

tributi legati alle opere della liberissima volontà divina e del suo gratuito amore, attributi che pertanto potremmo chiamare "operativi", "relativi" (alle creature) e "contingenti", in quanto legati al libero volere di Dio, che può creare e non creare come a lui pare.

313. Si potrebbe, infine, fare un'ultima distinzione a proposito degli attributi essenziali, a seconda che consideriamo il oggetto divino (Jahvè) o che consideriamo ciò che di Jahvè si può dire. Per esempio, se dico che il vero Dio è Jahvè, gli conferisco un attributo del primo tipo, che si potrebbe chiamare "attributo soggettivo"; se invece predico qualcosa del soggetto Jahvè e dico: Jahvè è eterno, gli assegno un attributo del secondo tipo, che si potrebbe chiamare "predicativo".

CAP. IV - GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

1. Attributi essenziali ed attributi operativi (*)

314. Questa distinzione è necessaria per vari motivi: 1) per garantire la trascendenza di Dio; 2) per garantire la libertà dell'azione divina; 3) per garantire la contingenza del creato; 4) per assicurare la gratuità dell'ordine soprannaturale.

315. Questa distinzione ha indubbiamente il suo referente umano nella comune esperienza che facciamo di soggetti umani che operano: in essi facciamo una distinzione reale fra il loro essere, che resta sempre sostanzialmente identico a se stesse; e l'agire, che ora è in atto, ora in potenza. E questo agire noi lo vediamo distendersi nella durata temporale. Ora abbiamo visto come Jahvè si presenti come un'essenza personale, come una sostanza spirituale: egli dice di sé "Io sono". Jahvè è dunque un "Io"; non è il Brahman indeterminato ed impersonale dell'induismo; non è il Dio impersonale di Fichte, o il Dio inconscio di Eduard Von Hartmann, o l'Uno di Plotino, o l'En-Sof della Kabbala o il Dio "Agnoston" (=inconoscibile) degli gnostici e il Dio-Idea di Kant. Al contrario, essendo creatore degli spiriti, non può che essere un Dio-Spirito, cioè un Dio-Persona: "chi ha creato l'orecchio, forse non sente? - come dice l'autore sacro - chi ha creato l'occhio forse non vede?". Chi ha creato l'intelligenza e la volontà dell'uomo, forse non possiede intelligenza e volontà? Il creatore della parola forse non parla? La ragione ci obbliga a riconoscere, come vedremo meglio, la spiritualità e la personalità di Jahvè. E la rivelazione biblica conferma poderosamente questa scoperta della ragione, perchè essa ci presenta un Dio che ha effettivamente parlato e parla all'uomo, gli dà ordini, lo ama, lo desidera fino a dare il proprio Figlio per la salvezza dell'uomo.

316. Dunque Dio è persona. Ma le cose non sono così semplici. Certi rifiuti di attribuire a Dio la personalità non vengono solo dagli atei, ma anche da anime religiose e sensibili ai valori dello spirito, e preoccupate di salvare la trascendenza divina evitando grossolani antropomorfismi: è questa una preoccupazione di Kant, di Fichte e di certi saggi dell'India. Dimosteremo, infatti, che Jahvè non è solo persona, ma è essenza semplicissima; per cui in lui s'identifica l'essere

(*) Attributi divini nell'Ebraismo: vedi Indice
nell'Islam: facciata int. della copert.

1 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

con l'agire. Dio non alterna, come noi, l'agire e il non agire; nè propriamente il suo agire si distende nel tempo. Il Padre celeste, come dice Gesù, "opera sempre": è sì presente ad ogni istante del tempo ed influisce su tutto il corso della storia; ma l'agire divino, in se stesso, non è storico e non è temporale, ma trascende tutto il corso del tempo e della storia. L'agire di Dio coincide con la stessa essenza immutabile di Dio. Non ha senso, pertanto, parlare, come alcuni fanno oggi, influenzati da Hegel, di una "storicità" di Dio.

317. Gli attributi operativi, come ho detto, si riferiscono all'agire divino relativamente al creato (nell'ordine naturale come in quello soprannaturale). Si possono dire "contingenti" non relativamente all'essenza divina, con la quale realmente coincidono, e che è assolutamente necessaria, come abbiamo visto nella terza via di S. Tommaso. Si possono dire contingenti in rapporto alle creature, che sono contingenti. La vergente dell'agire divino "ad extra" (cioè verso il mondo) è dunque immutabile ed eterna; ma l'applicazione di questa azione è contingente, storica, molteplice e diversificata in rapporto alla molteplicità ed al succedersi delle creature e delle loro azioni nel tempo.

318. Gli attributi operativi - intesi come azione creatrice e conservatrice divina nei confronti del mondo - non aggiungono nulla all'essenza divina e quindi, in quanto tali, non rientrano nella definizione dell'essenza divina, come pensava Hegel, per il quale "senza il mondo Dio non è Dio". In noi l'agire ci perfeziona, aggiunge qualcosa al nostro essere, che, sotto un certo punto di vista, passa così dalla potenza all'atto. Ma Dio, come vedremo, è atto puro di essere; è atto di tutte ciò che può attuarsi. In Dio non vi sono potenzialità e possibilità, ma tutto è in atto, e tutto è atto. Per cui egli non ha bisogno di attuarsi e non si attua. Per questo il suo agire non gli aggiunge nulla, non lo completa, non lo perfeziona, e tante ne fa sì che egli "diventi" Dio, come pensava Hegel.

319. Eppure gli attributi operativi sono realissimi: sono lo stesso Dio realissime. La loro contingenza consiste in una relazione non reale, ma di ragione, come insegna S. Tommaso, alle creature da lui create, messe, ordinate, governate, conservate e condotte al loro termine. Relazione di ragione vuol dire che Dio non dipende dalle creature, ma sono queste che dipendono da lui, e quindi sono loro ad avere una relazione reale con lui. L'effetto dell'agire divino è contingente; non l'agire in se stesso, perchè questo agire è Dio stesso. E questo effetto è precisamente la creatura e il suo divenire nella loro contingenza. Quando allora diciamo che "Dio interviene nella storia", qui dobbiamo stare attenti ad evitare grossolani antropofismi: non dobbiamo immaginarci Dio come una specie di extraterrestre che ogni tanto si fa vedere e poi scompare. Noi distinguiamo una molteplicità, un succedersi di azioni divine nella storia; ma dobbiamo ricordare cosa si deve esattamente intendere per queste "azioni divine": propriamente parlando, quelle che avvengono nella storia - pensiamo la storia della salvezza, e l'opera redentrice di Cristo -, quando si parla di molteplici interventi di Dio nella storia (e

2 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

quindi degli attributi operativi nel loro concreto attuarsi e manifestarsi), questa molteplicità e questo succedersi non è propriamente la molteplicità di una supposta molteplicità di singole e distinte azioni divine, perchè l'azione divina propriamente è una sola: l'unica essenza divina in divisibile ed immoltiplicabile; ma è l'effetto molteplice e successive dell'unico, sovratemperale ed eterno agire di Dio che è Dio stesso.

320. La storia della salvezza, narrata dalla Scrittura, ci presenta moltissimi di questi interventi divini nella storia umana: teofanie, rivelazioni, profetie, miracoli, fino al culmine insuperabile dell'intervento divino per eccellenza: la venuta nel mondo dello stesso Figlio di Dio: l'"evento Cristo", come dice il trattato di teologia dogmatica "Mysterium salutis", in un linguaggio heideggeriano, che però può esser bene inteso. Ma io preferisco parlare della Persona di Cristo: Cristo è più una Persona che un "evento": l'evento è l'accadere, il manifestarsi o l'apparire e il farsi della persona. Ma la persona non si esaurisce nel suo venire o nel suo evento: sarebbe degradarla da sostanza ad accidente. Ma in certe filosofie l'accidentale non diventa forse sostanziale? Quelle che deve interessarci, se il nostro amore per Cristo è disinteressato, più che il suo "evento", più che ciò che egli ha fatto, dev'essere ciò che egli è: il suo essere, più del nostro, al quale è relativo ciò che egli ha fatto.

321. E' qui che troviamo un difetto della teologia protestante: la sua esagerata preoccupazione eteroteologica, ereditata da Lutero, fa sì che il protestantesimo (e i cattolici che da lui si lasciano influenzare) dia una primaria importanza agli attributi operativi (l'"opera della salvezza") rispetto a quelli essenziali. Alcuni sostengono - e qui hanno ragione - che noi conosciamo chi è Dio attraverso la conoscenza di ciò che ha fatto e fa per noi - ampiamente illustrato dalla divina rivelazione. Altri invece giungono a dire - e qui hanno torto - che la nostra conoscenza di Dio si esaurisce e deve esaurirsi nella conoscenza dell'opera della salvezza, senza pretendere di andare oltre, di conoscere "Dio in sé", perchè ciò secondo loro è impossibile e è vana curiosità.

322. Viceversa il vero cristianesimo ci insegna che l'interesse per il nostro io e la nostra salvezza deve sottostare all'amore disinteressato per Cristo, cioè alla istanza contemplativa, per la quale noi desideriamo come somma felicità di contemplare il volto e la gloria - l'essenza, dice la Chiesa cattolica - di Dio. Quindi la conoscenza degli attributi operativi dev'essere ordinata alla contemplazione, all'indagine ed allo studio di quelli essenziali. Questa indagine e questo studio, lungo e faticoso, non è tempo perso e, se fatto con la dovuta modestia, non è vana presunzione, ma, come dice il Concilio Vaticano I, è opera fruttuosissima e grandemente salutare: è il compito principale della teologia dogmatica (cf Conc. Vat. I, Cost. Dogm. "Dei Filium", D3016). Non c'è alcun dubbio che noi ci disponiamo convenientemente all'indagine degli attributi essenziali solo nella misura in cui rispondiamo fattivamente, con l'esercizio della carità, alle istanze che sorgono dall'opera divina della salvezza (quindi dagli attributi operativi). Ma resta sempre vero, nel cristianesimo autentico, che l'azione per la nostra e l'altrui salvezza dev'essere ordinata alla divina contemplazione, perchè è in essa il nostro fine ultimo e la

3 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

nostra eterna beatitudine.

