Sapienza indaga nell'ottica della "alleanza originaria" di Dio con la vita dell'uomo iscritta nella costituzione del "mondo creato": aprono al confronto della Parola di Dio con la bellezza e con la drammatica dell'universale condizione umana.

Lungo questo asse si lascia agevolmente definire e riconoscere la centralità del messaggio biblico a riguardo del mistero dell'amore di Dio: che accetta di farsi interlocutore dell'uomo, per restituirlo alla sua libertà e rendergli apprezzabile la sua giustizia. E' impossibile sfuggire alla potenza di Dio, e alla sua giustizia: questo ogni religione lo sa. Eppure, Dio vuole essere liberamente apprezzato e responsabilmente corrisposto: vuole essere amato nel libero dono di sé, non subito come una potenza ineluttabile del fato. Il modo con il quale l'uomo riceve la manifestazione della sua potenza e del suo amore, fa parte della rivelazione. La fede in cui è ricevuta e trasmessa parla inevitabilmente nel linguaggio e nelle immagini degli uomini, a cui è impossibile ospitare, in perfetta trasparenza, la verità ultima del legame dell'amore e della potenza in Dio. Rimane il fatto che l'originalità della Parola di Dio che ereditiamo dalle Sacre Scritture della rivelazione biblica lascia un'eredità essenziale e non equivocabile. *L'ultima parola* sulla verità del mistero di Dio nella storia dell'uomo deve essere lasciata all'*apoteosi dell'amore*. Il credente biblico sa di non sbagliare quando riassume così la propria fede: anche quando non è capace di decifrare puntualmente le parole e i segni.

29. *L'amore della potenza*, del resto, non è mai stata neppure la *prima parola* di Dio. È stata la parola, invece, della tentazione e del delirio di onnipotenza del primo Adamo, che rimosse l'evidenza della creazione e contaminò per sempre – ma non insuperabilmente – il linguaggio dell'umana teo-logia). San Paolo scrive: "In realtà, pur essendo uomini (*en sarkì* 2 Cor 10, 3), noi non combattiamo in modo puramente umano. No, le armi della nostra battaglia non sono di origine umana (*kata sarka* 2 Cor 10, 4), ma la loro potenza viene da Dio per la distruzione delle fortezze. Noi distruggiamo i ragionamenti pretenziosi e ogni potenza arrogante che si leva contro la conoscenza di Dio. Noi facciamo prigioniera ogni conoscenza per condurla a obbedire a Cristo"

(2 Cor 10, 3-5). In un passo come questo (e altri affini: cf. Ef 6, 10-17) è ben documentata la definitiva conquista di una *svolta di linguaggio* che decide l'interpretazione cristologica del conflitto che chiama in causa la religione. Questa svolta, del resto, è come prefigurata dal frutto maturo dell'antica profezia. La scena del dramma è ormai l'intera storia del peccato nel mondo: per mezzo del quale le potenze maligne che ci sovrastano oscurano la giustizia di Dio versando il sangue degli uomini e alimentando ostilità fra i popoli. La lotta per la verità di Dio, contro l'incredulità degli uomini e il peccato del mondo consiste *nell'atto stesso dell'annuncio* dell'amore che muta la realtà della storia mediante la testimonianza vissuta della fede. La risposta della fede alla violenza umana si scioglie così dall'equivoco di una violenza religiosa che pretende di anticipare il giudizio escatologico di Dio. In altri termini, non può diventare – senza contraddirsi gravemente— guerra di religione fra gli uomini, e violenza omicida in nome della fede.

30. Non erano dunque così lontani dal giusto senso i Padri della nostra fede quando si impegnavano – pur con qualche eccesso dell'allegoria – a interpretare, nella “figura” degli antichi incitamenti divini alla lotta contro i nemici, la “verità” escatologica del sostegno di Dio nella lotta contro le potenze del male che insidiano la pace con Dio e fra gli uomini^[8]. Mette conto, nondimeno, di completare queste riflessioni con qualche ulteriore precisazione che suggerisce anche necessari approfondimenti.

3. *Praticare l'amore, custodire la giustizia*

31. L'evoluzione moderna della differenza fra religione e politica – certamente propiziata dalla cultura del cristianesimo – è anche un processo di maturazione ermeneutica interno alla lettura della rivelazione. Nondimeno, l'enigmatica parola di Gesù, a proposito del Regno “che soffre violenza”, e nel quale si entra con un “atto di forza” (cf Mt 11, 12), ci ammonisce sul fatto che l'amore rimane esposto alla violenza. Dopo tutto, bisognerebbe anche prendere distanza dall'apparente ragionevolezza di una cultura che censura ogni passione per la sua giustizia come propensione alla violenza. Le parole della fede biblica che si lasciano istruire dalle metafore della “gelosia” di Dio per il suo popolo (in certo modo riprese dallo “zelo” per la casa di Dio al quale rimanda il gesto simbolico di Gesù, cf. Gv 2, 17; cf Sal 69, 9), non devono essere svuotate di ogni significato. Infine, la loro ermeneutica più emozionante si lascia cogliere all'interno della Bibbia stessa, nell'istruttivo dialogo fra Dio e Abramo (Gn 18, 18-22), che intercede per un popolo che non è neppure il suo; o fra Dio e Mosè (Es 32, 32), che respinge l'offerta di essere separato dal popolo ribelle.

32. L'amore autentico non va dunque confuso con la mancanza di coraggio, né indicato come irresponsabile ingenuità, totalmente ignara della dialettica dello Spirito e della forza. I racconti di vocazione, come quelli di Abramo, (Gen 12, 1-3) Mosè (Es 3, 1-10) e Geremia (1, 4-10), ci istruiscono nel modo più eloquente sul profilo “forte” delle storie d'amore del credente con Dio, in favore degli uomini. La dialettica dell'obbedienza e della libertà che impegna il testimone è una drammatica seria, e di alto profilo, nella logica dell'amore di Dio. Infine, molte parabole del Regno, come anche le rappresentazioni simboliche dell'escatologia neotestamentaria, ci ricordano che, se da un lato dobbiamo lasciare alla giustizia di Dio la sconfitta della violenza peccaminosa dell'uomo contro l'uomo, il giudizio e la vittoria dell'amore di Dio si presentano pur sempre nell'orizzonte di un atto della testimonianza che resiste con la forza dello Spirito all'ingiustizia della storia: confermando l'irrevocabile compimento della giustizia di Dio. E' così che l'amore – il quale fino all'ultimo giorno apre la via della conversione e della misericordia, al prezzo della sua stessa vita – mantiene la sua promessa per il popolo delle Beatitudini sparso fra le genti. E apre, con la sua potenza, il luogo e il tempo del riscatto e della custodia di Dio per le vittime della violenza prevaricatrice (Ap 21). Il loro abbandono giudicherà i popoli (Mt 25).

33. Una giustizia di Dio senza amore risuona sempre come una condanna inevitabile per l'uomo peccatore. Lo sarebbe anche una promessa dell'amore di Dio senza la risolutiva efficacia della sua giustizia, che mette definitivamente al riparo la vittima delle potenze mondane dalla violenza che ha subito[9]. La nostra cultura è certamente nel grave rischio di una drastica separazione fra l'amore e la ragione, come anche fra l'amore e la giustizia. Questa duplice separazione si alimenta ad una retorica molto seducente, che corre il pericolo di legittimare la sopraffazione dell'altro come la tendenza perfettamente naturale dell'affermazione di sé. E induce anche, d'altra parte, una grave confusione fra la non violenza dell'amore e l'abbandono dell'altro all'ingiustizia.

34. Il primato teologale dell'amore, che toglie radicalmente valore alla violenza religiosa (del quale essenzialmente parliamo qui), non è un'alternativa – anzi, è un incoraggiamento – alla ricerca di buone politiche del diritto e della giustizia (delle quali, in questa sede, non ci occupiamo[10]). La diffusione di una certa cultura radicale induce il sospetto verso *ogni figura* dell'autorità e della legge considerate come forme mascherate di prevaricazione, sempre inaccettabili. Il corrispettivo simmetrico a questo fondamentalismo critico è una retorica sentimentale dell'amore che si sottrae ad ogni giudizio etico e ad ogni serio impegno con la *giustizia*. Questa duplice semplificazione è di facile presa demagogica, e alimenta un conformismo della libertà ostile ad ogni responsabilità e ad ogni legame. Di certo, incrementa il livello di tolleranza e di rassegnazione nei confronti della violenza diffusa, che aumenta il rischio di tutti.

35. Il nostro impegno specifico, come credenti, rimane anzitutto quello di invocare lo Spirito e la forza necessari all'annuncio della giustizia dell'amore di Dio: sostenendo il risentimento dell'ingiustizia e accettando il rischio della testimonianza[11]. La fermezza dell'opposizione religiosa alla violenza deve sottrarre –proprio in quanto tale– giustificazione teologica ad ogni forma di prevaricazione. In questa fase storica, l'evidenza di questa contrapposizione diventa un fattore di primo piano per il discernimento sulla qualità dell'esperienza religiosa.

4. La fede nel Figlio, contro l'inimicizia fra gli uomini

36. La tradizione della fede biblica, secondo la sua originaria vocazione, apre l'orizzonte della salvezza di Dio per tutti gli uomini. E' questo il tema fondamentale sul quale la fede cristiana instaura il suo dialogo con ogni epoca. Il senso autentico di questa apertura è sigillato nell'evangelo del Figlio Crocifisso che rende per sempre contraddittoria la violenza fra gli uomini “in nome di Dio”. Il cristianesimo stesso, in forza della parola e dell'azione di Dio che continuamente lo incalza, è ricondotto sempre di nuovo alla fedeltà di questo significato della vera fede nell'unico Dio. La resistenza della fede contro l'inimicizia religiosa, trova la sua forza nella testimonianza della sua sconfitta in Gesù crocifisso (1 Cor 2, 2). La storia della salvezza scaturisce dall'iniziativa di Dio per l'uomo. Dio stesso rende possibile il nostro incontro con Lui. La fede stessa fa parte del dono. Nella disposizione alla testimonianza, la fede cristiana annuncia il Signore Gesù Cristo ad ogni uomo. Di questa fede, nessuno è “padrone” (2 Cor 1, 24), e tutti i discepoli sono “servitori” (Lc 17, 10). La tendenza a trasformare la grazia dell'elezione in privilegio etnico o pregiudizio settario deve essere combattuta e vinta.

37. Il cristianesimo ha esplicitato il senso universale del rapporto di riconciliazione che, nella morte di Gesù, si stabilisce fra Dio e la storia dell'uomo[12]. Tutti sono peccatori (Rom 5, 12). Tutti devono lasciarsi riconciliare con Dio (2 Cor 5, 20). Quando noi stessi eravamo “suoi nemici” (Rom 5, 10) il Figlio è morto per il peccato di tutti, perché tutti fossimo liberati dal peccato (Rom 8, 32; 1 Cor 15, 3).

