

VERSO UN MONOTEISMO DI COMUNIONE

di
GERARD ROSSÉ

As the title makes clear («Towards a Monotheism of Communion»), this text offers a very brief account of how, in the people of Israel, God made himself known, also through mystical experiences (of, for example, Moses and Elijah), in his transcendence and immanence. In a time, however, when monotheism was affirmed absolutely in Israel, the Christ event revealed to faith a God who opened to humanity his very own communional intimacy. A rapid consideration of very ancient texts such as 1 Cor 8:6, Phil 2:6ff and Mk 15:39 opens to the reader the Mystery that theology would later develop.
In conclusion, a response to the question: Was Jesus a man divinized by the Church?

Sophia VI (2014-2) 186-192

La storia d'Israele è la storia di Dio con un popolo e di questo popolo con Dio. In quella storia, attraverso gli eventi positivi e negativi interpretati dagli agiografi, Dio si è fatto conoscere come "Il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà" (*Es* 34,6).

Ma come è Dio in se stesso? "Mostrami la Tua gloria", cioè Te stesso nella tua identità divina, chiese Mosè a JHWH, in un momento di confidenza (*Es* 33,18-23). Ma Dio gli rispose: "Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo". Tuttavia Mosè potrà fare un'esperienza unica di Dio, potrà vedere le Sue spalle! Mosè non potrà vedere il Suo volto, non potrà avere una visione diretta di Dio. Dio non può essere visto senza morire.

Un'esperienza simile, eppure nuova, la fece il profeta Elia (1 *Re* 19,11-13): l'esperienza di un Dio che non si manifesta, come a Mosè sul Sinai, con tuoni, fulmini e terremoti, ma si rivela con "un mormorio di vento leggero", una rivelazione nel silenzio, nell'intimo del profeta. JHWH è un Dio vicino, pur nella sua assoluta Trascendenza.

Un giorno Dio ha comunicato a Mosè il Suo Nome, rivelandosi così come un Essere personale, non come una forza cosmica:

"Io sono chi sono" (*Es* 3,14): un nome misterioso; la sua etimologia è ignota; lo stesso testo ebraico è già un tentativo di interpretazione[1] e sarà seguito da altre. Comunque il Nome rimane volutamente enigmatico: un Dio personale ma del quale non ci si può impossessare, che non si lascia limitare da nessun sistema religioso.

Qualche secolo più tardi la versione greca della Settanta (LXX) traduce: "Io sono colui che è". Non è una traduzione letterale del testo ebraico: si passa da "chi sono" (alla 1° persona) a "colui che è" (alla 3° persona, resa col predicato ὁ ὤν). Dio è compreso come l'Essere in pienezza. Spiega Filone d'Alessandria: la natura di Dio è di essere[2]. Si deve ammettere una tendenza ad una interpretazione filosofica, e quindi una certa influenza della cultura ellenistica.

Ora proprio nell'epoca di Gesù, il monoteismo era fortemente affermato in Israele; e certamente ad acutizzare una tale fede hanno contribuito anche le circostanze storiche: tentativi di imporre la cultura ellenistica e quindi anche le sue divinità. Il tempio di Gerusalemme rischiava di essere profanato a diverse riprese[3], con le conseguenti rivolte e persecuzioni; non pochi Ebrei sono morti per fedeltà al Dio d'Israele. Era ormai pratica indiscussa la proclamazione quotidiana dello *Shema' Israel*: "Ascolta Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore". Contemporaneamente cresce l'acuta coscienza della trascendenza divina da difendere contro un ambiente globalmente politeista e nel quale la frontiera tra il divino e l'umano era piuttosto debole. In Israele il rispetto della trascendenza dell'unico Dio era tale da non poter nominare il Nome di Dio; si usava la circonlocuzione o il *passivum*

1) יהוה diventa nel testo אהיה qual futuro del verbo "essere, diventare" היה.
2) Cf. *Mutamento dei Nomi*, 11; *I sogni sono mandati da Dio* I, 231 (vedi *Filone. Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1994).
3) Così l'ellenizzazione forzata della Palestina ad opera di Antioco IV Epifane che, nel 167 a.C., introdusse un culto straniero nel tempio: "l'abominio della desolazione" (1 *Mac* 1,54, ricordato anche in *Dan* 9,27 ecc.); da non dimenticare le cantonate di un Ponzio Pilato, e il tentativo di Caligola di introdurre la sua statua nel tempio (40 d.C., cf. *Mc* 13,14).

divinum. Non mancano tali esempi negli stessi vangeli come l'espressione "Regno dei Cieli" invece di "Regno di Dio".