323. Prima di passare all'esame dei singoli attributi, è opportuno che ci fermiamo brevemente a presentare alcune espressioni della Sacra Scrittura che vogliono rappresentare il manifestarsi dell'essenza divina, ma senza che questa appaia in se stessa all'occhio mortale, chè altrimenti ne resterebbe accecata. Importante infatti è l'idea biblica secondo la quale l'uomo non potrebbe, nella vita presente, "vedere Dio" senza morire (cf Gen 32,31; Es 24,10a;33,20; Num 4,20; Gdo 6,22-23;13,22; In 6,4), per cui la visione di Dio è di norma possibile solo dopo la morte: da qui la dottrina della visione beatifica come meta della felicità ultraterrena.

324. Queste espressioni sono il "volto" e la "faccia" (panim) di Jahvè (cf Es 33,14-20;34,21; Dt 10,8;18,7; Gb 1,12; Sal 31,31;86,9); la "gloria" (kabòd) di Jahvè, che può significare e la sua potente presenza (cf Es 15,1-2.6-7.11; Is 6,3), oppure lo splendore della sua essenza (Es 16,7.10;24,16-17;33,18-23; Dt 5,24; Is 66,18-19; Es 1,28), l'"angelo" (malàk) di Jahvè (cf Gn 16,7-13;21,12-17; Es 3,2-4.17). Siccome però queste espressioni rappresentano l'"apparire dell'essenza divina" - si potrebbe dire, in senso fenomenologico, il suo "fenomeno" -, in alcuni casi esse significano la stessa essenza divina. Per quanto riguarda l'"angelo di Jahvè", a volte (cf i passi citati) va quindi identificato con la stessa essenza divina; a volte, invece, secondo il Padre Lagrange, rappresenta un vero e proprio angelo, quale personalità distinta dalla personalità divina (cf Es 23,23;32,34;33,3-17).

325. Questa teologia "fenomenologica", basata più sulle teofanie simboliche che non su indagini metafisiche relative all'essenza ed agli attributi essenziali, è stata particolarmente sviluppata dalla tradizione kabbalistica, restia ad indagare sull'essenza divina - l'"En-Sof" -, considerata inconoscibile. Tale tradizione allora si è fermata in modo particolare sulla visione di Ezechiele 1,1-28, nella quale il profeta contempla la "gloria del Signore" (v.28), rappresentata dall'apparizione di un carro di fuoco trainato da quattro misteriosi esseri viventi; sul carro si trova un misterioso personaggio, anch'egli splendido come il fuoco. Le riflessioni dei kabbalisti su queste brani di Ezechiele hanno così formato la cosiddetta "mistica della merkavà": termine che significa appunto "carro", il "carro del Signore".

326. Altra caratteristica della mistica ebraica è quella di sviluppare la simbologia che potremmo dire "regale". Infatti nell'Antico Testamento Dio è spesso rappresentato sotto le fattezze di un re. Ma un re possiede la corona, sebbene il testo biblico non si fermi su questa immagine della corona. Tuttavia questa immagine è divenuta tradizionale nella Kabbala per significare la più elevata e riposta delle manifestazioni divine, considerate come "emanazioni" (atxilòth), ossia le dieci "sefiròth"; "sefirà" significa "numero" (cf G. Scholem, Le origini della Kabbala, op.cit., p.34).

327. Se le suddette immagini rappresentano la possibilità che l'essenza divina si manifesti alla nostra intelligenza, altre immagini bibliche vogliono invece significare la trascendenza e quindi l'"impenetrabilità del mistero divino", come per es. quella della "nube" (cf Es 16,10;34,5; Dt

4 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

5,22;I Re 8,12;Gb 22,14;Lam 3,44;At 1,9),della "tenebra"(cf II Sam 22,12; Sal 18,12;97,2),del "fumo"(Is 6,4).

328. Queste immagini, sia nel loro aspetto catafatico che in quello an pofatico, rappresentano l'essenza divina; mentre altre rappresentano la potenza e l'azione divine, quindi gli attributi operativi: la "destra" (cf Es 15,6;Sal 17,7;20,7;60,7;63,9;98,1;108,7;118,16;138,7;Sap 5,16; At 5,31),il "braccio"(cf Nm 11,23;II Mac 15,24;Sal 89,11;98,1;Sap 11, 21;Is 40,10;51,5;Ger 21,5;27,5;32,17;Bar 2,11;Ez 30,33;Gv 12,38),il "dito"(cf Es 8,15;31,18;Dt 9,10;Sal 8,4;Lc 11,20),le "mani"(cf I Re 18, 46;II Re 3,15;II Cr 30,12;Esd 7,6s;Sal 32,4;38,3;39,11;80,18;Tm 1,3;3, 22;8,1).

2. L'unicità divina

329. Jahvè è assolutamente uno, nel senso di essere assolutamente indivisibile e nel contempo e per ciò stesso è assolutamente unico, nel senso che nessun altro dio e nessun altro essere è simile a lui, anche se poi la Scrittura parla dell'uomo creato "a somiglianza di Dio". Ma è maggiore la dissomiglianza che la somiglianza. L'espressione "Tutt'altro", messa di recente in giro dai protestanti barthiani, non mi pare molto felice, e non è biblica, in quanto esprime l'idea di una certa equivocità, che rende problematica l'intellegibilità dell'essenza divina, mentre dobbiamo dire che per quanto essa trascenda la capacità intellettuale di qualunque creatura, essa è intellegibile alla nostra ragione, e a maggior ragione è intellegibile alla luce della fede. Come vedremo meglio, Dio è non solo pensabile - come riteneva Kant - ma è anche intellegibile e conoscibile, sebbene non sia "comprensibile".

330. L'unicità di Dio significa per Israele l'eccellenza di Dio sopra tutti gli altri dèi. Dio, per Israele, Jahvè realizza l'idea della divinità in modo perfetto ed insuperabile: la nozione comune racchiusa in El è realizzata da Jahvè in modo unico ed inimitabile: nessun dio delle genti può competere con Jahvè. Se mi è consentite un linguaggio sportivo, che non era alieno dalla mentalità degli antichi, il Dio d'Israele è il "campionissimo", un Dio imbattibile e sempre vincitore. Ovviamente ogni popolo dell'antichità pensava che i suoi dèi fossero meglio degli dèi degli altri popoli. La meraviglia del Dio d'Israele è data dal fatto che Israele, unico fra tutti i popoli, grazie alla sua altissima concezione di Dio - Jahvè: Colui Che È - aveva tutti i titoli per proclamare il primato assoluto del suo Dio. E questo perché, a differenza degli altri popoli, Dio stesso ha rivelato ad Israele il suo Nome. Gli altri popoli avevano a disposizione solo le forze della loro ragione, benché alcuni studiosi pensino che certe religioni, come per esempio quella indiana, abbiano potuto godere di qualche luce proveniente dall'alto. E di fatti anche l'India ha la nozione della "rivelazione" (aruti), della "tradizione sacra" (aruti) e della fede in Dio (araddha).

331. Come è noto, l'unicità di Jahvè, per Israele, non significa solo che egli, come presso altri popoli, gode di un primato fra un pantheon di altri dèi, no: significa che Jahvè è il solo vero Dio, e non ce n'è altri (cf Dt 4,35;6,4-5;Dm 3,45;Mc 12,29.32;Gv 17,3;I Tm 1,17;Gd 25). Per que-

5 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

ate, secondo la Bibbia, qualunque altro ente o soggetto che venga denominato "Die" all'infuori di Jahvè, di Colui Che È, riceve queste appellative abusivamente e si può senz'altro considerare un falso dio o un idolo. Da ricordare, inoltre che, per Israele il termine "Jahvè" non è un semplice termine convenzionale, come abbiamo visto, ma definisce l'essenza divina ("Colui Che È"), per cui non può essere sostituito con altri nomi che in qualche modo miscelino questa essenza. In tal senso per l'antico Israele Jahvè è l'unico nome legittimo col quale si deve nominare il vero ed unico Dio.

332. Per Israele, dunque, Dio è unico non solo nel senso che il suo essere è assolutamente singolare, originale, irripetibile ed incomunicabile, ma anche nel senso che il vero Dio - Jahvè - è una sola: esiste un solo vero Dio e questo è Jahvè (cf Mt 23, 8a; Gv 8, 41; Rm 3, 30; I Tm 2, 5). Il termine generico El, dunque, non va inteso come una specie, nella quale Jahvè sia un individuo, accanto ad altri dèi della stessa specie, no: Jahvè è lo unico vero El, perchè gli altri El che vengono chiamati tali non sono veri El. In tal modo Israele esprime quel concetto che poi Tommaso riprenderà dicendo che Dio "non si trova in un genere": l'essenza divina non è la determinazione di una nozione più vasta e di carattere potenziale, come è il genere, sia perchè non esiste nozione più vasta dell'essenza divina e sia perchè essa non è una differenza specifica che si aggiunge ad un genere superiore attuando la sua potenzialità intellegibile. E Dio non è neppure l'individuo di una specie, quasi dovesse restringere una specie precedente, perchè egli non ha materia per poter far questo: la sua unicità ha invece tutta l'intellegibilità di una specie ed anzi ha tutta l'intellegibilità dell'essere nella sconfinata pienezza della sua attualità, perchè, come mostra Tommaso, è "atto puro di essere".