38. Il credente cristiano, nel custodire la fede in questa rivelazione, accetta egli stesso di entrare nel mistero del Corpo di Cristo: in cui l'inimicizia fra gli uomini è combattuta e vinta nel sacrificio di sé. Il discepolo deve essere pronto a onorare la sua chiamata compiendo "ciò che manca alla passione del Cristo, in favore del suo Corpo che è la Chiesa" (*Col 1, 24*). Di lì, infatti, dalla pienezza dell'unico Dio in quell'unico Corpo, la Chiesa prende la sua via, la sua verità, la sua vita. Nella morte di Gesù Cristo viene definitivamente in chiaro che la lotta non è fra i popoli: per la supremazia di una etnia sull'altra, di una cultura sull'altra, di una religione sull'altra. La nostra lotta, infatti, non è "contro creature fatte di carne e sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano le regioni celesti" (*Ef 6, 12*). E opportunamente l'Apostolo conclude: "State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace" (*6, 14-15*). Il popolo testimone si forma da ogni nazione, nella fede in Gesù Cristo: ossia, secondo lo Spirito, e non secondo la carne. Nella *ekklesia tou theou* Dio ha ormai fatto "dei due" – il popolo dell'alleanza e le nazioni della terra – "un popolo solo". D'ora in avanti, chi è unito a Dio in Gesù Cristo, non è separato da niente. Nella sua carne, per mezzo della croce, Gesù ha distrutto in se stesso ogni separazione dell'uomo da Dio. In tal modo, ha fatto crollare il muro dell'inimicizia fra gli eredi della promessa di Dio e tutti coloro ai quali la promessa di salvezza è destinata, grazie al Cristo di Dio crocefisso (cf. *Ef 2, 14-16*). Su questo punto, che è cruciale per il rapporto fra monoteismo e messianismo, la traduzione paolina della pratica e della predicazione di Gesù è trasparente. L'accesso alla salvezza dell'unico Dio non patisce più eccezione di persona secondo la carne (la provenienza, la cultura, la storia).

39. Nel solco di questa rivelazione, il cristianesimo tiene ferma la sua convinzione della possibilità per ogni uomo di incontrare Dio [\[13\]](#). In virtù dell'evento di Gesù Cristo, ogni uomo che crede nella giustizia di Dio e pratica la giustizia fra gli uomini può trovare salvezza, a qualsiasi popolo o nazione appartenga (*Atti 10, 34-36*). Il discepolo di Cristo – la Chiesa – consegna l'amicizia di Dio che si è rivelata nella carne del Figlio a chiunque desideri adorare Dio in spirito e verità.

40. Rimane il fatto che l'impensabile eccedenza cristologica dell'alleanza di Dio con l'uomo, che giunge all'incarnazione di Dio in un uomo, per amore dell'uomo, appare anche come un eccesso della grazia difficile da accogliere, all'interno di un pensiero alto e rigoroso della trascendenza di Dio. Noi stessi, con lo sguardo fisso a Gesù e in umile frequentazione della testimonianza dei discepoli, dobbiamo ogni giorno intercettare la voce del Padre e l'istruzione dello Spirito: per esserne sostenuti nella confessione dell'inaudita verità di Gesù come Signore della storia e Figlio eterno (cf. *Mt 17, 5*). Senza ferire in alcun modo il pensiero dell'unità e dell'unicità di Dio, che le tradizioni religiose cresciute nel solco della fede di Abramo intendono giustamente custodire .

41. L'apertura del pensiero trinitario di Dio, nel quale si dispiega la rivelazione dell'intimità del Figlio con il Padre, che si comunica a noi nello Spirito, può in molti modi essere fraintesa come un degrado virtualmente politeistico dell'unicità di Dio. Non solo l'Ebraismo, ma soprattutto l'Islam incalza da vicino questo fraintendimento ritenendolo in certo modo insuperabile. In modo simile, avanzano questa riserva molte filosofie religiose, seriamente impegnate con il pensiero dell'assoluto divino. Lungi dal sottovalutare la serietà di questo rischio, la teologia cristiana non ignora di aver attinto nozioni essenziali, per un autentico pensiero dell'essere divino, da una tradizione filosofica che si è mostrata particolarmente ospitale per la concezione della trascendenza e dell'unità (unicità) di Dio radicalmente presupposta dalla tradizione del "monoteismo" biblico. Così come la teologia cristiana può a sua volta ricordare che la formazione della dottrina su Dio, nei primi secoli dell'era cristiana, fu particolarmente impegnata proprio nell'approfondito e scrupoloso esame dei possibili

frantendimenti del pensiero “trinitario”: precisamente allo scopo di escludere la corruzione della fede nell’unità/unicità di Dio.

42. L’incarnazione del Figlio e la missione dello Spirito rivelano il mistero ultimo dell’unità di Dio come amore. Nella relazione Dio “non si perde”, precisamente perché Dio “si trova” nella relazione. Il chiarimento della confessione cristiana del Dio unico, reso particolarmente necessario nel contesto dell’odierna discussione con le idee filosofiche su Dio e le tradizioni religiose del monoteismo, suggerisce pertanto il seguito della nostra riflessione.

Capitolo III Dio, per salvarci dalla violenza

19

1. Dio Padre ci salva per la Croce del Figlio

43. Il Dio unico è, in primo luogo, Padre di tutti gli uomini. La parola dell’antica profezia già lo prefigura: “Non abbiamo forse tutti un unico Padre? Non è un solo Dio che ci ha creati? Perché dunque siamo malvagi gli uni contro gli altri, profanando l’alleanza dei nostri padri?” (*Mal* 2, 10). Mediante l’invio del Figlio nella carne, e attraverso il dono dello Spirito, questa paternità di Dio Padre si estende a tutti gli uomini dei quali Egli desidera la salvezza (cf. *1 Tim* 2, 4), nell’alleanza definitivamente sigillata dall’incarnazione e dalla Pasqua del Signore. “Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l’adozione a figli. 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!’ (*Gal* 4, 4-6; cf. *Rom* 8, 15).

44. La rivelazione trinitaria del Dio unico è intrinsecamente legata all’offerta, fatta a tutti gli uomini[14], di essere redenti nel mistero pasquale del Cristo Gesù, in modo da partecipare alla relazione filiale di Gesù nei confronti del Padre mediante il dono dello Spirito Santo, e poter essere accolti fra i membri dell’unica Chiesa di Cristo, che raduna i figli di Dio “da Abele” – come dicevano gli antichi Padri della fede[15] – fino “al più piccolo” fra tutti coloro che attendono il ritorno del Signore alla fine dei tempi .

45. Nel suo sacrificio pasquale, il Figlio, Cristo Gesù, ha liberamente preso su sé stesso la violenza del peccato e le sofferenze degli uomini. “Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia. Dalle sue piaghe siete stati guariti” (*1 Pt* 2, 24-25). 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 del Figlio. L’antica dottrina cristiana, con stupore e ammirazione, ha solennemente proclamato l’impressione di questa rivelazione, che porta oltre il limite del pensabile l’antica profezia del Servo sofferente del Deutero-Isaia (52, 13-53, 12): «Colui che fu crocifisso nella carne [...] è uno della Santa Trinità»[16]. *Unus de Trinitate passus est*. 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”. Il nostro peccato e il nostro male sono sepolti con Cristo, la nostra guarigione e il nostro riscatto risorgono con Lui. Nella sua morte e nella sua risurrezione, Egli spezza il cerchio del nostro destino di creature mortali e apre la strada della nostra destinazione all’intimità stessa di Dio[17].

46. L'evento della Croce, che manifesta l'amore di Cristo per il Padre e per i suoi fratelli e sorelle (*Rom* 5, 5-8) fino al compimento perfetto (*Gv* 13, 1), sta nel centro della buona notizia. L'immenso evento, nel quale il Figlio di Dio è stato "trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità" (*Is* 53, 5), rimane per tutti i secoli. Come ha scritto il beato John Henry Newman: "Non è stato – non poteva essere – un semplice evento della storia del mondo [...]. Se questo enorme accadimento è stato quello che noi crediamo, quello che noi sappiamo che è stato, allora esso deve rimanere presente, nonostante il suo essere passato: deve costituire un fatto che rimane attuale, in ogni tempo"^[18].

47. La tradizione della fede, sul fondamento della rivelazione dispiegata in Gesù e consegnata agli Apostoli, ha riconosciuto nell'evento della "morte del Cristo", allo stesso tempo, la tragica verità dell'eccesso del peccato, dal quale Dio soltanto ci può salvare, e l'esaltante verità dell'eccesso della grazia, in forza del quale Dio soltanto può inoltrarsi nell'abisso del male, senza lasciarsi contaminare dal "peccato del mondo" (cf. *Gv* 1, 29) e senza venir meno al suo "amore per il mondo" (cf. *Gv* 3, 16-17). È necessario, per la stessa fede cristiana, intendere sempre di nuovo, e in profondità, la rivelazione di questa morte (cf. *1 Cor* 2, 7-8), che il cristianesimo confessa come il fondamento del riscatto che sottrae il genere umano all'impotenza nei confronti della sua storia di perdizione (cf. *Fil* 2, 6-11). Parliamo, naturalmente, di una comprensione che in alcun modo può sciogliere il mistero della libertà di Dio dal quale procede l'incarnazione redentrice del Figlio: si tratta pur sempre di un evento il cui mistero è nascosto "con Cristo" in Dio (cf. *Col* 3, 3; *Ef* 3, 8-12). E nondimeno, il mistero è iscritto nella storia di accadimenti che "i nostri occhi hanno visto, le nostre orecchie udito, le nostre mani hanno toccato" (cf. *1 Gv* 1, 1-3).

2. Il superamento della violenza, nel Figlio

48. Nella prospettiva sintetica della nostra riflessione, desideriamo offrire anzitutto, nelle considerazioni che seguono, un'utile chiave di accesso alla manifestazione di questo mistero secondo la memoria evangelica. Lo facciamo in diretta attinenza all'approfondimento del nesso fra rivelazione, religione e violenza, che si lascia percepire nel gesto dell'autoconsegna di Gesù. Nell'atto inaugurale di tale consegna – nell'Orto degli ulivi – Gesù interdice duramente ai discepoli *analoga* reazione violenta, proprio mentre li sottrae al *forzatocoinvolgimento* nella sua condanna ("Gesù allora disse a Pietro: Rimetti la tua spada nel fodero, non devo forse bere il calice che il Padre mi ha dato?", *Gv* 18, 11). Essi stessi, quando sarà il loro momento di onorare la libera obbedienza della fede, si consegneranno alle conseguenze della loro fedele testimonianza ("Il mio calice lo berrete", *Mt* 20, 23).

49. Gesù consegna se stesso e non i suoi discepoli. Nello stesso tempo, toglie spazio ad una alternativa ugualmente drammatica e apparentemente insuperabile. O ridimensionare l'altissima pretesa della sua rivelazione, o accettare il conflitto cruento con la parte ostile. Nel primo caso, si tratta di rinunciare all'obbedienza della verità ricevuta dall'Abbà-Dio; nel secondo caso, di accettare la logica della guerra religiosa. In entrambi i casi, il vangelo sarebbe revocato. Gesù si scioglie dal ricatto di questa alternativa, scegliendo di consegnare nelle mani di Dio il destino della sua rivelazione e confermando la sua irrevocabile fedeltà al vangelo della giustizia di Dio: il quale "non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva" (*Ez* 18, 23-52; 33, 11). Il Signore Gesù, che aveva ammonito i discepoli su ciò che il Figlio si attende da coloro che decidono di seguirlo ("Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua", *Mt* 16, 24), nell'ora estrema del pericolo si mette in mezzo, e li allontana ("Gesù replicò: Vi

ho detto che sono io. Se dunque cercate me, lasciate che questi se ne vadano”, *Gv* 18, 8). Il Figlio, che aveva duramente smascherato la parte violenta dei suoi oppositori religiosi (“Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità”, *Gv* 8, 40), nel momento stesso della sua morte, invita il Padre a sospendere il giudizio (“Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno”, *Lc* 23, 34).