Ora nel giudaismo, allorché il monoteismo e la trascendenza divina erano verità intangibili, nell'evento-Cristo Dio si incarna e si rivela Comunione nel suo Essere! Dio è decisamente sorprendente! L'evento-Cristo costituisce la più grande rivoluzione religiosa e culturale che obbliga a ripensare la fede tradizionale senza rinnegare il passato, e avrà conseguenze tanto nel campo dell'ontologia come dell'antropologia.

Il problema non era semplice: come rendere conto della novità cristiana pur nella continuità della rivelazione veterotestamentaria? come affermare Dio Comunione in se stesso senza negare il monoteismo e senza offendere il principio della non-contraddizione?

La coscienza di tale novità è presente negli scritti del Nuovo Testamento, ma evidentemente non poteva già essere formulata in una dottrina, in un pensiero sistematico. Essa emerge nella luce della fede e si esterna molto presto in proclamazioni, canti e inni, confessioni e acclamazioni, cioè come espressioni della vita nuova dei cristiani.

Possiamo seguire il cammino della verità di fede scegliendo, a titolo di sondaggio, qualche testo significativo.

Spicca la formulazione prepaolina di 1 *Cor* 8,6:

"Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutte le cose provengono…
E un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale tutte le cose sono…".

Si tratta probabilmente di una acclamazione liturgica in uso nelle comunità giudeo-cristiane ellenistiche. È una chiara confessione monoteistica ("c'è un solo Dio") che, nel contesto della lettera, Paolo utilizza in opposizione alle numerose divinità dell'ambiente pagano. La formula si ispira allo *Shema' Israel*, ma si percepisce subito la novità inaudita del monoteismo cristiano. Mentre la fede israelitica proclama: "...il Signore nostro Dio è Signore unico" (Dt 6,4 LXX), la fede cristiana distingue il Dio unico dal Signore, titolo ormai dato a Gesù Cristo messo in parallelo con "un solo Dio". Scrive l'esegeta R. Penna: "…l'enorme e scandalosa novità cristiana consiste nello spezzare in qualche modo il ferreo monoteismo ebraico, introducendo una inedita distinzione tra le qualifiche di 'Dio' e 'Signore', che invece là coincidono perfettamente"[4]. L'uomo Gesù, e non qualche attributo divino personificato, viene riconosciuto come "Signore" e messo sullo stesso piano dell'unico Dio, senza confondersi con Lui e senza dare luce ad una seconda divinità. "Signore", titolo divino di sovranità, attribuito dalla LXX a Dio per sostituire il tetragramma JHWH, quando non si poteva più pronunciare il Suo Nome, nella comunità cristiana è il titolo di preferenza dato a Gesù risorto, e questo molto presto: sorprendente in comunità cristiane dove l'elemento giudaico è ancore dominante. La prospettiva, è vero, rimane economica, non ontologica: Cristo partecipa intimamente all'opera creatrice e salvifica di Dio.

4) In *I Ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, II. *Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 185.

Nel nostro sondaggio merita attenzione l'inno che si legge nella lettera ai Filippesi, inno anch'esso considerato prepaolino.

Cristo "che (benché) essendo in condizione (*morphē*) di Dio, non reputò un tesoro (*harpagmón*) l'essere uguale a Dio…" (*Fil* 2,6). La comprensione del testo non è semplice: quale significato dare all'espressione *morphē theoû*? ("in condizione di Dio"?) e al termine *harpagmón*? (rapina, tesoro ?). Inoltre il versetto parla della preesistenza di Cristo e quindi si riferisce alla *kenosi* dell'incarnazione, o la *kenosi* sta nella sua esistenza terrena vista come rinuncia al privilegio che gli darebbe la sua condizione divina? Comunque sia, l'audacia del pensiero presente in quest'inno è indubbia.