333. C'è uno stretto nesso logico fra l'essenza divina come Ipsum Esse e l'unità-unicità divina. Colui Che È, è infinitamente e perfettissimamente: è "atto puro". Questa nozione è stata illustrata in modo magistrale da Tommaso, che concepisce l'essere come "atto d'essere" (cf gli studi in merito del Padre Fabre in Temine e pensiero moderne, Ed. Pent. Univ. Later., Roma 1969). E Tommaso intende l'atto come forma e come perfezione, come compimento, pienezza. Dio, allora, per Tommaso, è "atto puro" nel senso che è solo atto; nel senso, cioè, che non è soggettato in una potenza, nè per conseguenza attua una potenza di essere; è quindi atto privo di potenza, perchè in Dio non c'è potenzialità di essere: Dio non può "divenire" qualcosa che egli non sia già per essenza dall'eternità, perchè se potesse divenire qualcosa, vorrebbe dire che gli manca qualcosa, per cui non sarebbe più perfetto, il che è come dire che non sarebbe più Dio.

334. Dio allora è una sola perchè è l'Ipsum Esse. Dire infatti che è l'Ipsum Esse vuol dire che è perfettissimo, cioè che è pure atto d'essere senza potenza. Ma di enti perfettissimi può essercene uno solo, perchè se fossero più di uno, dovrebbero differenziarsi fra loro per il fatto che uno non ha ciò che ha l'altro, come Marte è il dio della guerra, ma non eccelle nella sapienza, mentre invece Minerva è la dea della sapienza, ma non eccelle nella guerra: in questi dèi la nozione della divinità non si realizza in modo autentico, perchè in ognuno manca la perfezione.

6 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

infinita che dev'esser propria della divinità. Dunque il vero Dio è uno solo.

3. La semplicità = *simplicitas = unitas*

335. Tommaso dà molta importanza all'attributo della semplicità. Ciò forse può sembrare strano, giacché la Scrittura non presenta mai la semplicità come attributo divino. La Bibbia si limita a presentare la semplicità come virtù morale (cf Mt 10, 16; At 3, 46; Rm 12, 8; II Cor 11, 3; Ef 6, 5). Su cosa fonda, allora, Tommaso, la sua tesi sulla semplicità divina? Che cosa egli intende dire? Intende dire che in Dio non c'è composizione di nessun genere, né logica (di genere e specie), né ontologica, di materia e forma, sostanza e accidenti, di essenza ed essere (cf Sum. Theol., I, q. 3).

336. Da cosa è motivata questa tesi della semplicità? E' motivata dall'Insum Esse come atto puro: se Dio è atto puro di essere, vuol dire, come ha detto, che in lui non c'è potenzialità d'alcun genere. Ma la presenza della potenza è precisamente ciò che rende l'ente composto: composto appunto di potenza ed atto. Ora esistono fondamentalmente due generi di potenza: la materia e l'essenza. La materia è in potenza alla forma nei composti di materia e forma, cioè negli enti materiali (dagli elementi chimici all'uomo); l'essenza è potenzialità di essere negli spiriti puri: essa cioè determina e delimita ciò che l'ente (nella fattispecie l'angelo) può essere, per cui l'essere dell'angelo è limitato dalla determinatezza della sua essenza. Ma Dio, come si è detto, per poter essere uno, deve essere atto puro, cioè dev'essere perfettissimo. E per poter essere atto puro, dev'essere privo, per conseguenza, di quei due generi di potenzialità. Ciò che si dimostra anche che Dio è pure spirito, privo di materia, e si ha conferma del fatto che in lui l'essenza non è potenza distinta dall'essere come atto d'essere, perché tale atto è infinito e illimitato, non è circoscritto dall'essenza, giacché l'essenza divina, come abbiamo visto commentando il Nome divino, è semplicemente quella di essere in modo assoluto. E così torniamo all'idea dell'Insum Esse come coincidenza di essenza e di essere. Abbiamo una riprova che questa deduzione e questa tesi della semplicità è esatta e conforme alla Scrittura, anche se questa non ne parla esplicitamente.

337. Con l'idea della semplicità ha certamente uncollegamento lo attributo della "purezza" (taherà), presente nella Scrittura, anche se dotato di una sfumatura morale, più che avere il carattere metafisico della "semplicità" temata. L'idea della purità, dal punto di vista morale, ha molta importanza per la Scrittura. Come è noto, essa subisce una certa evoluzione nel passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento: mentre inizialmente essa appare soprattutto come prescrizione rituale-giuridico-igiienica, successivamente, nell'insegnamento di Cristo la purezza diventa più una virtù interiore - la purezza del cuore - che una purezza esterna.

338. Così la Scrittura attribuisce anche a Dio la purezza in senso morale: puri sono i detti del Signore (Sal 12, 7); purissima è la sua parola (Sal 119, 140); pure è il suo sguardo (Ab 1, 13); pura è la sapienza di vino (Co 3, 17). Giovanni parla della purezza di Gesù (I Gv 3, 3). Si può tuttavia ritenere che tante la semplicità quante la purezza in senso mora

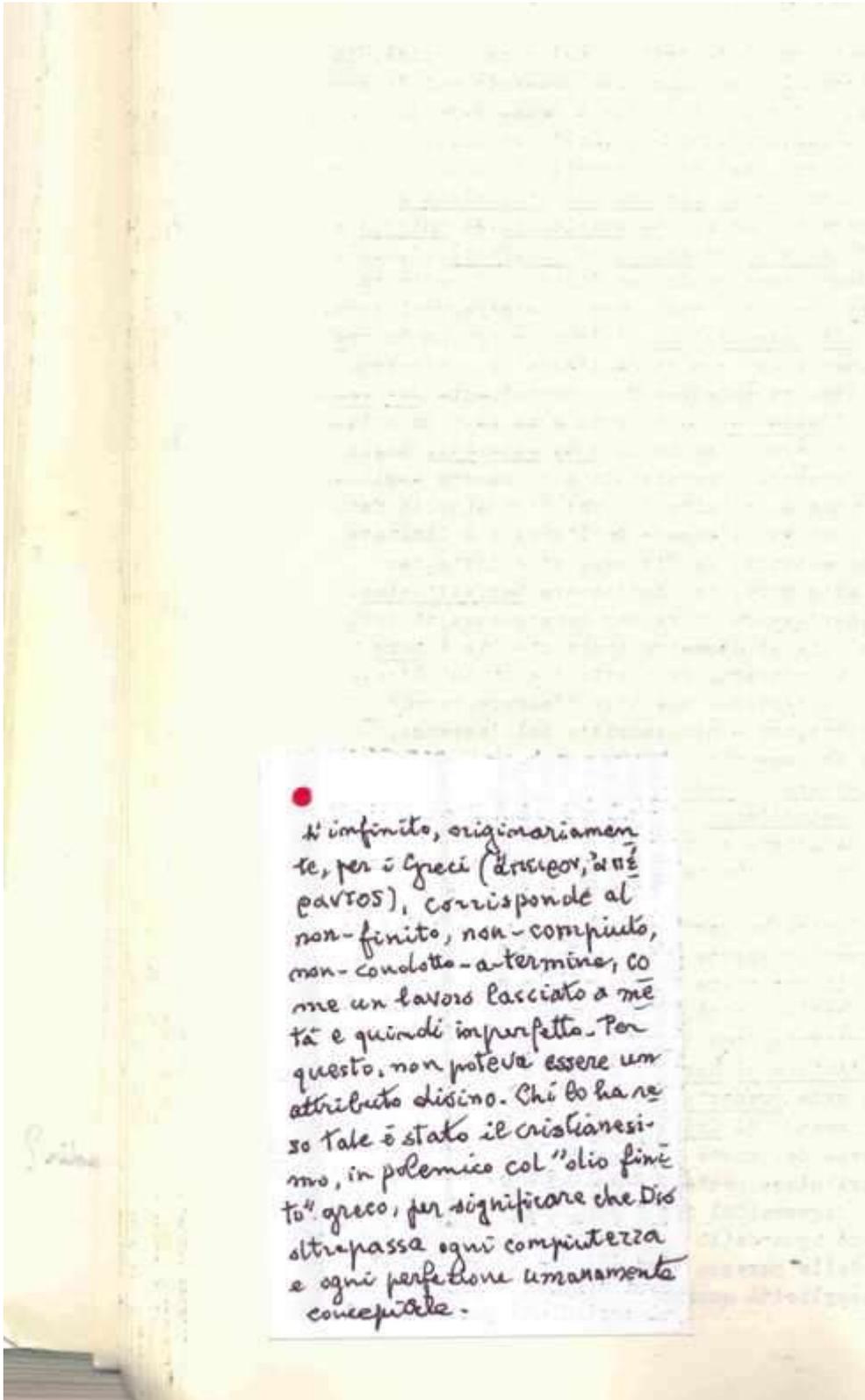
7 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Mi hai fatto come un prodigio!



8

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

la abbiano un corrispettivo e un fondamento ontologico, che è quello che adesso ci interessa. Come dunque esiste una semplicità dell'essere divino, così si può parlare di purezza del suo essere: Dio è pure essere; è pure atto di essere. E con ciò ci ricongiungiamo con la definizione di Dio come atto puro. Dire che Dio è pure essere significa dire che non è mescolata a potenza: non dobbiamo quindi pensare all'essere come tale, l'essere in quanto essere, oggetto della metafisica, ma all'essere sommo, all'essere che afferma se stesso in modo infinito ed assoluto.

4. La maestà - *infinita* - grandezza - gloria - importanza

339. La Scrittura collega strettamente la gloria con la maestà divina, tanto che entrambe possono essere espresse con lo stesso vocabolo kabbd (cf Enciclopedia della Bibbia, op.cit., alla voce "maestà", vol.IV). Ma il termine "maestà" può corrispondere anche ad altri termini, come shedulà, "gavà", "hadar", connessi a loro volta con le idee di grandezza, magnificenza.