50. Gesù disinnescava radicalmente il conflitto violento che egli stesso potrebbe incoraggiare, in difesa dell’autentica rivelazione di Dio. In tal modo egli conferma, una volta per tutte e per sempre, il senso autentico della sua testimonianza a riguardo della giustizia dell’amore di Dio. Questa giustizia non si compie mediante la legittimazione della violenza omicida in nome di Dio, bensì mediante l’amore crocifisso del Figlio in favore dell’uomo (cf *Rom* 8, 31-34)^[19]. Nel gesto della consegna di sé al supremo sacrificio, che risparmia il sangue dei discepoli e degli oppositori, risplende la potenza radicale dell’amore di Dio. “Allora il centurione che gli stava di fronte, vistolo morire in quel modo, disse: Veramente quest’uomo era figlio di Dio” (*Mc* 15, 39).

51. Non c’è somiglianza fra la potenza del peccato e quella della grazia; non c’è affinità fra l’ossessione del potere, che perverte anche la religione, e la forza della fede, che vince il mondo (*1 Gv* 5, 4; *Gv* 16, 33). Non solo la potenza redentiva della grazia sovrasta quella distruttiva del peccato, ma la sua efficacia opera sotto un segno *radicalmente diverso*. Il peccato celebra il suo dominio *aumentando* la sua potenza mondana con sacrifici umani, la grazia sbarra la strada alla moltiplicazione della violenza: *risparmia* il sangue dell’altro offrendo in sacrificio d’amore sé medesima. La verità della rivelazione di Dio è sottratta, in Gesù, all’immemorabile dispositivo della rappresaglia nel nome di Dio. L’*eventocristologico* falsifica – in radice – ogni appello alla giustificazione religiosa della violenza, proprio mentre essa vorrebbe imporre a Dio di confermarla. Il Figlio, nel suo amore per il Padre, attira la violenza su di sé risparmiando amici e nemici (ossia tutti gli uomini). Il Figlio, che affronta e vince la sua morte ignominiosa, allestita come dimostrazione della sua impotenza, annienta in un solo atto il potere del peccato e la giustificazione della violenza. Mediante lo Spirito, possiamo a nostra volta onorare il dono ricevuto (cf. *Ef* 2, 18), compiendo in noi stessi “ciò che manca” alla passione del Figlio (*Col* 1, 24).

52. In questa chiave è possibile comprendere meglio anche il senso autentico delle formule in cui la tradizione della fede cristologica ha custodito la profondità e il significato universale del legame fra la morte del Signore e la redenzione dell’uomo. La parola del credo cristiano sul sangue del Figlio che ci redime s’illumina, nella sua *esattezza*, attraverso la *contemplazione* del gesto del Figlio che evita lo spargimento di sangue degli uni contro gli altri.

53. La purificazione delle categorie religiose tradizionali del sacro, che si afferma in questa rivelazione, è già compiutamente illustrata da uno dei più antichi scritti della sua tradizione neotestamentaria. La *Lettera agli Ebrei* si concentra sul sacrificio di Gesù, in virtù del quale Cristo si manifesta come unico ed eterno Sommo Sacerdote. Cristo entra nel “Santo dei Santi” una sola volta per tutte [...] con il suo proprio sangue” (9, 12), offre se stesso, e porta su di sé i peccati di tutti (9, 28). Il sommo sacerdote, qui, offre se stesso come vittima della violenza degli uomini. L’Agnello sacrificale, qui, è l’Innocente che risponde alla violenza con la mitezza, all’odio con la bontà, all’aggressione con il perdono. Non cerca vendetta sui suoi aggressori, piuttosto offre se stesso con “forti grida e lacrime” (*Eb* 5, 7). Il cuore trafitto del Figlio svuota dal suo interno la violenza che dà la morte, convertendola nel dono totale della vita (cf. *Gv* 19, 33-37). Era scritto nell’antica profezia: “...il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità. [...] perché ha consegnato sé stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori” (*Is* 53, 11-12). E’ di qui che deve essere

letteralmente compreso il senso della parola cristiana “agape”: nel nome di Dio, il vero credente offre a Dio la propria vita (cf. *Rm* 12, 1).

3. La carne dell'uomo, destinata alla gloria di Dio

54. Il Risorto, entrato nella sua gloria “alla destra del Padre”, ora “può salvare perfettamente quelli che per mezzo di lui si accostano a Dio, essendo egli sempre vivo per intercedere a loro favore” (*Eb* 7, 25). Mediante la grazia dell’adozione filiale, gli uomini sono associati nel battesimo a Cristo morto e risorto (*Rom* 6, 1-12), incorporati a Cristo (cf. *1 Co* 12, 27) e ottengono nella speranza l’eredità della vita eterna (*Tito* 3, 7). Questa *incorporazione* a Cristo è conformazione a Lui, nella *comunione* con le sue sofferenze, per giungere alla sua *stessarisurrezione* (*Fil* 3, 10-11). I racconti dell’istituzione dell’Eucaristia mettono concordemente in evidenza il passaggio attraverso la nuova Pasqua del Signore. “Fate questo, in memoria di me” (*Lc* 22, 19; *1 Cor* 11, 25). Gesù non solo dona se stesso, ma rende sempre attuale, per noi tutti, il suo stesso donarsi. Questo evento s’illumina nella prospettiva dell’evangelista san Giovanni, che interpreta il realismo sacramentale dell’Eucaristia attraverso il discorso di Gesù sul “pane di vita”: il pane che Egli dà è la sua carne “per la vita del mondo” (*Gv* 6, 51). “Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me” (*Gv* 6, 57). Il Figlio incarnato ha ricevuto dal Padre suo lo Spirito senza misura (cf. *Gv* 3, 34). Sin dal momento del Suo concepimento come uomo nel seno di Maria è il Cristo, l’Unto dallo Spirito Santo (cf. *Mt* 1, 20; *Lc* 1, 35). Nel momento solenne del Suo battesimo lo Spirito Santo sigilla la sua destinazione come Messia e Servo^[20]. E nel mistero della sua Risurrezione, l’umanità santa di Gesù Cristo, liberata da ogni violenza, è pienamente glorificata (*At* 3, 13). La pienezza di santità, di conoscenza e d’amore di Dio che colmano l’anima umana di Gesù si riverberano sul suo corpo risuscitato, reso partecipe della gloria divina per renderci partecipi del suo Spirito. “Se lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi” (*Rom* 8, 11).

55. In Gesù insediato alla destra del Padre – da dove ci è inviato lo Spirito della vita nuova – la carne dell’uomo mortale è trasfigurata nella vita beata della Trinità. “Cristo risuscitato dai morti non muore più: la morte non ha più potere su di lui” (*Rom* 6, 9; cf. *At* 13, 34). La sua vita “vive per Dio” (*Rom* 6, 10). Mediante la sua Ascensione, il Cristo è “stabilito sul trono celeste nella sua qualità di Dio e Signore, da dove invia i doni divini agli uomini, secondo *Ef* 4, 10”^[21]. Elevato presso il Padre, nella comunione divina dello Spirito Santo, Cristo non perde la sua condizione umana. Piuttosto, “entrando per primo nel Regno, dona ai membri del suo Corpo la speranza di raggiungerlo”^[22]. Il legame fra Dio e l’uomo in Gesù Cristo – messo alla prova della violenza inflitta “in nome di Dio” – rimane irrevocabile ed esce vittorioso dalla prova. Sigillato col sangue, esso pone – “in nome di Dio” – un limite invalicabile alla violenza, in favore dell’intera storia umana. La contraddizione fra i due opposti segni del “nome di Dio” è definitivamente consegnata alla storia. Non c’è filosofia che possa porre rimedio alla nostra millenaria impotenza d’amore, né religione che possa concepire questa dismisura dell’amore di Dio (cf. *Ef* 1, 18-21). E noi stessi, che abbiamo riconosciuto questo mistero nascosto in Dio fin da prima della creazione del mondo (cf. *Ef* 3, 5-12), non possiamo riconoscere la verità di questa conciliazione di Dio, volerne il compimento in noi, se non nella grazia dello Spirito, che ci guida a comprendere la sua manifestazione in Gesù crocefisso e sostiene la nostra comunione con il Signore risorto.

56. La fede nel Dio-Trinità, che si lascia illuminare compiutamente dall'avvenimento cristologico della redenzione dell'uomo e della comunione con Dio (cf. 2 Cor 13, 13), è dunque radicalmente *inclusiva* della riconciliazione degli uomini con Dio e in Dio. L'agire di Dio che ci libera dal male e dalla violenza trova il suo fondamento *nell'essere trinitario di Dio*. Per la fede cristiana, la dottrina della liberazione e della salvezza degli uomini *sisovrappone esattamente* con la dottrina di Dio Trinità.

57. L'azione di Dio nel mondo e nella storia degli uomini (la "economia divina") è la nostra sola via d'accesso al mistero di Dio Trinità. Non esistono due economie: una speciale e privilegiata per i cristiani, e una più vaga e generica per i non cristiani. Non esiste che *una sola oikonomia* nella quale la salvezza è offerta *a tutti gli uomini* nei misteri della carne del Cristo Gesù e del dono dello Spirito che insegna a dire Abbà-Dio "Il fine ultimo di tutta l'economia divina è l'ingresso delle creature nell'unità perfetta della Beata Trinità"^[23]. Mediante l'amore di Dio che ci ha amato per primo (1 Gv 4, 19), vale a dire mediante lo Spirito Santo (cf Rom 5, 5) che fa di noi dei figli di Dio rivolti al Dio-Abbà (Rom 8,15), la vera vita si realizza fin d'ora nell'amore fraterno: "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita perché amiamo i fratelli" (1 Gv 3, 14). Qui si rivela pienamente la vocazione degli uomini alla sequela di Cristo: partecipare alla vita stessa della Trinità, vivere di Dio e in Dio (cf. 1 Gv 3, 24; 4, 13.16), nel legame stesso che Gesù, il Figlio, ha istituito con ogni uomo nella sua propria carne mediante la sua incarnazione^[24].

58. Noi non possiamo *tenere ferma* la verità di questo mistero della condiscendenza evangelica di Dio, che ci libera dall'apparente necessità di salvare la nostra vita distruggendo la vita dell'altro, se non invocando – noi stessi – la grazia di poter credere fermamente alla giustizia dell'amore di Gesù Cristo. Noi non possiamo, senza questa grazia, *accordarci interiormente*, con "l'altezza e la profondità, la lunghezza e la larghezza" di questo irrevocabile legame dell'amore di Dio e del prossimo. Infine, noi non possiamo *dare realtà* al felice compimento di una vita liberata dal male e dalla morte, se non nel Figlio, che *ha dato realtà a questa destinazione* della nostra stessa vita.

59. Nel mistero trinitario di Dio c'è "luogo" e "durata" per la vita eterna della creatura ("Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto; quando sarò andato, e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io", Gv 14, 2-4). Nella custodia della parola e dei gesti del Signore (Lc 2,19), nella fedeltà alla consegna della sua passione redentrice (Gv 19, 25-27), nella continuità della grazia e della testimonianza del Figlio (Atti 1, 14), fino al ritorno del Signore, la comunità dei discepoli non può mancare di riconoscere la presenza e l'azione della Madre di Gesù. Maria ha inaugurato – in un modo unico e irripetibile – la forma accogliente del Corpo di Cristo, che è la Chiesa^[25]. Mediante la sua Assunzione in cielo, ella vive – anima e corpo – nella gloria della Santissima Trinità. Nell'incessante preghiera per i membri del Corpo del Figlio sulla terra, fra innumerevoli pericoli e tentazioni, li accompagna verso l'unione finale nella vita della Trinità. La maternità di Maria è la forma stessa del suo speciale legame con Dio, che la fede giustamente e audacemente formula con il titolo di "Madre di Dio". Il passaggio del Figlio Unigenito, che si è fatto uomo, attraverso questa generazione, rivela un tratto del coinvolgimento di Dio con la forma umana del "venire al mondo", che dovrebbe ispirare ancora più profondamente il pensiero umano dell'intimità di Dio e della sua affezione per i figli dell'uomo. Di questa ispirazione, la Madre del Signore è il riferimento insostituibile e l'inesauribile sorgente (cf. Gv 2, 1-11).