L'inno prosegue utilizzando lo schema umiliazione-esaltazione: Gesù Cristo, l'obbediente fino alla morte in croce, viene da Dio super-esaltato e riceve il Nome al di sopra di ogni nome: egli viene a partecipare della sovranità e gloria divina.

All'epoca di Paolo, anche il sintagma "il Padre del nostro Signore Gesù Cristo" sembra già essere una formula tradizionale, forse liturgica. E come formula fissa non può più essere considerata come una metafora applicabile a varie persone come il re o il sacerdote per indicare una speciale vicinanza divina in vista di una missione. L'espressione invece si presenta come un nome nuovo dato a Dio, un nome che implica una relazione all'interno di Dio stesso. Dio è rivelato nel suo Essere a partire dal Figlio: una relazione quindi non solo di vicinanza ma di generazione. In questa direzione va anche l'uso di parlare di Gesù come del "Figlio" in senso assoluto, che include relazione unica con Dio e preesistenza.

Nella fede cristiana dunque si svela un monoteismo aperto in se stesso, cioè un "monoteismo che ammette l'alterità all'interno della divinità"[5].

Esiste un altro fatto sorprendente nella concezione del monoteismo cristiano: il legame con la morte di Gesù per crocifissione. Già l'inno ai Filippesi mette in luce la relazione intrinseca tra il ricevere il Nome sopra ogni nome e l'obbedienza di Gesù fino alla morte di croce. Lo "scandalo della croce" è il crogiuolo dove sorgerà il vero concetto dell'amore nella sua dimensione generativa, e che permetterà a Giovanni di condensarlo nella parola: "Dio è Amore" (1 *Gv* 4,8.16), amore non soltanto nel Suo agire nei confronti del creato e dell'umanità, ma Amore nel Suo Essere: un monoteismo di comunione. Gesù crocifisso-risorto apre all'intimità di Dio.

Ma come esprimerlo? Paolo ricorre al paradosso, mettendo insieme debolezza della croce e potenza di Dio (cf. 1 *Cor* 1,18ss).

Il vangelo di Marco è particolarmente provocatore: quest'evangelista ama stuzzicare la riflessione del credente con accostamenti inattesi: il grido d'abbandono con la confessione di fede del centurione. Scrive Marco: il centurione "avendolo visto spirare in quel modo disse: Davvero quest'uomo era figlio di Dio!" (*Mc* 15,39). L'identità vera, divina, di Gesù, alla quale era orientato tutto il vangelo di Marco[6]

5) E. Cuvillier, in *Monothéisme biblique. Evolution, contextes et prospectives*, a cura di E. Bons et Th. Legrand, «Lectio divina» 244, Cerf, Paris 2011, p. 160.

6) Vedi M. Vironda, *Gesù nel vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, coll. "Supplementi alla Rivista Biblica" 41, EDB, Bologna 2003.

viene ora rivelata nel modo come Gesù muore: Gesù manifesta "veramente" la sua filiazione divina nell'impotenza totale del suo morire.