340. La gloria sembra essere un attributo della maestà (cf Dn 4, 27: "la gloria della mia maestà"); per cui la prima appare come una manifestazione di Dio volta verso l'esterno, un irraggiamento della grandezza e della potenza divina, mentre la maestà appare piuttosto come proprietà intrinseca dell'essenza divina. L'idea di maestà, poi, è legata a quella di grandezza e di infinità. Quest'ultima, a sua volta, vien fatta discendere da S. Tommaso dalla perfezione dell'essenza (Sum.Theol., I, q.7, a.1). La Scrittura non attribuisce mai a Dio l'infinità; si tratta piuttosto di un attributo che deriva dalla filosofia greca. Sembra tuttavia che l'attributo biblico che maggiormente può avvicinarsi a quello dell'infinità sia l'attributo della grandezza e della maestà. L'infinità presenta una totalità più impersonale: è una proprietà che vale anche per gli enti fisici e matematici; mentre la maestà, insieme con la gloria, si attaglia maggiormente alla grandezza ed alle splendore della persona, e dimostra quindi il taglio personalistico della teologia biblica nei confronti della tendenza cosmologica del pensiero greco.

341. Il Dio biblico, infatti, soprattutto nell'Antico Testamento, assume spesso le fattezze di un re grande, potente, glorioso, saggio governatore, vittorioso sui nemici, pietoso verso i deboli e clemente verso i vinti. Per questo il popolo israelita ama esaltare la grandezza e la potenza di Jahvè tributando onore e gloria alla sua maestà come se si trattasse di un re del quale egli è e vuol essere suddito fedele ed obbediente, ossequioso e timorato. Il rispetto, la riverenza e il timore, quando non il terrore, prevalgono sulla confidenza, sull'amore e sul sentimento filiale che Cristo invece presenterà nel Nuovo Testamento fondando la famiglia dei figli di Dio, fratelli fra loro e figli di un unico Dio che più che essere re è Padre amoroso e misericordioso, anche se sempre giusto e capace di punire i peccatori.

342. Difatti, l'idea dell'infinito è originariamente costruita immaginando una quantità che va sempre oltre certi limiti, oppure immaginando una data estensione, alla quale vengano tolti i confini, così che il cento mute di tale estensione stia sempre al di là di più lunghi confini che ulteriormente si possono porre; oppure immaginando una durata temporale, alla quale si possano aggiungere sempre ulteriori tempi sia nel passato come nel futuro. L'idea dell'infinito, quindi, si costruisce partendo dal-

9 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

l'esperienza della finitezza delle cose sensibili e delle quantità matematiche, ed aumentando quantità, estensione o durata senza mai porre un termine, oppure oltrepassando ogni termine più comprensivo.

343. Successivamente l'attributo dell'infinità viene assegnato alle qualità e alle sostanze spirituali: quando, per esempio, scopriamo la natura del concetto, ci accorgiamo che esso contiene sotto di sé una certa infinità, nel senso che un'essenza specifica, oggetto di concetto, contiene dentro di sé virtualmente (e per noi potenzialmente) una quantità infinita di individui; oppure, quando ci rendiamo conto della spiritualità dell'anima umana, ci accorgiamo che essa ha sì origine nel tempo, ma che poi, una volta creata, essa è capace di durare per un tempo infinito, ed anzi di vivere eternamente al di sopra del tempo.

344. Per questo è errata l'idea degli ontologisti (cf per es. S. Anselmo, Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Hegel, Gioberti, Rahner), secondo i quali la nozione dell'infinito (e per di più dell'infinito assoluto, cioè, alla fine l'idea stessa di Dio) sia un'idea innata e comunque intuita e prescindere dall'esperienza sensibile e addirittura prima della stessa esperienza sensibile (Kant, Rahner). L'idea del "id sui nihil aliud cogitari potest" di anselmiana memoria in realtà (per non essere una pura costruzione del pensiero e della fantasia), se vuole avere una giustificazione oggettiva ed extramentale, si costruisce solo laboriosamente mediante i passaggi cui ho accennato sopra, e, se poi dev'essere un attributo divino, occorre in più la dimostrazione aposteriori dell'esistenza di Dio: solo a questo punto possiamo dire che Dio è infinito, e possiamo parlare dell'idea dell'Infinito come equivalente dell'idea di Dio. Altrimenti, bene che vada, restiamo solo all'interno del nostro pensiero e della nostra immaginazione.

5. L'infinità

345. Abbiamo visto come sorra l'idea dell'infinito; ma finché non giungiamo a renderci conto razionalmente che Dio esiste, partendo dalle cose da lui fatte, non siamo in grado di elaborare un'idea dell'infinito che gli si possa veramente attingere, perché la giusta idea dell'infinità divina, benché lungi dall'essere un punto di partenza per dimostrare l'esistenza di Dio (come vogliono gli ontologisti), è una conclusione che presuppone come già dimostrata l'esistenza di Dio, ed anzi come già chiarito il fatto che egli è perfettissimo (e quindi, almeno implicitamente, che egli è l'Ipsum Esse ed è l'Unico, il solo vero Dio): infatti, come mostra S. Tommaso nell'articolo citato, l'infinità divina si deduce dalla sua perfezione, e la sua perfezione si comprende bene riflettendo, come abbiamo fatto, sulle implicazioni della rivelazione biblica del Nome e dell'unità di Dio.

Ep. Sof

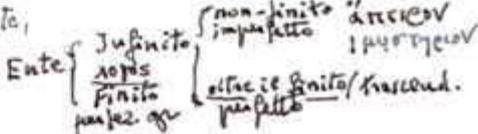
(1)

346. L'infinità divina è un'infinità assoluta, sotto ogni punto di vista: tutte le perfezioni divine, cioè, sono infinite, e coincidono tutte realmente fra loro nell'unica infinità dell'ente o meglio dell'essere divino. Una certa infinità può esistere anche nelle creature, soprattutto spi-

non è limitato dal non-essere Dio è tutto

(-) I, 9, 1

Il finito è l'ente limitato dal non-ente, è l'ente che non è l'altro o da sé



I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

rituali, come ho accennato sopra; ma in esse si tratta sempre di infinità relativa solo ad alcune dimensioni e potenze della creatura, mentre per altri versi, e quelli più sostanziali, come l'essenza e l'essere, ogni creatura è essenzialmente finita.

347. Dall'esperienza del finito si può passare all'affermazione oggettiva dell'esistenza del Dio infinito? Gli ontologisti pensano di sì: per loro l'operazione è abbastanza semplice: si tolgono, col pensiero, i limiti al finito e si ottiene subito l'infinito. Per esempio, si toglie all'ente finito la sua finitezza, ed ecco comparire subito l'ente infinito: ma l'ente infinito non è Dio? Dunque Dio esiste. Questo ragionamento ha se detto molti, come per esempio Duns Scoto, che crede di poter dimostrare la esistenza di Dio partendo dall'idea dell'infinito, che egli considera come la più adatta per farci una nozione di Dio. Tommaso, dal canto suo, si guarda bene dal seguire un procedimento del genere: Tommaso non parte né dal finito né dall'infinito, ma dal causato (messe, predette, contingente, graduate, ordinate). Che il finito sia causato, è verissimo, in quanto possiede solo una perfezione partecipata e graduata. E per questo la nozione del finito può, implicitamente, essere utilizzata per la quarta via di S. Tommaso. Ma occorre passare dalla nozione del finito a quella del causato. La nozione del finito, come tale, non comporta né richiede alcun valido passaggio della ragione dalla conoscenza del creato a quella di Dio.

348. Come ho già detto, la semplice operazione dell'immaginazione o del pensiero con la quale tolge il limite al finito, così da far debordare, per così dire, la sua entità oltre i confini di qualunque finitezza lo possa immaginare o pensare, mi mette a contatto solo coi miei pensieri, e di per sé, anzi armi farmi entrare nel cuore del reale extramentale - cosa richiesta da una sana dimostrazione dell'esistenza di Dio -, mi separa dalla realtà, e mi lascia rinchiuso nei miei pensieri, per quanto belli ed entusiasmananti. L'idea dell'infinito che possa ricavare dalla suddetta operazione mentale può far sorgere in me la domanda se per caso non esista effettivamente un ente infinito; per cui la presa di coscienza della finitezza della creatura - "di ogni cosa perfetta ho visto il limite", come dice il Salviata (Sal 119, 96) - può essere un'occasione utilissima per giungere alla scoperta di Dio, perchè essa sveglia nel nostro spirito quel bisogno di "infinito", al quale Tommaso stesso accenna nel passo visto a suo tempo; stimola in noi quel bisogno di "andar oltre", che è tipico dello spirito, come vide bene Hegel; accende in noi il desiderio della ragione che non si può accontentare di ragioni offerte dalle cose. Insomma si sveglia in noi un'esigenza, che non è però ancora la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma che però, portata sino in fondo con rigore e coerenza, senza temere le estreme e radicali conseguenze, ci porta effettivamente ad affermare con ragione l'esistenza di Dio.

349. Oggi è in atto una certa mentalità che par voler suggerire all'uomo di accontentarsi del finito, perchè siamo finiti e perchè non esiste altro che il finito. Il resto sarebbero illusioni o alienazioni. Anche Heidegger sembra cedere, a volte, a questa tentazione. E la nostra ragione, seprai

il finito è
abbastanza
partecipato

Ab. 1.03

l'infinito
è concepito
spontaneamente

leggerlo

ma esiste
scienza?

11 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

tutto se è immersa nei sensi e condizionata dalle passioni, se è incapace di elevare il proprio pensiero al di sopra dello spazio e del tempo, può effettivamente pascersi, almeno per un certo tempo, di questa illusione. Ma non può non restare nel fondo del cuore e della coscienza la percezione - per usare il titolo di un libro di Ignazio Silone - di un "male oscuro": sono le vere esigenze della ragione e della coscienza, che possono essere fatte tacere, ma al prezzo di una profonda inquietudine e di una falsa felicità. Resta sempre, in chiunque non abbia abdicato alla propria dignità di essere spirituale e ragionevole, il richiamo di una voce interiore che rimprovera dicendo con Dante Alighieri: "Fatti non foste a viver come bruti, ma a seguir virtute e canoscenza". Sì, il nostro dio può essere il "ventre": ma per quanto tempo?