4. La speranza dei Popoli, la fede della Chiesa

60. L'incarnazione redentrice del Figlio introduce nella storia religiosa dell'uomo una trasformazione d'incalcolabile portata. La formula popolare della catechesi sintetizza felicemente la tradizione cristiana, quando indica i misteri principali della fede: unità e trinità di Dio, Padre, Figlio e Spirito; incarnazione, passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo ed effusione dello Spirito Santo.

61. L'illuminazione e la potenza trasformatrice del seme evangelico, sul piano della storia collettiva della società e della cultura (come anche della stessa religione) sono però destinate a produrre il loro frutto in connessione con la maturazione della coscienza storica. Ossia, in ogni tempo, in rapporto alle condizioni del terreno. L'insegnamento della famosa parabola del seminatore, proposta e dettagliatamente spiegata da Gesù ai suoi (*Mt* 13, 1-23; *Mc* 4, 1-20; *Lc* 8, 4-15) vale anche per la storia collettiva dei popoli e delle epoche. Di certo, poi, la solenne promessa dell'invio dello Spirito Santo, che “ il Padre manderà nel mio nome” e che “vi insegnerà ogni cosa, ricordandovi tutto quello che ho detto” (*Gv* 14, 25-26), indica chiaramente un orizzonte per l'intera storia della fede, in cui la custodia della memoria, l'ascolto dello Spirito e il progresso dell'intelligenza sono incessanti.

62. Oggi, grazie alla nuova visibilità mediatica degli eventi e alla rapidità della comunicazione globale, s'impone con inedita forza anche l'evidenza delle manipolazioni della religione che vengono strumentalmente indirizzate al conflitto di civiltà e all'odio etnico. La stragrande massa degli uomini religiosi, che s'identificano con la qualità spirituale e il sostegno morale del loro credo religioso e del loro rispetto del divino, patisce l'avvilimento – e spesso gli effetti devastanti – dell'incitamento religioso alla violenza. Così come milioni di uomini e donne, figli e figlie, ai quali la violenza anti-cristiana toglie così spesso parola e rappresentanza, riconoscono nella ricerca delle vie di Dio, e nel bisogno di riconciliazione con Dio, un supremo motivo di legame fra gli uomini. L'approfondimento di questa nitida evidenza mette ancor più in risalto l'appello che essa obiettivamente rivolge alla testimonianza cristiana dello speciale legame dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, che trova in Gesù Cristo la ragione ultima della sua verità e del suo compimento (cf. *Gv* 13, 34). In particolare, la sofferenza e l'avvilimento dei popoli, a causa della violenza religiosa e anti-religiosa, *che oggi rialza la testa nel mondo globalizzato*, devono trovare motivo di speranza e di riscatto *nella nuova vitalità della forma ecclesiale della fede cristiana* [26].

63. Per la vitalità e la trasparenza della verità di Dio, che è Padre di tutti, la missione cristiana che punta *alla qualità evangelica della forma ecclesiale*, in cui tutte le genti sono persuasivamente rappresentate nella comunione della fede, è un vero *kairòs* dello Spirito. Ossia, un momento favorevole per la prossimità di Dio in Gesù Cristo. In questa fase storica, il cristianesimo è posto – ed esposto – come un punto di riferimento globale e inequivocabile per la denuncia della radicale contraddizione di una violenza fra gli uomini esercitata nel nome di Dio. In quanto tale, è chiamato a purificare e a rinvigorire il suo ministero di riconciliazione fra gli uomini: siano essi religiosi o anche non-religiosi. Ciò comporta verosimilmente alcune priorità d'impegno, riflessivo e pratico.

64. In primo luogo, si tratta di riconoscere al *kairòs* dell'irreversibile congedo del cristianesimo dalle ambiguità della *violenza religiosa*, il tratto di *svolta epocale* che esso è obiettivamente in grado di istituire, nell'odierno universo globalizzato. Un tale congedo, adeguatamente argomentato in sede di riflessione teologica e di ermeneutica della tradizione (che trae dal suo tesoro “cose antiche e cose nuove” [cf. *Mt* 13, 52]), deve essere considerato come una fioritura del seme evangelico destinata a portare frutto per la nuova stagione dell'evangelizzazione e della testimonianza. In esso, la Chiesa può ben riconoscere la grazia di un discernimento che inaugura

una nuova fase della storia della salvezza che continua: una grazia di purificazione e di trasparenza della novità cristologica di Dio; un passo in avanti, nel cammino dell'attualizzazione ecclesiale del mistero della redenzione, che in ogni epoca assegna all'obbedienza dell'intera Chiesa il compimento "di ciò che manca", da parte nostra, "alla passione di Cristo" (cf. *Col 1, 24*). L'assimilazione coerente di questa grazia comporta necessariamente l'umile riconoscimento delle molte resistenze, omissioni e contraddizioni, che hanno colpevolmente ostacolato il compimento di questa maturazione. Il rigore dell'obbedienza della fede, accompagnata dall'umile conversione del cuore e dal sincero riconoscimento del peccato, non è un ostacolo, bensì un sostegno decisivo. La Parola di Dio che viene a noi dalle sacre scritture non ci lascia senza discernimento e senza sostegno, quando ci istruisce – in mille modi – a riguardo delle infedeltà del popolo dell'alleanza con Dio e della vulnerabilità dei discepoli alla tentazione e al tradimento del Signore.

65. Tale congedo della Chiesa dalla violenza religiosa ha la forza di un seme destinato a produrre speciali frutti nella nostra epoca, minacciata dal riflusso di una concezione arcaico-sacrale dell'odio etnico-politico. Di questi frutti, con il sostegno dello Spirito, dobbiamo condividere l'entusiasmo e imparare a portare i rischi. Il superamento di ogni ambigua giustificazione religiosa della violenza dovrà elaborare con la massima determinazione anche la critica della violenza anti-religiosa. Il sostegno culturale e politico che l'intimidazione e la repressione anti-religiosa hanno ricevuto, nel tempo della modernità compiuta, ha segnato uno dei punti di più dolorosa contraddizione dell'epoca moderna. Esistono del resto anche eccessi distruttivi della ragione secolarizzata, economica e politica, che i poteri del dominio finanziario e la potenza della tecnocrazia mediatica possono rendere devastanti.

66. La fede rivelata del cristianesimo introduce un fermento di svolta radicale per la concezione della religione e dell'umanesimo, indissolubilmente. Questa fede è oggi chiamata ad anticipare l'epoca del riscatto definitivo del "nome di Dio" dalla sua profanazione attraverso la giustificazione religiosa della violenza. Nella rivelazione trinitaria la riconciliazione di Dio con il genere umano trova il suo fondamento irrevocabile e il suo trasparente principio. "Attraverso l'*Economia* ci è rivelata la *Teologia*; ma, inversamente, è la *Teologia* che illumina tutta l'*Economia*. Le opere di Dio rivelano chi egli è in se stesso; e, inversamente, il mistero del suo Essere intimo illumina l'intelligenza di tutte le sue opere"^[27]. Da questa fede scaturiscono anche illuminazioni decisive sulle aperture e sui presentimenti della ragione umana in cerca della verità di Dio: alle quali ora desideriamo dedicare qualche attenzione.

Capitolo IV

La fede a confronto con l'ampiezza della ragione

1. La via del dialogo e il nodo dell'ateismo

67. 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. E' 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 islamica. Nello spazio di questo confronto filosofico e interreligioso, continuato all'interno della teologia e della cultura cristiana occidentale, ha infine fatto irruzione il moderno "ateismo", orientato in primo luogo proprio in senso "anti-cristiano".

68. Nell'epoca antica, e fino alla contemporaneità, l'ateismo era apparso, in diverse forme, come opzione teorica di singoli pensatori, incapace di determinare un vero e proprio sistema culturale alternativo all'accettazione religiosa e filosofica del pensiero di Dio. Ora invece, per la prima volta nella storia, l'ateismo si è costituito come sistema culturale fondato sulla razionalità umana. Questo orientamento è stato culturalmente associato al rigore del procedimento razionale del sapere critico, e all'emancipazione umanistica dalla presunta alienazione religiosa. In altri termini, l'orientamento ideologico ha insediato nella cultura attuale, come se fosse un dato scientifico, l'idea che "Dio" è un'invenzione dell'uomo: immaginazione rassicurante di fronte alla paura della morte e all'impotenza del desiderio, che infine si è trasformata nel fantasma di un potere mortificante e oppressivo dal quale è necessario liberarsi. Nel solco di questo processo di decostruzione dell'idea di Dio, si orientano molte forme di agnosticismo, indifferentismo, relativismo, che denunciano come illusorio – proiettivo, e infine dispotico – ogni pensiero della qualità spirituale e del senso trascendente dell'umano. Molte forme del riduzionismo antropologico ideologicamente ricavato dalle scienze della natura, come anche le forme del laicismo politico che teorizzano la rimozione del pensiero religioso dal dialogo democratico della sfera pubblica, sono manifestazioni estreme – e non raramente intolleranti – di quell'impoverimento dell'umanesimo che accompagna il pensiero nichilistico su "Dio".

2. Il confronto sulla verità dell'esistenza di Dio

69. In verità, la stessa teologia cristiana si è sempre confrontata criticamente con il problema della possibilità e del valore del pensiero umano su Dio: sia in rapporto alla teologia filosofica della cultura occidentale, sia nel confronto con le altre culture religiose del mondo. 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. Nel linguaggio della tradizione antica, che oggi va ben interpretato per non suscitare fraintendimento, la fede cristiana era intesa anche come "vera filosofia". In tal modo, si voleva alludere alla sintesi, e non all'alternativa, di quei due poli: la fede cristiana superava la filosofia elaborata dall'uomo, in quanto si impegnava a onorare la coerenza della verità ricevuta nella rivelazione con la verità cercata nella filosofia. La distinzione fondamentale del cristianesimo, come opera di Dio, e della filosofia, come opera dell'uomo, rimaneva in ogni caso ben salda. E tuttavia, il carattere spiccatamente sapienziale e morale, spirituale ed esistenziale, dell'esercizio filosofico antico, favoriva la percezione di una certa analogia e la plausibilità del confronto con l'atteggiamento religioso. In ogni modo, la polarità di fede e ragione è presente sin dall'inizio della teologia cristiana. San Paolo afferma chiaramente che Dio ha manifestato la sua potenza *alla nostra intelligenza* nelle sue opere (al punto che il rifiuto di riconoscerle non può argomentare la sua giustificazione; cf. *Rm* 1, 18-25). D'altro canto, appare altrettanto deciso nell'affermare che la rivelazione salvifica di Dio, incentrata nel Crocifisso, *appare come follia* agli occhi dell'umana sapienza: e nondimeno, essa rivela una sapienza infinitamente più profonda (cf. *1 Cor* 1, 21-25).