Il grido d'abbandono rivela un Gesù nell'atteggiamento estremo di uno che ha tutto da ricevere. "È perché egli va fino in fondo al suo itinerario di fede, che Gesù va nello stesso tempo fino in fondo alla sua identità di Figlio: un Figlio che vive fino in fondo l'attesa, quella di ricevere da Dio (suo Padre) la conferma del suo essere Figlio. Se c'è una cosa che il Figlio non può dare a se stesso, ma soltanto ricevere, è la sua realtà di Figlio: rimettendosi totalmente a Dio, come il supplicante del *Sal* 22, Gesù non è mai stato così tanto Figlio, come nel momento stesso nel quale egli pensa che Dio non lo vede più così: quando non può neanche trovare sicurezza e consolazione nel suo essere-Figlio"[7]. La morte-risurrezione di Gesù appare come un evento generazionale in Dio stesso, come già lascia intendere l'autore degli Atti degli Apostoli: "Mio Figlio sei tu, oggi ti ho generato" (*At* 13,33), riferendo la citazione del *Sal* 2,7 al momento della risurrezione del Crocifisso. Nasce il sospetto che questo genere di testo venga interpretato nella linea di una cristologia di tipo "adozionista" (vedi anche *At* 2,36; *Rm* 1,3-4a), dove la risurrezione è vista come innalzamento di Gesù alla sua piena funzione messianica. Ma il lemma "Figlio" (e non "figlio di Dio") da tempo ha superato un'interpretazione soltanto messianica. Lo sguardo della fede penetra in una relazionalità vissuta in Dio stesso, la relazione Padre-Figlio come costitutivo dell'Essere Dio. Purtroppo, per molto tempo, la teologia affrontava la realtà della morte di Gesù in una visione dogmatica delle due nature di Cristo, che non di rado finiva in un dualismo tra l'essere uomo e l'essere Dio di Gesù. In tale prospettiva, come spiegare che la persona filiale di Gesù poteva, morendo, emettere un grido d'abbandono? La persona del Figlio non poteva sperimentare ciò che sperimentava l'uomo Gesù! Il grido d'abbandono veniva interpretato allora come relazione, o meglio non-relazione, tra il Crocifisso e il suo Dio ("Mio Dio…"), e non come il culmine di una relazione d'amore tra il Padre e il Figlio unigenito. Ora nel grido si rivela il "non" dell'amore filiale nel quale il Figlio, anche nella sua umanità, si lascia generare da un Dio che in quel generare è Padre nel suo Essere.

La tradizione giovannea ha certamente portato avanti la riflessione di fede riguardo alla "comunione del Padre e del Figlio suo Gesù Cristo" (cf. 1 *Gv* 1,3). Più esplicitamente degli altri evangelisti egli ha saputo mostrare che la storia di Gesù, Verbo incarnato, è la storia dell'"essere uno" tra il Padre e il Figlio, nella totale distinzione delle Persone (cf. *Gv* 5,17-19) nella quale proprio l'obbedienza di Gesù, il suo riceversi dal Padre, manifesta la sua propria personalità. Giovanni ha fatto vedere questa comunione Figlio-Padre lungo tutta l'attività di Gesù che culmina nella morte. L'evangelista lo condensa nella parola di Gesù: "Quando innalzerete il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che io sono e che non faccio nulla da me stesso…" (*Gv* 8,28). Ecco di nuovo il legame tra il Crocifisso e la sua identità divina radicata in quella morte intesa come glorificazione. Giovanni, qui come altrove, esprime tale identità divina con la formula "Io sono", una formula veterotestamentaria di rivelazione con la quale JHWH si presenta nel suo Essere Dio a Israele

7) J-N. Aletti, *De l'usage des modales en exégèse biblique*, in *Analecta Biblica* 15, PIB, Roma 2003, p. 346.

(cf. *Dt* 32,39)[8]. La mente non può non andare al nome misterioso che Dio ha fatto conoscere a Mosè: "Io sono chi sono". Con audacia, Giovanni trasferisce il titolo divino sul Logos incarnato, il Crocifisso glorificato. Ma non si tratta di un secondo Dio accanto al Dio d'Israele, ma nell'Innalzato Dio ha aperto il Mistero del Suo Essere; infatti "conoscerete… che non faccio nulla da me stesso". Lungo tutto il suo vangelo Giovanni espone questa comunione vissuta tra Gesù e il Padre. Nel compiere la missione che il Padre gli affida, Gesù non agisce da esecutore passivo; il suo essere uno con il Padre è tale che egli è la trasparenza del Padre (*Gv* 14,9s) nel momento in cui egli è se stesso (cf. *Gv* 5,17c). Nel suo agire terreno la fede percepisce il suo Essere Dio in Dio.