350. Ma occorre anche stare attenti nel superamento del finito, per non fare salti mortali e rompersi il collo e per non fare il volo di Icaro. L'"aspirazione all'infinito" era molto di moda soprattutto nel romanticismo tedesco, ed Hegel non si è sottratto al suo fascino. Ma tale aspirazione è stata spesso purtroppo coltivata in maniera così illusoria - cioè su basi non realistiche -, che ha finito, nel nostro secolo, per squalificarsi quasi del tutto, ed oggi la si trova quasi solo nelle matematiche e nell'ipotesi di un universo "infinito", secondo quelle suggestioni che già a suo tempo vennero dal pensiero di Giordano Bruno.

351. Per non vagare nei segni romantici e aspirare a vane "autotrascendenze" di marca idealistica, è ottima cosa quindi percepire il limite di ogni creatura e dar libero corso al bisogno d'infinito che c'è in noi, ma dobbiamo restar coi piedi per terra anche se lo sguardo è puntato verso il cielo: occorre, cioè, applicare il principio di causalità, che è quello che garantisce il passaggio dal reale al reale e non solo dal pensiero al pensiero senza arrivare al reale. E per applicare detto principio, occorre - e lo ripeto - ricostituire la nozione del finito a quella del quantità, secondo le denominazioni proprie dei punti di partenza delle cinque vie di Tommaso, che più volte ho citato ed ho a suo tempo illustrate.

352. Così scopriremo Die come colui che dà alle cose i loro limiti, i suoi confini, la loro forma precisa e specifica, i termini che non possono e non devono essere valicati. E la nostra stessa ragione, certo è chiamata a superare il finito, ma nell'obbedienza a ben determinati principi e leggi del pensiero, che stabiliscono proprio dei "limiti", come dei guard-rails, che ci consentono di battere la strada giusta e di arrivare ad un Infinito reale e non semplicemente pensato e fantastico.

353. Così scopriremo che è Die a dare i limiti e i confini alle cose, a restringerli e ad allargarli; il nostro spirito collabora proprio con lui in queste operazioni; ma deve farlo, a sua volta, nel rispetto dei limiti che Die stesso ha stabilito perchè il nostro operare sia sano, normale ed efficace (cf Sal 74,17; Am 1,13; Sal 39,5; Ob 38,10; Sal 104,9; At 17,26). Scopriremo che le cose sono finite perchè sono delimitate da

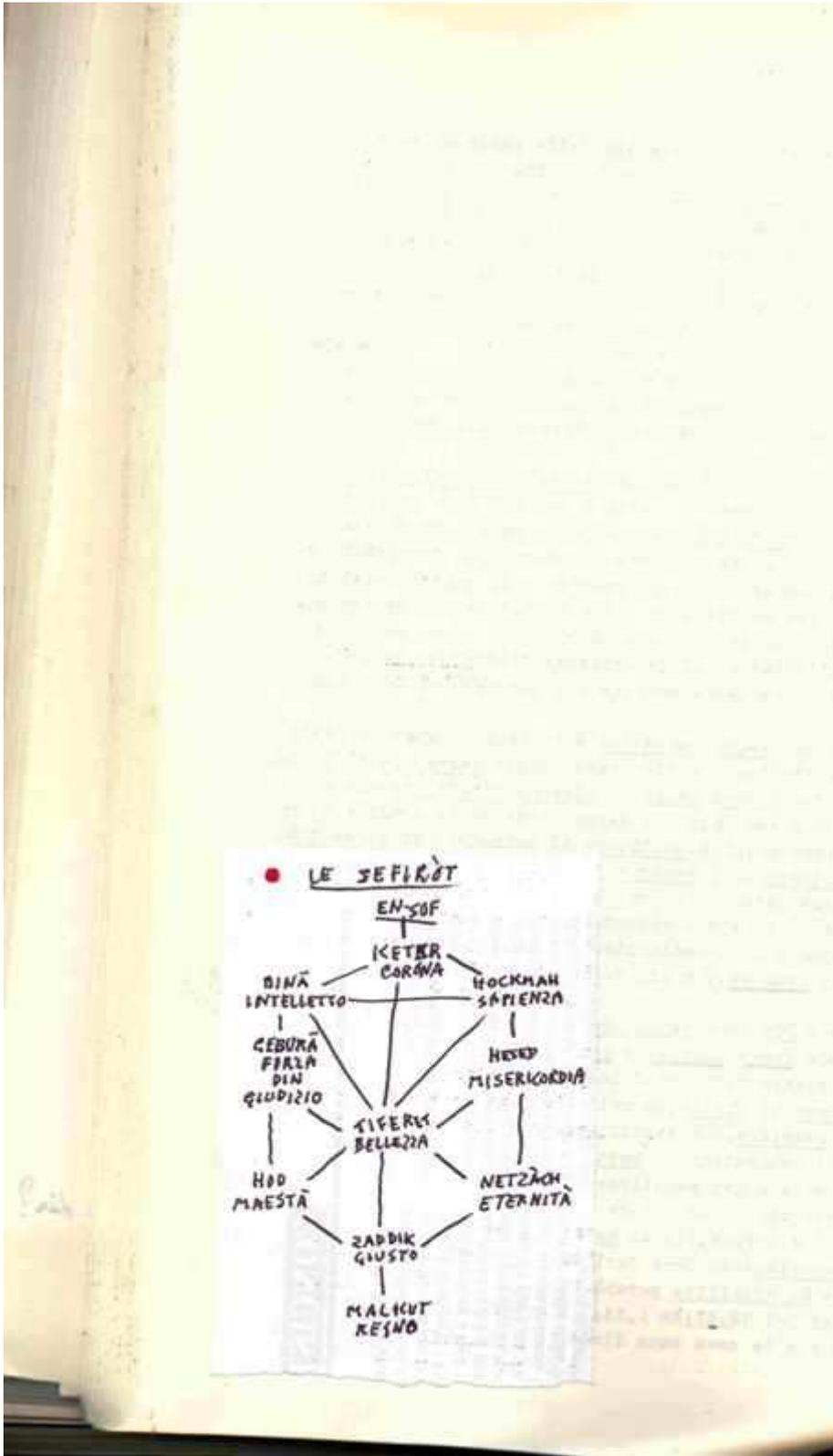
*limiti
essenziali*

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Mi hai fatto come un prodigio!



13 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

non finita, ma

un Dio che, essendo essere infinito, causa e delimita il loro essere; essendo essenza infinita, giustifica e delimita la loro essenza; essendo potenza infinita, causa e delimita il loro potere; essendo vita infinita, causa e pone termine alla loro vita; essendo sapienza infinita, mette in esse un ordine ben preciso e determinato, e causa la stessa sapienza finita degli enti spirituali; essendo amore infinito, causa e delimita la capacità e le forze stesse dell'amore che nasce dalle creature capaci di amare.

In ventum non potest esse finitū
necesse

354. L'infinito divino, dunque, non è, come pensava Hegel, la negazione del finito, ma anzi la sua causa e la sua origine. È vero, come nota anche S. Tommaso, che "infinito" vuol dire "non finito"; ma ciò vuol dire che l'infinito esclude il finito dalla propria essenza; ma non che lo esclude in una realtà altra da sé. Certamente la finitezza è per sé negazione del l'infinito, per cui un ente non può essere alle stesso tempo e per il medesimo aspetto finito ed infinito. Ma occorre tener presente, nell'ente finito, la distinzione tra la sua entità e la sua finitezza: il Dio infinito nega l'infinità dell'ente finito, ma non nega, anzi crea, come vedremo, l'entità e la dignità del finito. Dio infinito, cioè, non si afferma a spese del finito, ma al contrario garantendolo nel suo essere e nella sua dignità di creatura.

il finito non deve negare per di venire infinito

355. L'infinità divina si può intendere anche come grandezza (cf Dt 3,24; I Cr 29,11; Tb 13,4,8; Sal 145,3; Sir 2,18; 17,7-8.11; 18,3; Le 9,43; Ef 1,19) ed immensità. Occorre però fare attenzione all'insidia che può nascondersi in queste immagini, che hanno per sé un riferimento di tipo spaziale, mentre è evidente che l'essere divine non possiede un'estensione nelle spazie, come credeva Spinoza e come credono certe concezioni primitive e materialistiche della divinità, non assenti in certe correnti della Kabbala e della religione indiana. Grandezza ed immensità, nel caso di Dio, vanno intese in senso puramente spirituale, come ad esempio diciamo che Platone ed Aristotele sono stati "grandi" uomini: non intendiamo certamente pensare che essi fossero alti tre o quattro metri. In modo simile parla S. Paolo a proposito dell'"ampiezza, lunghezza, altezza e profondità" dell'amore divino (cf Ef 3,18-19). Qualcosa di simile va detto dell'attributo dell'eternità, molto caro alla Bibbia (cf Tb 13,1; II Mac 1,25; Sal 9,8; 102,13; Is 26,4; 40,28; Bar 4,8; Dn 4,31; 6,27; 12,7; 13,42): tale concetto suggerisce immediatamente alla nostra immaginazione l'idea di una durata temporale indefinita; ma è chiaro che dobbiamo saper trascendere, con un pensiero che pensa l'essere, questa immagine legata al divenire materiale, che è assolutamente assente nell'essenza divina.