70. Richiamiamo ora, per semplici cenni, gli elementi essenziali del pensiero di riferimento comune, all'interno della tradizione cattolica, a riguardo della distinzione e della correlazione fra la conoscibilità "filosofica" di Dio e l'intelligenza "teologica" della sua rivelazione. San Tommaso d'Aquino, a proposito dei ruoli rispettivi della filosofia e della teologia, ha elaborato una teoria destinata a diventare classica. Nel suo modello di soluzione, non è concepibile una vera contraddizione fra ciò che insegnano la fede e la ragione, dato che – come la verità rivelata – anche i principi della ragione vengono dall'unico Dio. Di più, san Tommaso si spinge ad affermare la

necessità di una conoscenza delle creature sempre più approfondita, proprio in funzione della più rigorosa conoscenza di Dio. Una tale necessità dipende dal fatto che “l’errore nelle cose create trascina all’errore nelle cose divine”[28]. La conoscenza delle creature, naturalmente, si diversifica per rapporto al modo di accesso: in teologia esse sono conosciute nel loro legame con Dio e a partire dalla rivelazione, mentre nella filosofia esse sono conosciute per se stesse, e interrogate per rapporto alla possibilità di condurci, in se stesse, ad una certa conoscenza di Dio.

Nella linea del modello messo a punto da san Tommaso, la filosofia può accedere alla conoscenza dell’esistenza di Dio e di alcune perfezioni di Dio (come la sua unicità, la sua provvidenza, il suo carattere personale). Se pure non è in grado di conoscere ciò che deriva strettamente dalla rivelazione (come la Trinità), la filosofia può aiutare a pensare ciò che è stato ricevuto per rivelazione e confutare le obiezioni rivolte alla pensabilità della fede[29]. E’ altrettanto vero che, nell’ambito di alcune verità importanti per la vita dell’uomo, di per sé accessibili alla filosofia, la fede offre il sostegno di una più diretta conferma, più profonda certezza accessibile a un più vasto numero di persone. La fede non scaturisce comunque da una semplice conoscenza intellettuale, ma da una scelta nella quale incide l’orientamento del desiderio: questo desiderio non gioca automaticamente un ruolo di perturbazione della conoscenza intellettuale, ma di per sé la aiuta e la accompagna molto efficacemente.

71. La Costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I respingerà allo stesso modo gli eccessi del razionalismo e del fideismo, e definisce la possibilità di una conoscenza di Dio mediante la ragione, che rimanga aperta al salto qualitativo e quantitativo della rivelazione. Se pure si afferma che la conoscenza dell’esistenza di Dio mediante la ragione è possibile, ciò non significa che questo approdo sia facile. Da un lato, la responsabilità della decisione è chiesta sin da ora ad ogni uomo. Dall’altro, la sua portata esistenziale è determinata dagli orientamenti del desiderio, plasmati dalle condizioni ambientali e dal contesto culturale. L’incidenza di questi fattori, naturalmente, è un tema di discernimento necessario: non solo per la chiarificazione razionale della fede, ma anche per la comprensione critica dell’ateismo. In questo senso, prima del [Concilio Vaticano II](#), si era già espresso [Pio XII](#): “Le verità che riguardano Dio e le relazioni tra gli uomini e Dio trascendono del tutto l’ordine delle cose sensibili; quando poi si fanno entrare nella pratica della vita e la informano, allora richiedono sacrificio e abnegazione. [...] Avviene che gli uomini in queste cose volentieri si persuadono che sia falso, o almeno dubbio, ciò che essi non vogliono che sia vero.”[30].

72. Il [Concilio Vaticano II](#) richiama la messa a punto del Vaticano I[31], e assegna una specifica responsabilità agli stessi credenti, nel prodursi di quel declino del desiderio di Dio che alimenta anche l’ateismo. «In questa genesi dell’ateismo, i credenti possono avere una parte non irrilevante, nella misura in cui, per la trascuratezza della loro educazione nella fede, o a causa di ingannevoli presentazioni della dottrina, come anche a motivo delle debolezze della loro vita religiosa, morale e sociale, finiscono realmente per velare – più che rivelare – l’autentico volto di Dio e della religione»[32]. Uno dei grandi ostacoli alla credibilità della fede – soprattutto a seguito delle «guerre di religione» – è appunto la violenza religiosa: “Se volete assomigliare a Gesù Cristo, siate martiri e non carnefici”[33]. La reazione al grave equivoco che è seguito a questo genere di conflitti (pur non esclusivamente legati al dissidio religioso) è stata formulata con nettezza nella [Dichiarazione sulla libertà religiosa](#). [34] In questo documento, il Concilio denuncia la contraddizione iscritta nel rapporto della verità con la violenza, che la critica filosofica ha vigorosamente messo in luce, e ritrova nel centro stesso dell’insegnamento evangelico il motivo di una netta presa di distanza da ogni equivoca contaminazione della logica della fede con quella del dominio. «Il Cristo, in effetti, nostro Maestro e Signore, dolce e umile di cuore, ha invitato e attratto i suoi discepoli con pazienza [...] Egli ha reso testimonianza alla verità, ma non l’ha imposta con la

forza a coloro che la contraddicevano. Il suo Regno, in verità, non si custodisce con la spada, ma si afferma nell'ascolto della verità e mediante la testimonianza»[35]. Il papa [Giovanni Paolo II](#) ha completato questa *Dichiarazione* nella [celebrazione del 12 marzo 2000](#), quando ha chiesto perdono per tutte le colpe delle quali i cristiani si sono macchiati, in qualità di membri della Chiesa[36].

3. *La critica della religione e il naturalismo ateo*

73. Il dibattito a riguardo dell'esistenza di Dio è oggi fortemente stimolato dal successo di pubblicazioni di esplicita propaganda dell'ateismo. I filosofi teisti – e naturalmente, i filosofi cristiani – oppongono molti argomenti. In primo luogo l'esistenza stessa del mondo che non può trovare in se stesso la ragione del suo darsi. L'evidenza dell'organizzazione che rende possibile l'esistenza e la vita del mondo, poi, sollecita innegabilmente il pensiero di un'intelligenza ordinatrice. L'evidenza dell'ordine, in verità, deve essere argomentata in modo non ideologico e deterministico, per non entrare in contraddizione con la comprensione della libertà e della casualità degli eventi; come anche – al contrario – per evitare la costruzione di un sistema della fatalità e della necessità del male. In questo ambito, in modo particolare, deve essere posta ogni attenzione per sciogliere gli innumerevoli equivoci che scaturiscono – su entrambi i fronti – dalla pura e semplice confusione dei metodi e dei linguaggi: fra il piano dell'analisi scientifica del dato e quello dell'elaborazione filosofica dell'esperienza. Non esiste però, con tutto questo, nessuna ragione che imponga di rinunciare all'esperienza dell'ammirazione e dello stupore che l'esistenza stessa delle cose e la meravigliosa organizzazione della natura suscita nella mente dell'uomo. Una volta che la pregiudiziale ideologica – sia essa forzatura della scienza, sia essa forzatura della filosofia – ceda il posto all'onestà intellettuale del sapere, questa ammirazione appare una costante dell'esperienza dello scienziato come del filosofo. Questa ammirazione è pur sempre l'effetto ripetuto della conoscenza: che si approfondisce, in entrambi i domini della ragione, trovando sempre nuove corrispondenze nella realtà. L'intelligibilità del mondo appare veramente inesauribile: e l'esperienza di quella intelligibilità conferma che la nostra spontanea fiducia nella capacità del mondo di corrispondere alla razionalità dell'uomo è ben fondata.

74. L'eliminazione di Dio, stabilita sulla base di una ragione «naturalistica», si associa oggi frequentemente alla risoluzione «biologica» della libertà umana. In questa prospettiva il nostro cervello si è costruito il pensiero di Dio per ragioni legate ad un determinato stadio evolutivo: in funzione del governo della complessità, per compensare l'inevitabilità della frustrazione, come dispositivo di neutralizzazione della morte. Con argomenti analoghi viene svuotata l'esperienza spirituale della libertà e l'intenzionalità etica della coscienza. La confutazione di questo riduzionismo, che voglia onorare l'attestazione universalmente diffusa dell'uomo morale – nel diritto e nell'arte, negli affetti e nella spiritualità – non deve limitarsi a «sovrapporre» al mondo naturale un mondo «spirituale». Non esiste, per la tradizione cristiana, un sapere della realtà «naturalmente» ateistico, al quale si può eventualmente aggiungere la convinzione di una realtà «spirituale» che non si dà in natura. Si tratta piuttosto di mostrare come, all'attestazione religiosa dell'esistenza di Dio, corrisponde un'esperienza della realtà dell'uomo altrimenti innominabile e inspiegabile. La rimozione di questa attestazione spirituale e religiosa del mondo mortifica l'intero piano della realtà in cui è sempre vissuto e vive l'essere umano. In tal senso, si può dire che la rinuncia a pensare la questione di Dio è “un'abdicazione dell'intelligenza umana che, in tal modo, rinuncia semplicemente a pensare, a cercare una soluzione ai suoi problemi”[37].

75. L'idea di Dio non è innata, nel senso di un sapere concettualmente preconstituito rispetto all'esperienza dell'uomo. Eppure, la disposizione al riconoscimento di Dio porta alla coscienza una presenza che, precedendola, l'accompagna. In questa prospettiva, il senso religioso dell'uomo, così

come l'esistenza effettiva delle religioni, rimangono temi essenziali per l'elaborazione culturale della dottrina cattolica su Dio e la realtà. La nozione pre-metafisica, o pre-filosofica, di Dio non è affatto irrilevante per l'intelligenza realistica dell'esperienza religiosa. Il pensiero razionale su Dio, come realtà che sta al principio e alla fine di ogni cosa, illumina quell'esperienza pre-critica, elaborandone l'orizzonte di verità[38]. La connessione fra l'esperienza religiosa universale e la dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio porta concretezza al pensiero che argomenta il realismo dell'Essere divino: irriducibile a idea o cosa, appunto, che si lasci costruire dalla mente o costatare dai sensi; ma non per questo riconducibile alla proiezione del soggetto o all'allucinazione del desiderio. Il diffuso fraintendimento delle celebri "vie tomistiche" in cui si articola la coerenza razionale del pensiero dell'esistenza di Dio, si è prodotto anche a motivo dell'estrapolazione intellettualistica di quel percorso dimostrativo, che ha finito per separarlo dal suo legame con quella conoscenza di Dio, pur naturale e confusa, che è propria del senso umano della vita. La potenza della realtà di Dio sollecita la ragione e suscita la libertà dell'uomo.

4. *L'impegno della ragione: il mondo creato, il Logos di Dio*

76. 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. Dopo tutto, a fronte dell'odierna «crisi ecologica», possiamo ancora riconoscerci nell'acuta osservazione di san Tommaso d'Aquino, che aveva già considerato degno del massimo stupore il *misterioso ordine* delle corrispondenze che stabilisce *affinità riconoscibili* negli elementi del creato. Le singole realtà del mondo creato non sono in grado di fissare, unicamente in base alla loro costituzione interna, le compatibilità e le coerenze dell'insieme[39]. Lo scarto fra la limitazione intrinseca alla loro auto-organizzazione, e la logica unitaria dell'insieme in cui si iscrivono, eccede la nostra capacità di decifrarne la chiave ultima. Questo scarto, e rispettivamente questa eccedenza, possono essere interpretate come un indizio del mistero della creazione di Dio: che non si lascia totalmente oscurare o annientare dall'esperienza del disordine e del male. Il male ci fa prendere coscienza precisamente della nostra incapacità di dominare e di ricomporre perfettamente il rapporto dell'universo con i suoi stessi elementi e con la nostra esistenza.