Non posso non rispondere almeno brevemente ad una domanda che nasce spontaneamente: Gesù non è un uomo che è stato divinizzato dalla Chiesa?

Alcune formulazioni che leggiamo negli scritti del Nuovo Testamento potrebbero farlo pensare, per esempio le formulazioni di tipo "adozionista" (*At* 2,36; 1 *Cor* 1,3-4°). Occorre tener presente che per confessare Gesù Cristo gli autori sacri utilizzano spesso formulazioni e schemi preesistenti, che non esprimono l'interezza della loro fede[9]. Sono confessioni di fede che mettono in luce la Sovranità messianica del Risorto (inteso però nel suo valore escatologico di Sovranità universale). Non di rado l'autore sacro riformula questi schemi biblici alla luce della sua fede nella divinità di Cristo, aggiungendo il tema della preesistenza[10], o quello della kenosi divina (vedi l'inno di *Fil* 2,6; 2 *Cor* 8,9) fino a giungere ad una esplicita affermazione dell'incarnazione (*Gv* 1,14). Questo cammino della riflessione di fede è significativo e conferma che nella cultura religiosa del giudaismo, culla della fede cristiana, non si diventa Dio: lo si è da sempre, o non lo si diventa mai. Appare e si sviluppa molto presto nella concezione cristiana un movimento di pensiero che va contro-corrente: non un uomo straordinario di nome Gesù viene innalzato ad essere Dio, ma è Dio che, nella sua *kenosi*, fa l'esperienza integrale dell'essere uomo fino alla terrificante morte in croce.

A quanto appena scritto si possono aggiungere alcune considerazioni generali. Se, soprattutto nella parte orientale dell'Impero romano, si divinizzavano facilmente faraoni, imperatori e re, nel giudaismo una tale divinizzazione di un uomo era semplicemente impensabile, proprio per l'alta coscienza della Trascendenza dell'unico Dio. Ora la fede cristiana nella divinità di Gesù è sorta nel contesto del giudaismo; non è un fenomeno soltanto nato nelle chiese ellenistiche, ma già nelle

8) La formulazione "Io sono" applicato a Dio si legge soprattutto nel Deutero-Isaia (*Is* 41,4; 43,10.13.25 ecc).

9) Così il motivo dell'intronizzazione regale con l'espressione del *Sal* 110,1 ("seduto alla destra di Dio") inteso come intronizzazione messianica alla sovranità universale; così lo schema abbassamento-esaltazione sviluppato variamente nella Bibbia: dal Servo sofferente di Isaia (*Is* 53) alla *passio justi* dei salmi di lamentazione, alla teologia del martirio (*Sap* 2-5; 2 *Mac* 7), presente in diverse confessioni di fede, inni, perfino in detti sul Figlio dell'uomo che deve soffrire e risorgere.

10) Interessante *Rm* 1,3-4 dove Paolo opera il passaggio dal concetto messianico del "figlio di Dio" (presente nella formulazione originale) a "Figlio suo" che implica la preesistenza, innalzando così la confessione di fede messianica ad un livello che suggerisce la divinità di Gesù Cristo risorto.

comunità giudeo-cristiane, come testimonia lo stesso Paolo. Pensare che Paolo, un Ebreo convinto, potesse deificare un altro Ebreo vissuto poco prima, e morto sotto il segno della maledizione, è assurdo.

Gli stessi cristiani, siano giudeo- o etno-cristiani, che riconoscono la divinità di Gesù erano pronti a farsi torturare e uccidere proprio perché rifiutavano con forza di divinizzare un uomo, fosse pure l'imperatore!

Infine, gli stessi cristiani che adorano Cristo risorto come Dio, insistono anche sul realismo della sua umanità, sottolineano il dramma della sua morte, un dramma tale da spegnere inesorabilmente ogni speranza, anzi ogni voglia di ricordare la sua esistenza, l'esistenza di un crocifisso, che la stessa parola di Dio dice maledizione di Dio (*Dt* 21,22-23)! Siamo in presenza di un paradosso tale da disorientare il sociologo più agguerrito.

GÉRARD ROSSÉ
Professore ordinario di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org