altre

6. L'eternità - immutabile - vita - potenza

356. L'idea biblica dell'eternità (olām) non suggerisce solo l'immagine di una durata illimitata, ma, in quanto attributo divine, si collega anche naturalmente all'immagine di un qualcosa di estremamente solido e solido, fonte di certezza e sicurezza, donde l'appellativo di Dio come "roccia eterna" (Is 26,4); eternità quindi indica stabilità al di là del succedersi degli eventi e della caducità delle cose: è pertanto legata

immensità - stabilità

(*) È il segno che il finito proviene dal nulla -

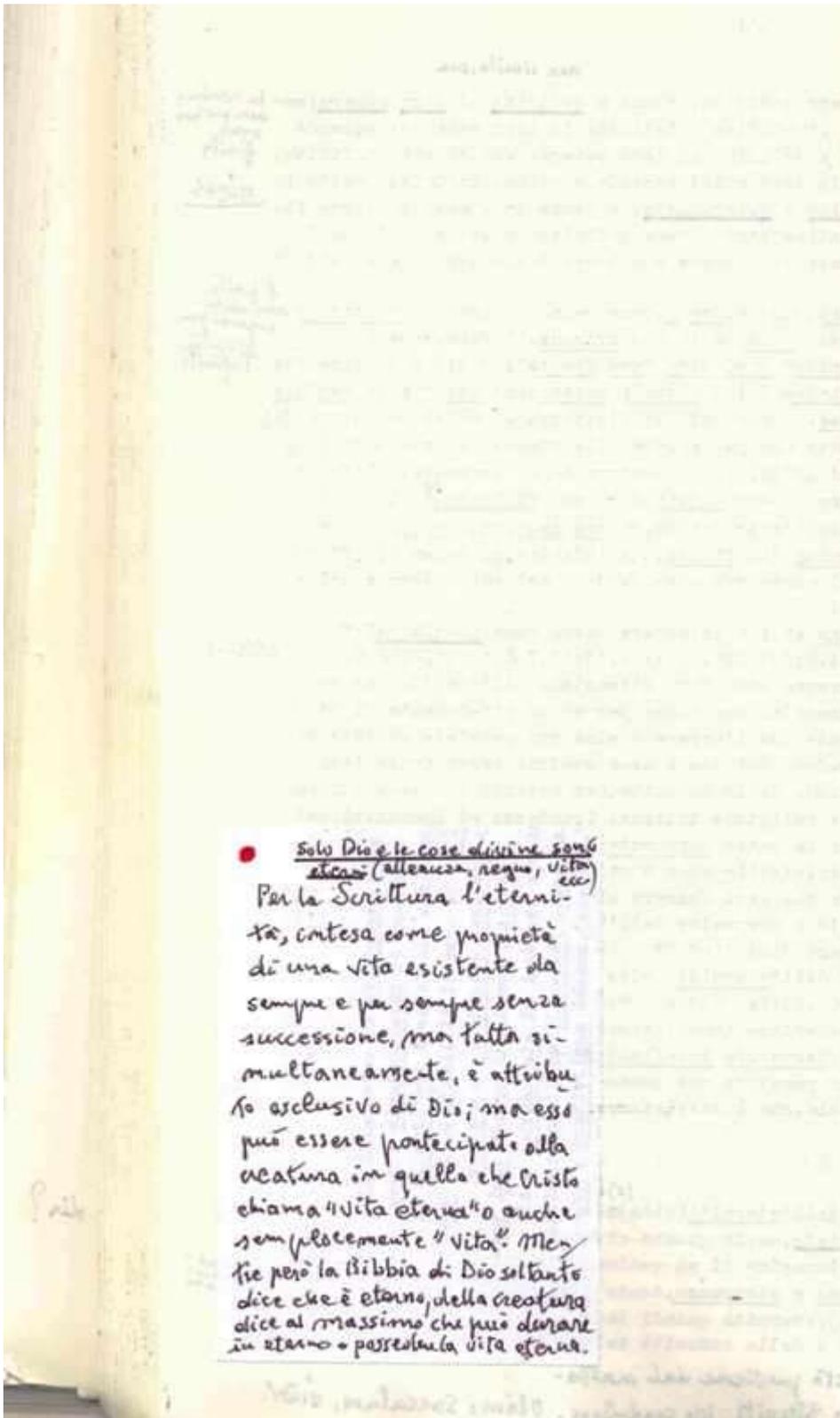
(:) Netzach: compimento, eternità, filo conduttore. Olām: Sacculum, סֵּוּף.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Mi hai fatto come un prodigio!

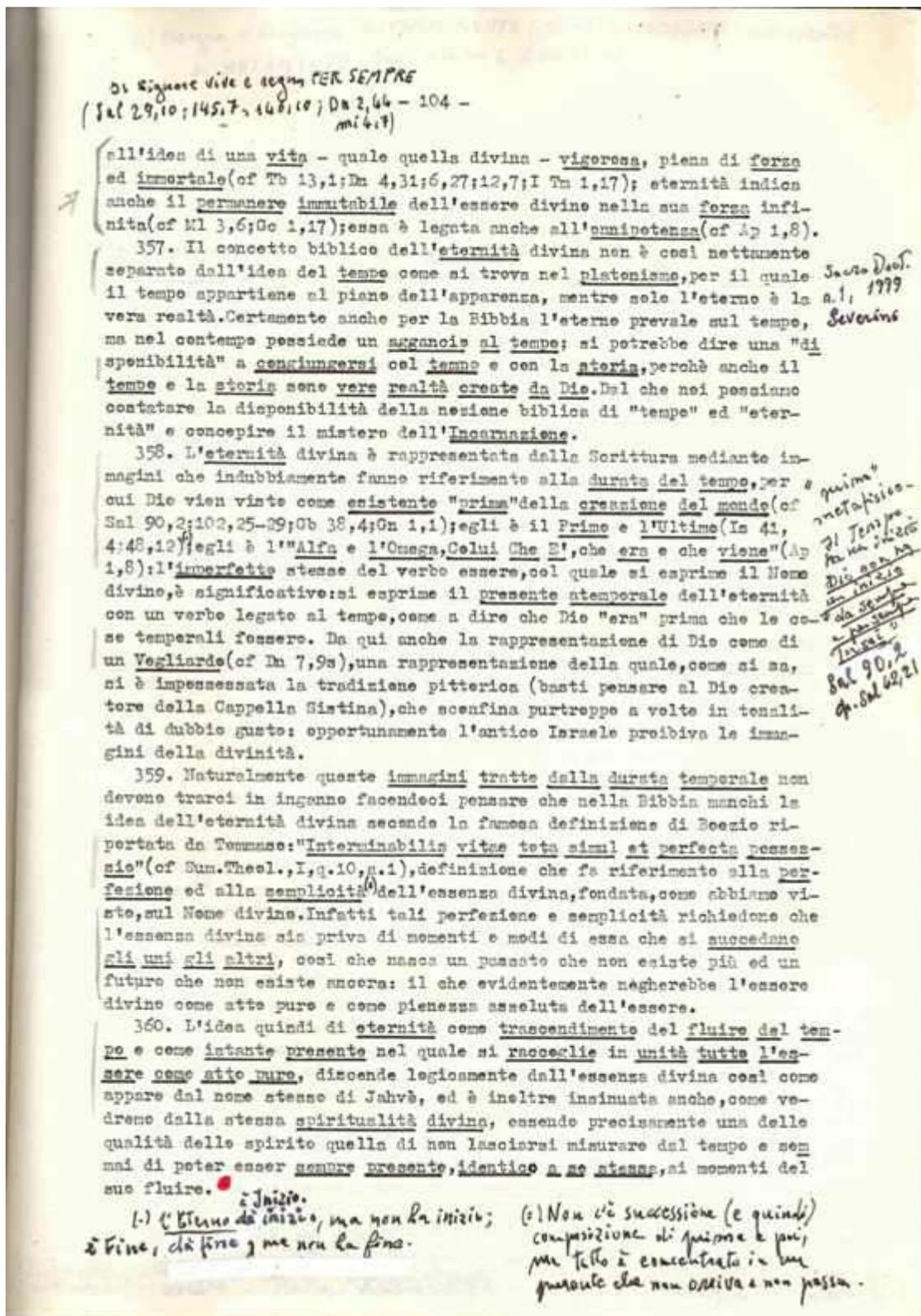


15 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI



I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

(:) Bisogna distinguere AUTOMOVIMENTO (Vita) AUTOMOZIONE (semovente) da MUTAMENTO. Quest'ultimo è IO DIVENIRE

7. L'immutabilità - clero

361. L'attributo dell'immutabilità è attestato più volte dalla Scrittura (cf Mt 3,6; Sal 102,27-28; Eb 1,11; Is 46,4; Oc 1,17). Come ho detto, esso va connesso con l'idea della stabilità di Dio (cf Sal 9,8; 93,1a), punto di appoggio per le sue creature, sorgente di sicurezza e di certezza, fondamento e garante di tutte ciò che è saldo e perdura (cf Sal 46,5-8; 96,10; 104,5; 135,1).

Dio è fedele, mantiene le promesse, ci si può fidare.

362. Questa immutabilità non va intesa tanto in senso cosmologico, così da far pensare all'immobilità ed alla rigidità delle pietre, anche se l'immagine della "roccia", come abbiamo visto, resta sempre un'immagine efficace, ma va intesa come robustezza e la permanenza propria della vita dello spirito. Abituati ormai come siamo a due secoli di storicismo e di evolucionismo, facciamo fatica ad associare l'idea dell'immutabile a quella della vita spirituale, che a noi pare essere solo movimento; è vero, invece, che la vita spirituale comporta un certo movimento, ma, come insegna S. Tommaso, sulla scorta delle grandi conquiste del pensiero platonico-aristotelico, in realtà la sentenza spirituale è per se stessa incommutabile (cf Sum. Theol., I, q. 9, a. 2). Ed anzi la vita divina comporta una assoluta immutabilità, che è stata definita sia dal Concilio Lateranense IV (1200) che dal Vaticano I (1870).

incommutabile

363. Questa immutabilità risulta dalla conclusione della prima prova dell'esistenza di Dio fornita dall'Aquinate, fondata sul moto degli enti finiti, come abbiamo visto a suo tempo. Le perplessità che a volte suscita queste attribute sono provocate dal fatto che si pensa che esse comporti una specie di inergia evidentemente incompatibile con la vita divina: si tratta di un grave equivoco, come ho già accennato in precedenza: immutabilità divina vuol dire che Dio non può essere mosso da nulla, ma è chiaro che egli muove tutte le cose. Dunque l'immutabilità divina non è affatto incompatibile con l'agire divino, ed anzi con l'"agilità" - vorrei dire col libro della Sapienza (7, 28) - di questo agire. Si tratta qui della divina sapienza, che coincide con Dio stesso, e giustamente l'autore sacro dice di essa che "rimanendo in se stessa", cioè è senza mutare, "tutto rinnova", cioè muove tutte (v. 27).