77. "Quando noi domandiamo: 'Perché crediamo in Dio?', la prima risposta è quella della nostra fede [...] Tuttavia, questa fede in un Dio che si rivela trova sostegno nelle argomentazioni della nostra intelligenza"[40]. E' vero, d'altro canto, che affermare l'esistenza di Dio come causa dell'Universo lascia aperte numerose questioni. Chi è questo Dio? Quale incidenza egli ha, concretamente, sulla mia vita? Che cosa vuole da me? Che cosa fa per me? I cristiani argomentano queste domande, nell'orizzonte condiviso della riflessione filosofica, anche per mostrare la coerenza dell'insegnamento della fede con l'interrogazione dell'uomo circa il senso. Questo dinamismo del nostro umano interrogare impone un approccio più rigoroso e preciso a ciò che la fede realmente pensa, elaborando le condizioni della sua umana intelligibilità. 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.

5. *Trascendenza divina e relazioni nel e con il Dio unico*

78. Dio è unico: non ci sono altri dèi. E Dio è uno in se stesso: il lui non c'è divisione. In questa parte conclusiva, tratteremo le linee dell'esposizione cristiana dell'*assoluta semplicità* di Dio. Proprio in riferimento a tale semplicità, rettamente intesa, deve risaltare il *senso*

cristiano dell'unione di Dio con le creature alle quali ha voluto legarsi. La chiarificazione della grammatica essenziale di questa correlazione, può aiutare oggi grandemente la chiarificazione di un certo fraintendimento, filosofico e anche religioso, dovuto al sospetto che l'enfasi cristiana sull'incarnazione di Dio, come anche la relazione trinitaria nella vita di Dio, avvengano al prezzo della perdita della purezza, della trascendenza, della perfetta semplicità di Dio. La nostra affermazione fondamentale è appunto questa: la purezza dell'unicità di Dio non deve essere perduta. E tuttavia la fede cristiana nella creazione del mondo e nell'incarnazione del Figlio può essere ricevuta come una conferma e non come una ferita del pensiero dell'unità di Dio.

79. I grandi pensatori cristiani, a confronto con varie dottrine filosofiche e religiose, hanno vigorosamente sottolineato che Dio non presenta i diversi tipi di composizione che troviamo nelle cose create. Tutto ciò che è in Dio, è *Dio stesso*. Come sant'Agostino l'ha formulato nel contesto della fede trinitaria, Dio "ciò che ha lo è" (*quod habet hoc est*)^[41]. Il riconoscimento della semplicità di Dio, nel cristianesimo, non è dunque il semplice sostrato di una tradizione filosofica: è il frutto del pensiero rigoroso dell'unicità e dell'unità del Dio Trinità. La semplicità di Dio rende comprensibile il senso autentico della dottrina trinitaria. Nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino, la semplicità è il primo degli attributi divini che viene considerato: da esso dipende la coerenza di tutti gli altri attributi di Dio e la corretta intelligenza dello stesso mistero trinitario. Prolungando l'affermazione agostiniana, san Tommaso spiega che non soltanto Dio "è ciò che ha", ma afferma che "ciò che" Dio è (la sua "natura" o "essenza") si identifica alla sua esistenza (il suo atto d'essere)^[42]. In questo senso, non esiste categoria, né concetto, che possa abbracciare allo stesso modo, o come in un'unica realtà, Dio e le creature: Dio non è contenuto in un "genere" che lo metterebbe allo stesso livello delle creature. Di qui viene, propriamente, il pensiero irrinunciabile dell'*incomprensibilità* radicale di Dio, insieme con la necessità (e la possibilità) di ricorrere all'*analogia* per parlare di Dio, senza violare la sua incomparabile *singolarità* rispetto ad ogni altro possibile termine di conoscenza. D'altra parte, rimane ben fermo il fatto che, 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 stesso.

80. La fede trinitaria non altera quest'unità di Dio, piuttosto ne manifesta l'impensabile e insondabile profondità. Il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo sono il Dio "uno", perché essi "sono" la medesima essenza (o sostanza) divina. In questo senso la fede cristiana professa propriamente una "Trinità consustanziale"^[43]. La ricchezza e la profondità dell'unità trinitaria sono state espresse in modo efficace dalla nozione di "pericoresi", che Giovanni Damasceno ha sviluppato, cogliendone la prospettiva nella parola del Signore: "Io sono nel Padre, e il Padre è in me" (Gv 14, 10-11). La pericoresi delle tre ipostasi, ossia le persone divine intese da Tommaso d'Aquino come "relazioni sussistenti", mette in rilievo la loro perfetta consustanzialità insieme con la loro distinzione personale. Dunque le tre persone sono "un solo Dio" e non "tre dèi". Una infatti è l'essenza, una la divinità, una l'eternità di Dio. Su questa base, possono essere meglio definite anche le relazioni che Dio intrattiene con il mondo: "il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo"^[44]. Dio non è "chiuso in se stesso": al contrario proprio a partire del suo essere comunione si dispone alla creazione del mondo, all'esercizio della sua provvidenza, all'intimità della sua presenza nelle creature. La sua creatura è il suo interlocutore per puro amore, non per forza.

81. Il monoteismo biblico è la radice di questa prospettiva, in quanto ci mette "di fronte" a un Dio che si rivela, con saggezza e amore, che parla e ascolta, che invia i suoi messaggeri e i suoi profeti, che si presenta "di persona" nell'incarnazione del Figlio e nell'invio dello Spirito Santo. La tradizione biblica afferma che Dio ha creato tutte le cose nella sua saggezza e nel suo amore (*Pr* 3, 19; *Sap* 7, 22 ; 11, 24-26). Riconoscendo che Dio ha creato tutte le cose nella sua Sapienza, si

afferma che Dio non ha prodotto il mondo per una necessità di natura. Allo stesso modo, quando diciamo che Dio ha creato per amore, intendiamo affermare che Dio non ha creato il mondo e l'uomo per qualche ragione estranea alla sua intenzione. Egli l'ha fatto, invece, per comunicare la sua bontà: ossia, con affezione del tutto libera e gratuita. Potrebbe, questo Dio, essere ostile agli uomini? L'onnipotenza di Dio è una minaccia per l'autonomia dell'uomo? Il sospetto suggerito dal serpente dell'origine, secondo il racconto biblico (cf. *Gn* 3, 4-5), è insidioso ma privo di fondamento. La fede nell'onnipotenza di Dio, che resiste al male, è proprio ciò che ci protegge da questi fantasmi angosciosi e persecutori. «Di tutti hai misericordia, perché tutto tu puoi» (*Sap* 11, 21-23). Nella bella formula liturgica «Vi benedica Dio onnipotente» tutto questo è già detto, con la semplicità dell'essenziale.

82. Dio, creando l'uomo a sua immagine e somiglianza, intelligente e libero, l'ha costituito come interlocutore e alleato nel compimento della creazione. Dio instaura una relazione nella quale l'uomo è convocato nella dignità del suo essere singolare e libero. A questo Dio personale l'uomo può rivolgersi personalmente. La creatura umana, perciò, viene costituita nella facoltà di riconoscere e di amare Dio in virtù della sua *personale* capacità di amare e di essere amato, e non semplicemente perché costretto a *subire* la legge dispotica dell'essere più forte, o la pulsione di assoggettamento dell'essere inferiore. Nulla a che fare con la schiavitù del sacro primordiale (le forze ingovernabili della natura) e l'assoggettamento alle divinità mitiche (le potenze dispotiche della politica). I credenti devono essere capaci di tenere ben ferma e di illustrare adeguatamente questa radicale differenza, che gli accusatori post-moderni dell'unità e unicità del divino troppo facilmente ignorano.

83. L'elaborazione coerente della radicale semplicità dell'essere divino illumina la profondità della relazione che coinvolge Dio e l'uomo secondo la rivelazione. Esplicitiamo brevemente, esemplificando. Nella sua pura e semplice perfezione, Dio non deve entrare in competizione con le creature. Al contrario, nella sua bontà e sapienza, Dio ha dato alle creature la “dignità di essere causa” (*dignitas causalitatis*)^[45]: Egli rende partecipe la creatura della sua sconfinata capacità di far-essere^[46]. Dio – questa è la spiegazione – dona alle creature l'esistenza, la potenza di agire, e l'azione stessa (“È Dio, infatti, che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni” *Fil* 2, 13). Dio agisce perciò in tutto l'agire delle sue creature, ma non agisce come una causa tra le altre. Nella formulazione classica, Dio agisce come “causa prima” e trascendente. Le creature esercitano l'azione che è loro propria – nel caso dell'uomo, un'azione intelligente e libera – come “cause seconde”, associate all'azione di Dio^[47].

84. La fecondità di questo modello integrato – filosofico e teologico – di chiarificazione della fede nel Dio rivelato appare particolarmente efficace anche nell'ambito di temi che toccano direttamente aspetti fondamentali dell'esperienza religiosa, come ad esempio quello della preghiera che “chiede a Dio”. La preghiera, sotto quest'aspetto, appare una realizzazione alta e suggestiva di questa struttura fondamentale del rapporto fra Dio e l'uomo, nell'ambito di una disposizione affettiva particolarmente intensa del legame. La preghiera appare, infatti, come una realizzazione eminente della “dignità dell'essere-causa” che ci è stata donata da Dio. La preghiera che noi rivolgiamo a Dio non ha evidentemente lo scopo di “informarlo” su una nostra necessità o desiderio di bene che Egli “ignora”; né, d'altra parte, può immaginarsi di “forzare” la Sua volontà di bene, con il proposito di farla cambiare. La verità è che la nostra preghiera, proprio in quanto affonda le sue radici nella nostra fede nell'amore di Dio, può ben essere compresa come una *collaborazione reale* all'azione dell'amore di Dio che realizza il bene: in noi, per noi, e *con noi*. In altri termini “Noi preghiamo per impetrare quanto Dio ha disposto che venga compiuto per le preghiere”^[48].

Capitolo V I figli di Dio dispersi e radunati

1. La dignità del singolo e il legame dei molti

85. Creato ad immagine di Dio in Cristo (cf. *Gen* 1, 26-27 alla luce di *Col* 1, 15-17; *1 Cor* 8, 6; *Gv* 1, 1-3.10; *Eb* 1, 1-2.10; *Rm* 5, 14)[49] l'uomo è persona e relazione, individualità e comunione. La fede monoteista sostiene il valore dell'unicità e dell'unità di ogni persona umana. Ponendo ogni singola persona in diretto rapporto con il Dio unico, suo creatore e destinazione ultima della sua vita, e chiedendo al credente di amare questo Dio unico "con tutto il suo cuore, la sua anima, le sue forze" (*Dt* 6, 5), il monoteismo favorisce un'etica dell'unificazione della persona umana, nello stesso modo in cui sostiene la sua costitutiva relazionalità. Entrambe le dimensioni dell'esperienza concreta dell'uomo – persona e comunità – si richiamano in un'unità che è dono divino e non prodotto delle nostre forze[50]. L'indebolimento, nella cultura moderna, del fondamento cristologico e trinitario della creazione dell'uomo, ha avuto evidenti ricadute anche sull'antropologia: la cultura attuale appare attraversata da una diffusa incapacità di articolare gli aspetti costitutivi dell'umano. Il pensiero antropologico impegnato a dare ragione delle qualità umane più alte – in termini di "sensibilità" come di "spiritualità", di "creatività" come di "trascendenza" – non è ritenuto soltanto povero: è spesso accusato di essere astratto e sentimentale, ideologico e non scientifico. La rimozione di un pensiero alto dell'origine e della destinazione dell'umano, che interpreta i temi della sua esperienza condivisa, può essere riconosciuta come la radice del diffondersi di un agnosticismo rassegnato e nichilistico, che svuota di forze le nuove generazioni. Gli effetti di questo declino umanistico chiamano in causa la visione cristiana dell'uomo. Il [Concilio Vaticano II](#) ha restituito grandezza di visione all'interpretazione cristiana della dignità dell'uomo, indicando francamente nella verità cristologica di Dio il principio del suo riscatto: "solo nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, che è l'Adamo nuovo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione"[51].

86. Nell'ottica del mistero del Figlio, il punto di massima profondità del legame che sussiste fra Dio, l'origine increata, e l'uomo, la creatura vivente, può essere colto proprio nell'*generazione*: trasmissione della vita, costituzione dell'alterità. Nella rivelazione trinitaria, la generazione del Figlio è la radice increata e insuperabile dell'intimità di Dio. 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 personale. 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 personale.

87. In ogni modo, nella prospettiva della visione cristiana, la nostra filiazione adottiva nel Figlio è il segno più efficace di un Dio che è la sorgente della nostra libertà: liberazione nello Spirito da ogni schiavitù (cf. *Gal* 4, 7; *Gv* 8, 36) e adozione di figli nel Figlio.

2. Dio sostiene la passione per la giustizia, riapre la speranza della vita

88. Il dono redentore del Figlio e dello Spirito, tramite la comunicazione sacramentale nel battesimo e nell'eucaristia, rende veramente gli uomini figli per adozione e fratelli gli uni per gli altri (cf. *Gal* 3, 26-27; *1 Cor* 11, 23ss). San Paolo ne era ben consapevole quando richiamava la *forza dell'unità* dei fratelli, intendendola come *koinonia* dei diversi e dei loro doni, nella comunione dell'unico Corpo del Signore e dell'unico Spirito che agisce in tutti. Questa unità, irriducibile all'astratta uguaglianza di identità separate, è simbolo reale e impulso efficace per *la cultura umana dei legami sociali e il superamento dell'inimicizia fra i popoli*. L'Apostolo esortava a riconoscere l'appartenenza vicendevole, poiché siamo "gli uni membra degli altri" (cf. *Ef* 4, 25), fino alla formula, piena di forza nell'originale greco, che proclama: "voi siete uno (*eis*) in Cristo Gesù" (cf. *Gal* 3, 28). L'intera teologia paolina è profondamente ispirata da questo radicale principio della fede cristiana. Il nostro "essere uno" in Cristo rende possibile l'inizio di una nuova storia di solidarietà e sussidiarietà condivisa fra gli uomini, fino alla vera e propria carità fraterna.

89. Tenendo presente quanto già detto sulla creazione nel capitolo precedente, giova ricordare che la logica corrispondente all'unità del Dio vivente, nella sua presenza e nella sua azione fra gli uomini, è quella di "agape". La potenza divina è ordinata alla sapienza e alla bontà di un Dio che è in sé stesso amore[52]. Dalla comunicazione dell'essere alla creatura, fino all'offerta dell'amicizia del Figlio, la rivelazione di Dio rispecchia l'intimità di una vita la cui unità è interamente attraversata dalla disposizione relazionale dell'amore[53].

90. Il monoteismo trinitario è in grado di rendere ragione dell'eterna positività e dignità dell'altro, poiché le tre persone sussistono nell'unico Dio secondo un ordine di riferimento del Logos e dell'Agape. Una retta interpretazione cristiana è perciò anche lontana dagli eccessi della tendenza ad enfatizzare unilateralmente l'impotenza o la debolezza come il segno caratteristico – e anzi, la verità essenziale – dell'essere-di-Dio. In questa tendenza – che si può comprendere in risposta agli eccessi razionalistici della teodicea – può essere fraintesa la fondamentale rivelazione cristiana della *kenosis* salvifica del Figlio, nella quale appare la dismisura dell'*agape* di Dio. 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[54]. Senza il riferimento alla potenza dell'amore di Dio, e alla sua inconciliabilità con il male, la disponibilità *kenotica* del Figlio si trasformerebbe in semplice prossimità sentimentale. E la redenzione finirebbe per coincidere puramente e semplicemente con la rassegnazione all'avvilimento e il versamento del sangue. Il fraintendimento teo-logico di questa interpretazione, infine, apparirebbe maggiore di quello che presumibilmente vuole correggere. La ricaduta simbolica di questa interpretazione si ricongiungerebbe infine, paradossalmente, con quella deriva doloristica della teologia che assegna un automatico valore di redenzione al versamento del sangue *in quanto tale*: senza far intendere esplicitamente che quel valore viene piuttosto dalla carità con la quale il Figlio, come Servo di Dio, "dà la sua vita in sacrificio per il peccato" (*Is* 53, 10). Dio condanna l'omicidio dell'Innocente, ma accoglie l'offerta che il Cristo fa di se stesso. Questo sacrificio, di valore assoluto e infinito, sigilla e chiude, nel suo definitivo compimento, tutti i sacrifici dell'antica alleanza.

91. In verità, nella sua *kenosis*, il Figlio di Dio accetta di abitare fino in fondo l'impotenza e la debolezza dell'uomo *peccatore*: attirando su di sé la potenza incontenibile e distruttiva del peccato,

che l'uomo non può vincere (cf. *Rom* 8, 3; *2 Cor* 5, 21). Il Figlio di Dio accetta di assumere e di vivere fino in fondo la forma drammatica della condizione umana (cf. *Gal* 3, 13), invece di rimanere semplicemente nella gloria intatta e immutabile della sua condizione divina. 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 male. La passione del Figlio fatto uomo, che assume fino in fondo la debolezza umana per il nostro riscatto, rivela *proprio così* la potenza dell'amore del Padre che nulla può fermare ("Infatti egli fu crocefisso per la sua debolezza ma vive per la potenza di Dio. E anche noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio nei vostri riguardi", *2 Cor* 13, 4).

92. La risurrezione di Gesù Cristo crocefisso attesta la potenza dell'amore di Dio, che restituisce persino la carne e il sangue alla vita dello Spirito ("E se lo Spirito di Colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi", *Rom* 8, 11). Nessuna forza del male e nessuna potenza della morte possono sottrarre il Figlio ai legami del Padre e dello Spirito in cui vive Dio. E nulla può separare l'uomo da Dio, perché nulla può separare Dio da se stesso ("Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi?", cf. *Rom* 8, 31-39).

3. La purificazione religiosa dalla tentazione del dominio

93. La congiunzione kenotica della potenza e della donazione, indica nel modo più preciso la singolarità cristiana della concezione del Dio unico. La predicazione del Cristo crocefisso, separata dall'annuncio del Cristo risorto, non restituisce la verità della rivelazione cristiana di Dio. La libera consegna del Figlio al mondo da parte del Padre, come anche la vittoriosa riconsegna del mondo al Padre, da parte del Figlio, avvengono, nell'unità dell'identico Spirito, *propter nos homines et propter nostram salutem* (cf. *Gv* 3, 16-17; *1 Cor* 15, 20-21). Il Crocefisso Risorto sfida la potenza apparentemente invincibile dei nemici dell'uomo: il diavolo, il peccato e la morte (cf. *Rom* 6, 3-11). La potenza di Dio è la verità del suo amore, l'amore di Dio è la verità della sua potenza[55].

94. La religione degli uomini non può mai considerarsi semplicemente al riparo dalla tentazione di scambiare la potenza divina con un potere mondano, che imbocca infine la strada della violenza. I vangeli ricordano chiaramente che questa è stata una "tentazione" che Gesù ha respinto. E che egli stesso ha esplicitamente comandato ai discepoli di respingerla (cf. *Mc* 10, 35-45; *Lc* 22, 24-27). Perciò non si può negare che la stessa religione sia sempre bisognosa, in se stessa, di *continua purificazione*[56] che permetta di ricondurla sempre di nuovo alla sua destinazione più propria: ossia, l'adorazione di Dio in spirito e verità, quale principio di riconciliazione con Dio e di fraterna convivenza fra gli uomini (cf. *Gv* 4, 23-24).

95. La corruzione della religione, che finisce per metterla in contraddizione con il suo senso autentico, è certamente una minaccia temibile per l'umanità dell'uomo. Questa possibilità, purtroppo, rimane sempre attuale, in ogni tempo. Deve essere riconosciuto chiaramente, da tutte le comunità religiose, e da tutti i responsabili della loro custodia, che il ricorso alla violenza e al terrore è certamente, e con ogni evidenza, una *corruzione* dell'esperienza religiosa. Il riconoscimento della contraddizione che in tal modo si realizza con lo spirito universale della religione, è una concreta possibilità nell'ambito di ogni tradizione storica. Il tradimento dello spirito religioso, per altro, è più facilmente attestato nelle forme della violenza ispirata da interessi economici e politici, che si serve strumentalmente della sensibilità religiosa dei popoli. Strumentalizzazione analoga, del resto, a quella che persegue la mortificazione della testimonianza

religiosa, in base ad interessi economici e politici pretestuosamente ammantati, a beneficio delle masse, di più alte finalità umanistiche.

96. In definitiva, la pretesa di auto-dominio dell'uomo, che giunge fino al risentimento contro Dio, non può non ferire la dignità umana e non avere conseguenze di assoggettamento violento dell'uomo sull'uomo. I rapporti coniugali, di generazione e di cura, di filiazione e di fratellanza – come tutte le forme degli umani affetti e legami, quando si chiudono all'accoglienza del dono divino – rimangono esposti allo stravolgimento della loro giustizia. La cura dell'umano vulnerabile – perché piccolo, perché debole, perché diverso – perde importanza di fronte all'egoismo della cura di sé. La potenza redentrice di Dio iscritta nella libera dedizione d'amore – essa soltanto – rimette in gioco l'eredità della promessa contro l'eredità del peccato.

4. La forza della pace con Dio, missione della Chiesa

97. Nel tempo della nostra storia, la condizione del popolo cristiano – e in esso di ciascun fedele – viene caratterizzata dall'attesa escatologica, e dunque dal suo costitutivo essere un popolo in cammino[57]. Contro ogni millenarismo, il cristiano non ha nessuna pretesa di forzare i tempi della fine della storia e dell'ultimo giorno, che soltanto il Padre conosce (cf. *Mc* 13, 32). E vive il tempo come dono prezioso di Dio, grande segno della Sua benevolenza e larghezza, con la consapevolezza che il tempo si fa breve (cf. *1 Cor* 7, 29)[58]. Per questo Paolo sente che l'amore di Dio *stringe il tempo* nei confronti degli uomini, per evangelizzare coloro che ancora non conoscono il disegno buono del Padre (cf. *1 Cor* 9, 16; *2 Cor* 5, 14ss).

98. Per il popolo cristiano, il contenuto del tempo e della storia conseguente all'*invio* del Figlio e dello Spirito ha un nome proprio: *missione*. Finché durerà il tempo della storia, l'unità visibile dei redenti diventa seme di novità nella costruzione del legame sociale[59], fino a raggiungerne *tutte le dimensioni*, secondo un disegno che al solo Padre appartiene (cf. *Rm* 16, 26; *1 Cor* 2, 7; *Ef* 1, 4-10).