Motore immobile

(*)

Se non ci fosse l'immutabilità non esisterebbe il moto

364. S. Tommaso motiva l'attributo dell'immutabilità divina con tre ragioni: 1) se Dio mutasse, dovrebbe passare dalla potenza all'atto, e quindi dovrebbe trovarsi parzialmente in potenza: il che è impossibile, dato che abbiamo mostrato che egli è atto puro; 2) se Dio mutasse, dovrebbe esserci in lui, come in ogni mobile, un qualcosa che rimane (per esempio la sostanza) e un qualcosa che muta (per esempio il colore): dunque dovrebbe essere composto; ma Dio è semplice. Dunque è impossibile che Dio muti; 3) ciò che è messo raggiunge qualcosa che prima non possedeva; ma a Dio, in quanto perfezione assoluta, non manca nulla: dunque Dio è immutabile (Sum. Theol., I, q. 9, a. 1). Potremmo aggiungere un altro motivo: ciò che muta, cambia, almeno parzialmente, identità. Ma abbiamo visto come Dio è assolutamente uno, e quindi sempre identico a se stesso: dunque Dio non può mutare.

la materia (mutazioni sostanziali)

8.104 eterno immortale

(*) "Lui solo è mia cura e mia salvezza, mia roccia di difesa: non potevo vacillare" Sal 62,3. La "casa costruita sulla roccia". Pietra "Roccia", Roca.

- I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:
- Dio (essere)
 - Gli Angeli (forma o essenza - specie)
 - L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

••
Il dogma di Calcedonia esclude formalmente ed esplicitamente che l'Incarnazione comporti un divenire della natura divina [l'unico Cristo è da riconoscersi in due nature senza mutamento (ἀρτηρωσι)], sia che lo si intenda come "divenire nell'altro da sé", sia che lo si intenda come "autoalienazione" o negazione di sé. Il Concilio considera più devotamente coloro che la pensano così, ossia raccontatori di fatti de-

• I
Dio non può comunicare se stesso, ma soltanto render partecipe la creatura della sua vita mediante il dono della grazia. Non l'individuo o la singola sostanza o persona è comunicabile, ma solo la specie o il genere. Ora Dio è "singula spiritualis substantia" (Sonc. Vat. I). Se Dio si autocomunicasse all'uomo, cadremmo nel pan-teismo.

II
Ammesso e non concesso che Dio potesse autocomunicarsi (Egli può farlo solo intrinsecamente), in ogni modo Dio non può essere definito come dono di sé alla creatura, perché Egli, se avesse voluto, poteva anche non creare l'uomo. Oppure poteva anche crearlo senza donargli la sua grazia, ma condurlo a una felicità puramente naturale, quella garantita dalla sapienza filosofica o dalla mistica naturale.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

8. Critiche all'attributo dell'immutabilità

365. Vi sono oggi teologi cattolici che respingono la dottrina della immutabilità divina, che essi non considerano conforme all'insegnamento biblico, ed in particolare giudicano incompatibile col dogma dell'incarnazione. Vediamo le loro posizioni, alle quali farò seguire le mie osservazioni.

366. K. Rahner sostiene che Dio, "nonostante la sua immutabilità, veramente può diventare qualcosa. ... E tale possibilità non va pensata come segno della sua indigenza, bensì come sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente" (Cerchi fondamentali sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 269). E ancora: "Il Dio immutabile non ha in se stesse alcun destino", ma ce l'ha soltanto "nell'altra da sé in ragione dell'incarnazione. ... Questa morte di Dio nel suo essere e divenire nell'alterità del mondo deve poi manifestamente far parte della storia della nuova ed eterna alleanza" (in collabor. con W. Thomaing, Cristologia - Prospettiva sistematica ed esegetica, Ed. Mercuriana, Brescia 1974, pp. 80-81). Nell'incarnazione Dio "si aliena nella dimensione dell'altro da sé, del non divino"; Rahner parla così esplicitamente di "autoalienazione di Dio" (Dizionario di teologia, in collabor. con B.-H. Vergrünler, Ed. Herder-Mercuriana, Brescia 1968, p. 34). Con l'incarnazione, per Rahner, "il finito non è più l'opposto, bensì ciò che le stesse infinite è diventato" (Cerchi fondamentali sulla fede, p. 294); Dio "diviene nell'alterità del mondo" (p. 392). ●●

367. Marcelle Berdeni vede nella concezione di Dio come "motore immobile" un Dio che non concorda con quel Dio biblico "che è essenzialmente Amore, estasi, autocomunicazione di sé, diffusione gratuita, generosità assoluta" (Gesù di Nazaret - Signore e Cristo, Ed. Herder-MUL, Perugia 1986, vol. I, p. 154). Il Dio immutabile, per Berdeni, che qui segue il pensiero di A. Heschel, richiamerebbe l'idea di un Dio "rivoltato su se stesso in una forma di egotismo totalitario" (Vol. III, p. 513). L'idea di un Dio "unico, immutabile ed apatico, che assolutizza l'ideologia dell'identità come espressione massima di perfezione" (p. 514), renderebbe "inconciliabile il mistero di Dio e la sofferenza della croce" (p. 513).

368. Walter Kasper, dal canto suo, nel libro Gesù il Cristo (Queriniandini, Brescia 1981, p. 253), ritiene che un "Dio pensato entro l'orizzonte della soggettività" (com'è doveroso, secondo lui, oggi) "non può essere compreso come l'Esistente supremo, perfettissimo ed immutabile"; occorre, secondo lui, una "de-ontologizzazione del concetto di Dio" (ibid.); "l'identità di Dio, in altri termini, non dev'essere compresa come un'auto-identità rigida, astratta, irrelata. L'identità di Dio sta nel suo diventare-altro" (p. 258). Quanto alla "soggettività", essa consisterebbe nel "processo" (proprio dell'età moderna), "durante il quale l'uomo diventa cosciente della propria libertà come autonomia, e se la rende punto di partenza, misura e mezzo per un'intera concezione del reale" (p. 253).

369. C'è poi Bruno Forte, il quale ritiene che "il Dio cristiano non potrà mai essere interpretato come l'Altissimo immobile e immutabile. E' stata il pensiero greco che ha insinuato il sospetto di impurità di un

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

Mi hai fatto come un prodigio!

Nel linguaggio ascetico esiste bensì l' "abnegazione" o il "rinneamento di sé", ma, a parte il fatto che qui non si tratta di processi ontologici ma di atti morali, è sconveniente attribuire a Dio simili atti, che invece risultano possibili e virtuosi nell'uomo, che deve rinneare il proprio cattivo comportamento. Se per "autoalienar" s'intende "dono di sé", la cosa potrebbe andare, se non che purtroppo essa viene intesa nel senso hegeliano.

20

P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. – Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza – specie)
- L'uomo (materia o soggetto – individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Dio che divenga" (Genè di Nazaret, Steria di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline 1985, p.185); pertanto, "lungi dall'essere l'immobile, immutabile controparte della vicenda del mondo, il Dio trinitario è entrato nella storia, ha camminato col popolo, eletto dal mistero della Sua libertà, è divenuto carne, accettando l'oscure e mutevole condizionamento del divenire umano" (p.256). Per questo, secondo Forte, "fra Dio in sè e Dio rivelato 'in humilitate et ignominia crucis', fra Trinità trascendente e Trinità immanente nella storia della passione, c'è un rapporto di identità nella contraddizione"; "la croce è la rivelazione 'sub contrario' dell'essere trinitario di Dio" (p.273). → 383 (critica) -

9. Risposta alle critiche

370. Occorre innanzitutto osservare che l'immutabilità di Dio è verità di fede definita dal Concilio di Calcedonia, allorchè, nell'insegnare il modo col quale è avvenuta il fatto dell'incarnazione, dice che esso è avvenuto "senza mutazione (ἀτρέτες) da parte di Dio (Θεός). La Chiesa, poi, non ha mai smesso di insegnare questo dogma, come abbiamo visto in alcuni esempi tratti dal Concilio Lateranense IV del 1215 e dal Vaticano I del 1870. E tale insegnamento è ribadito dal recente Catechismo della Chiesa cattolica (nn.461-469). Non è consentito, quindi, al teologo cattolico, negare queste attribuite senza mettersi in contrasto con la dottrina della fede. Questa osservazione potrebbe per sè essere sufficiente per rifiutare in modo assoluto le dottrine sussepite. Ma vediamo anche di motivare il nostro rifiuto con ragioni teologiche.