99. La comunione ecclesiale istituisce un *termine di paragone* e un *principio di giudizio* sulla realtà dei legami sociali: proclama la dignità incondizionata della persona umana[60]; incoraggia l'apertura universale (*catholica*) a ogni uomo[61]; sostiene le ragioni di sussidiarietà e solidarietà che devono ispirare l'organizzazione civile[62]. La ricerca di tale comunione non deve stancarsi di considerare la gravità delle divisioni fra i cristiani, dedicandosi con passione sincera alla causa ecumenica. La fioritura del seme posto dall'unità dei credenti in Cristo, in forza dell'azione dello Spirito che sostiene il faticoso e appassionante concepimento della nuova creazione, anche all'interno della generazione e della rigenerazione dei legami umani e civili, può ben essere salutata come l'anticipo del mondo definitivo, dove finalmente Dio sarà “tutto in tutti” (cf. *1 Cor* 15, 28). L'orizzonte che rende ragione fino in fondo di questa tensione costitutiva dell'uomo, infine, è il mistero della chiamata a partecipare alla vita di Dio attraverso la vita della Chiesa[63]. Perciò, è nella vita autentica della Chiesa, ossia nell'evidenza della fraternità ecclesiale generata dalla fede in Gesù Cristo, che deve essere riconosciuta la piena conciliazione fra la dignità individuale di ogni persona e la responsabilità condivisa dei legami sociali. 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 spirito. Per rendere persuasivo questo appello di Dio alla riconciliazione fra gli uomini, è indispensabile restituire alla *communio* ecclesiale nuova trasparenza sulla scena della storia.

100. La confessione della fede di fronte all'ateismo militante e alla violenza religiosa viene oggi condotta dallo Spirito sulla frontiera profetica di un nuovo ciclo religioso e umano dei popoli. 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. Questo congedo può e deve essere vissuto da tutte le comunità cristiane dell'epoca presente, come avvento del tempo stabilito dal Signore per la maturazione del seme evangelico. La perfetta comunione con l'intimità della vita di Dio, “asciugata ogni lacrima”, sarà semplicemente la dimora dell'uomo (*Ap* 21, 3-4). Il tempo della persecuzione deve essere sostenuto, nell'attesa della conversione sperata per tutti. Di questa pazienza, di questa sopportazione, di questa tenacia dei “santi” nel portare la tribolazione dell'attesa, noi siamo in debito di riconoscenza verso molti fratelli e sorelle perseguitati per la loro appartenenza cristiana. Noi onoriamo la loro testimonianza come la risposta decisiva alla domanda sul senso della missione cristiana in favore di tutti. L'epoca di una nuova evidenza a riguardo del rapporto fra religione e violenza fra gli uomini è aperta dal loro coraggio. Dovremo sapercelo meritare. Dell'avvento di questa nuova epoca, e dei frutti dello Spirito che ne devono seguire, la Madre del Signore deve essere considerata l'insostituibile custode. La coscienza e l'invocazione della sua speciale intercessione, dovrà essere un tema speciale della nostra conversione e della nostra preghiera. E un punto di forza, per la comunicazione e l'assimilazione gioiosa di questo orizzonte della promessa fra gli uomini e le donne del nostro tempo, per “dirigere i nostri passi sulla via della pace” (*Lc* 1, 79).

NOTE

[1] Concilio Vaticano I (1869-1870), Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. 2 (DH 3004): “[...] Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse”.

[2] Cf. *ibid.* DH 3001-3002.

[3] Benedetto XVI, *Discorso all'Aeroporto Internazionale Ben Gurion*, Tel Aviv, 11 maggio 2009: “Il giusto ordine delle relazioni sociali presuppone ed esige il rispetto per la libertà e la dignità di ogni essere umano, che Cristiani, Musulmani ed Ebrei credono ugualmente essere creato da un Dio amorevole e destinato alla vita eterna”. Anche, Benedetto XVI, *Discorso alla Spianata delle Moschee. Gerusalemme*, 12 maggio 2009: “Mentre Musulmani e Cristiani continuano il dialogo rispettoso che già hanno iniziato, prego affinché essi possano esplorare come l'Unicità di Dio sia inestricabilmente legata all'unità della famiglia umana”.

[4] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato (2000)*.

[5] Concilio Vaticano II (1962-1965), Dichiarazione *Nostra aetate*, 4.

[6] Si veda la documentazione patristica raccolta in Commissione Teologica Internazionale, [*Il Cristianesimo e le religioni \(1997\)*](#), 41-44.

[7] S. Giustino, trasmesso da S. Ireneo, respinge le tesi marcionite: “Et bene Justinus in eo libro qui est ad Marcionem ait quoniam *Ipsi quoque Domino non credidissent alterum Deum annuntianti praeter Fabricatorem et Factorem et Nutritorem nostrum*” (*Adversus Haereses* IV, 6,2; anche *Adv. Haer.* IV, 20, 4; *Sources Chrétiennes* vol 100, 441) Anche Tertulliano, *Adversus Marcionem* passim.

[8] Un bell’esempio di esegesi tipologica di Es 27, 8-26, senza eccessi allegorici, lo troviamo in S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 131, 4-5 e 111, 1-2.

[9] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica [*Spe salvi*](#), 43.

[10] Si veda in merito Commissione Teologica Internazionale, [*Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale \(2009\)*](#), cap. 4.

[11] S. Tommaso Moro, *Lettera scritta dal carcere alla figlia Margherita*. Liturgia delle Ore, Ufficio delle Letture, nella festa del Santo (*The English Works of Sir Thomas More*, London 1557, p. 1454).

[12] “Non vi è, non vi è stato, non vi sarà alcun uomo per il quale Cristo non abbia sofferto” (Concilio di Quierzy (853, DH 624); cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 605).

[13] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [*Lumen gentium*](#), 16.

[14] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale [*Gaudium et spes*](#), 22, § 5.

[15] Si vedano fra gli altri: S. Ireneo di Lione, *Adv. Haer.* IV, 34,4; S. Agostino, *Sermo* 341, 9, 11; S. Gregorio Magno, *Homilia in Evangelium* 19, 1; S. Giovanni Damasceno, *Adversus Iconocl.* 11.

[16] Concilio II di Costantinopoli (553), DH 432.

[17] S. Agostino, *De civitate Dei*, Liber XII, cap. XX, 4: “Quapropter quoniam circuitus illi jam explosi sunt quibus ad easdem miserias necessario putabatur anima reditura”.

[18] Beato J. H. Newman, *Meditations and Devotions*, London, 1893, 561.

[19] “Dio ama tanto l’uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore”: Benedetto XVI, Lettera enciclica [*Deus caritas est*](#), 10.

[20] Cf. [*Catechismo della Chiesa Cattolica*](#), 486 e 535-536.

[21] S. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, III^a, q. 57, a. 6.

[22] *Festa dell’Ascensione del Signore*, Prefazio I.

[23] [*Catechismo della Chiesa Cattolica*](#), 260.

[24] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 22, § 2; Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni (1997)*, 46-48.

[25] Cf. Beato Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater* (1987), 7-24.

[26] Cf. Beato Giovanni Paolo II Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 43: “Fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo”.

[27] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 236.

[28] S. Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. II, cap. 4.

[29] Cf. S. Tommaso d’Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 9.

[30] Pio XII, Lettera enciclica *Humani generis* (1950), Introduzione (DH 3875).

[31] Si vedano Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. 2; Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, cap.1. Cf. Commissione Teologica Internazionale, *La Teologia oggi (2013)*.

[32] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 19.

[33] Voltaire, *Trattato sulla tolleranza* (cap. XIV), Editori Riuniti, Roma, 1966. p. 99.

[34] Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 7, § 3 e Dichiarazione *Nostra aetate*, 5.

[35] Concilio Vaticano II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 11.

[36] Cf. Beato Giovanni Paolo II, *Omelia e Preghiera universale (confessione delle colpe e richiesta di perdono). Santa Messa per la giornata del perdono dell’Anno Santo 2000* (Domenica, 12 marzo 2000); Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato (2000)*.

[37] Beato Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, mercoledì 10 luglio 1985.

[38] Cf. Beato Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998), 1, e tutto il capitolo III (24-35), specialmente a partire dal 30 in avanti. S. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 2, a. 1, ad. 1.

[39] Cf. S. Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. I, cap. 3 (*Sources Chrétiennes* 535, p.142-149); S. Tommaso d’Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, lectio 12.

[40] Beato Giovanni Paolo II, *Udienza generale*, mercoledì 10 luglio 1985.

[41] S. Agostino, *De civitate Dei* XI,10,1 (*Corpus Christianorum Series Latina* 48, 330).

[42] Cf. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 3, a. 4.

[43] Concilio II di Costantinopoli (553, DH 421).

[44] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 37, a. 2.

[45] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 22, a. 3; q. 23, a. 8, ad. 2; I *Sent.*, dist. 45, q. 1, ad. 3, ad. 4 (“causandi dignitas”).

[46] S. Ireneo di Lione sottolineava l'azione dell'onnipotenza divina che rende anche l'uomo capace di collaborare alla sua perfezione: “Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui exspecta opportune omnia facientem, opportune autem quantum ad te attinet qui efficeris. Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile et custodi figuram qua te figuravit artifex (...) custodiens autem compaginationem ascendes ad perfectum” (*Adv. Haer.*, IV, 39, 2; *Sources Chrétiennes*, 100, 967. Anche il famoso brano di IV, 20, 7: “Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei” (*Sources Chrétiennes*, 100, 648).

[47] Cf. Commissione Teologica Internazionale, [Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio \(2004\)](#), 69.

[48] S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 83, a. 2.

[49] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [Dei Verbum](#), 3-4; [Catechismo della Chiesa Cattolica](#), 291, 1701.

[50] Cf. Beato Giovanni Paolo II, Lettera apostolica [Mulieris dignitatem](#) (1988), 6-8; [Catechismo della Chiesa Cattolica](#), 1702.

[51] Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale [Gaudium et spes](#), 22, § 1; Cf. Commissione Teologica Internazionale, [Comunione e servizio. La persona umana creata ad immagine di Dio \(2004\)](#).

[52] Cf. Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, cap. 2 (DH 3004).

[53] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [Dei Verbum](#), 2; Benedetto XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (2005) 9-11; Id., Lettera enciclica [Caritas in veritate](#) (2009), 1-9.

[54] Cf. Commissione Teologica Internazionale, [Dignità e diritti della persona umana\(1983\)](#), in particolare A, II, 3 (*L'uomo redento da Cristo*).

[55] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica [Caritas in veritate](#) (2009), 2.

[56] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [Lumen gentium](#), 8 § 3 e 40 § 1.

[57] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [Lumen gentium](#), cap. VIII (48-51).

[58] Cf. [Catechismo della Chiesa Cattolica](#), 668-676.

[59] “Egli [Cristo] è sempre giovane e fonte costante di novità. La Chiesa non cessa di stupirsi per «la profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio» (Rm 11, 33)”: Francesco, Esortazione apostolica [*Evangelii gaudium*](#), 11.

[60] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale [*Gaudium et spes*](#), 15-17.

[61] Cf. Beato Giovanni Paolo II, Lettera enciclica [*Fides et ratio*](#), 70-72; Lettera enciclica [*Veritatis splendor*](#) (1993), 1-3.

[62] Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica [*Caritas in veritate*](#), 35-40; 57-58.

[63] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica [*Lumen gentium*](#), 2-4.