371. Per quanto riguarda Rahner, dobbiamo dire che pensare che Dio sia al contempo mutabile ed immutabile è una pura e semplice assurdità, soprattutto se consideriamo che Jahvè è semplicissimo, per cui non si può pensare l'esistenza in lui di una parte mutabile e di una parte immutabile. In secondo luogo anche l'idea che Dio "possa divenire qualcosa di meno di quel che è" contrasta con la semplicità dell'essenza divina, la quale non è estensione, né quantità né composizione, tali per le quali si possa ipotizzare in Dio una diminuzione di essere. Ma tale diminuzione, anche ammessa e non concesso che fosse possibile, sarebbe in contrasto anche con l'infinita sua perfezione e con l'esser Dio atto puro. Per questo è assurda anche l'idea rahneriana di "perfezione" come possibilità di autonegazione e di autoimpoverimento, perchè invece perfezione indica ricchezza, pienezza, compimento e semmai aumento e non diminuzione. Inoltre la diminuzione implica nell'ente che diminuisce la possibilità di esser privata di qualcosa, implica cioè una potenzialità, che purissima non esiste assolutamente nell'Atto puro.

372. Anche il parlare di un "destino di Dio nell'altre da sè" non ha nessun senso: Dio, nella sua infinita perfezione e beatitudine, non è finalizzato a nulla al di fuori di sè, ma solo a se stesso: l'amore che applica per il creato, come vedremo, non gli serve a raggiungere un fine estrinseco, ma semplicemente a manifestare la sua infinita e liberissima generosità. Anche l'idea - di origine hegeliana - dell'"autoalienazione di Dio" che nega se stesso, muore, e "diviene nell'altre da sè"; l'idea di un Dio infinito che "diventa" finite, sono pure assurdità. Dio non può suicidarsi neanche se lo volesse. Se poi questa "autoalienazione" la ve-

21 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

lessimo intendere come "abnegazione" e "rinneamento di sé", occorre dire che anche questi atti, molto lodevoli nella creatura, sono impossibili nel creatore, a meno che non li intendiamo in senso meramente metaforico. Infatti l'abnegazione comporta la rinuncia a beni che sarebbero d'ostacolo e di intralcio ad un grande amore: ma questo può avvenire nella creatura fragile e peccatrice; non certo nel creatore, che nel donarsi a noi, non ha bisogno di operare alcuna rinuncia o "abnegazione".

373. Quanto al Bordini, egli si mostra vittima dell'equivoco, purtroppo diffuso, al quale ho accennato, per il quale non si comprende come il motore immobile possa essere attivo. Preoccupati, allora, di salvare l'attività divina, si nega il motore immobile, dimenticandosi che Tommaso giunge, con Aristotele, all'esistenza di un Motore immobile (Die), proprio per dare spiegazione ultima al fenomeno dell'azione, spiegazione che si trova appunto nell'ammettere l'esistenza di un principio di moto, nominalmente agente, ma che però sia mosso: in tal senso lo si chiama "immobile".

374. Anche il pensiero di Bordini secondo cui il Dio immutabile richiama merrebbe l'idea di un Dio "ripiegato su se stesso in una forma di socialismo totalitario", denota secondo me l'incapacità dell'autore di dissociare l'idea di un moto o di un'azione ad un motore e ad un agente che non sia mosso e non subisca l'azione di agenti superiori. Eppure è solo quando giungiamo a farci un'idea del genere che noi giungiamo all'idea del vero Dio, il Dio d'Israele, Colui Che È, che muove, per dirla con Dante, "il sole e le altre stelle"; quel Dio che non viene "consigliato" da nessuno, eppure a tutti dà consiglio; che non riceve forza e potenza da nessuno, eppure a tutti dà forza e potenza. È questo il vero Dio dell'amore e della generosità. Un Dio che non sia immobile è mosso da altro da lui; ma allora questo non è il vero Dio - per quanto egli ci ami -, ma è solo un idolo. È un idolo: ci può amare veramente come il Motore immobile?

375. L'immutabilità è certo connessa con l'unicità e l'identità di Dio: Bordini lo sa e per questo coinvolge nel suo rifiuto non solo l'immutabilità, ma anche l'unicità e l'identità di Dio, e non s'accorge che così facendo l'unica alternativa che resta è il politeismo. Vogliamo forse sospettare che l'illustre cristologo dell'Università Lateranense sia politeista? Non posso pensarlo: eppure queste sue imprudenti affermazioni non possono non logicamente aprire la suddetta alternativa. L'immutabilità, l'unità e l'identità divina non sarebbero conciliabili con la sofferenza della croce? E perché mai? Ciò sarebbe vero se il mistero dell'incarnazione comportasse, nell'essenza divina, un divenire ed un patire. Ma ciò è nettamente escluso dal dogma cristologico, soprattutto a partire da Calcedonia. L'unità-identità divina significa che Dio non può contraddire se stesso, (1) non può non essere ciò che è, né può essere e non essere nello stesso tempo ciò che è, perché egli è Jahvè, Colui Che È. Chi perde questo punto di partenza, questo fondamento, perde la vera nozione del Dio biblico, cioè perde la vera nozione di Dio. In Dio, come in Cristo, direbbe S. Paolo, non c'è il sì e il no, ma solo il sì. Ed è quel Dio che, in Cristo, ci ha prescritto che il nostro parlare sia sì al sì, no al no: il resto appartiene al maligno, che è lo spirito della contraddizione.

(1) In tal senso Dio non può essere "coincidentia oppositorum"
 Non può essere con lui ciò che per la nostra ragione
 è falso o impossibile. (2) Κενοῦ ἀκρίτου

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

376. Quanto a Kasper, egli ci invita a pensare Dio "entro l'orizzonte della soggettività", per la quale l'uomo avrebbe il diritto di considerare la propria libertà come "punto di partenza, misura e mezzo per un'intera concezione del reale", e quindi anche per formare la nozione di Dio. Se ben capisco qui la posizione di Kasper, egli intenderebbe dire che per stabilire la verità della realtà non si tratta di adeguare l'intelligenza a ciò che è; non si tratta di farci misurare della realtà fuori di me; al contrario, sono io che decido liberamente qual è la verità e qual è la realtà; insomma, come diceva Protagora, non è la realtà che deve misurare me, ma sono io che misuro la realtà con la mia libertà. Ma quali conseguenze vengono da una simile gnoseologia per quanto riguarda il fermarmi la nozione di Dio? Le conseguenze mi paiono logiche: Dio non è ciò che è, non è Colui Che È, non è una realtà, una sostanza con una sua propria identità indipendentemente dalla mia libertà; ma sono io, con la mia libertà, che decido chi Dio sia, ed in base a questa "libertà", io nego che Dio sia l'"Esistente supremo, perfettissimo ed immutabile", decido che questo è il Dio biblico e che quindi su questo punto la Chiesa si sbaglia.

377. Anche Kasper si mostra vittima del medesimo equivoco nel quale cade Bordonì circa l'identità di Dio, che egli concepisce alla maniera hegeliana, come "diventar altro". Diversamente, secondo Kasper, avremmo un'identità fessuola, "rigida, astratta, irrelata". Invece la vera concezione dell'identità divina non comporta affatto un "diventar altro", e si sposa benissimo con l'immutabilità, senza per questo doversi denominare con quei tre aggettivi spregiativi usati da Kasper. Il divenir altro non comporta per sé un'identità, ma il passaggio da un'identità ad un'altra. Il divenire è sì negazione dell'identità, ma non nel senso della contraddizione, come pensava Hegel, bensì del passaggio da un'identità in potenza ad un'identità in atto. Ora, in Dio, come abbiamo visto, non c'è passaggio dalla potenza all'atto, per cui non possiamo concepire la sua identità alla maniera di Kasper e di Hegel.

378. Immutabilità non vuol dire rigidità. Al contrario, come abbiamo visto, si deve porre l'immutabilità divina propria come fondamento dell'infinito dinamismo divino: Dio è amore perché è immutabile; per questo Dio è fedele e non è volubile; il suo amore è saldo come la roccia e "forte come la morte". Non si può pretendere fedeltà da un Dio che muta. Per questo S. Teresa, che se n'intendeva, diceva: "Dios noj se muda".

379. L'immutabilità divina non comporta un'identità "astratta", ma concretissima e dinamicissima, come ho detto. Astratto è per necessità del nostro umano intendere il concetto dell'immutabilità divina. Ma è astratto non perché non fa presa sul reale, ma perché noi non possiamo sapere, in questa vita, il modo divino di questa immutabilità e dell'identità che lo è commessa.

380. L'immutabilità divina comporta un'identità "irrelata"? sempre il solito equivoco, per il quale non si comprende come è proprio perché è immutabile che Dio si pone in rapporto col creato: è l'immutabilità del suo infinito amore, che è, come dice Giovanni, lo stesso essere divino.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

381. E' per la mentalità greca, sostiene Forte, che il divenire è qualcosa di impuro; per questo essa concepirebbe Dio come immutabile, per lasciarlo nella sua purezza. E' vero che per Platone il divenire è un qual cosa di impuro, da cui occorre liberarsi per poter contemplare la suprema Bellezza del Bene. Per un Aristotele, però, le cose sono già diverse: l'ente fisico, mobile e sensibile, non è affatto "impuro", tanto è vero che è oggetto di una scienza - la fisica - il cui orientamento speculativo porta addirittura alla scoperta di Dio, certamente immutabile, ma proprio per dar l'ultima ragione alla realtà ed alla verità del movimento. Per questo occorre esser cauti quando si fanno delle generalizzazioni sul "pensiero greco".

382. Ma a parte ciò, è vero che per la Scrittura il divenire come tale è come buono e non ha nulla di impuro, come spiegherà soprattutto Paolo nel Nuovo Testamento: in realtà tutto quello che Dio ha creato è buono: cibi ed animali sono "puri", se assunti ed utilizzati con rendimento di grazie, ossia con discrezione e per la gloria di Dio. Ma ciò non significa ancora che per la Scrittura Dio sia un Dio che diviene e che muta. Certamente la purezza, come abbiamo visto, vien predicata di Dio in modo speciale; ma abbiamo visto anche come questa "purezza", legata alla santità, dipende dalla perfezione divina, la quale a sua volta è legata all'immutabilità, connessa a sua volta con la semplicità e l'esser atto pure di Dio, di Jahvè, Colui Che E'. Se dunque la purezza divina, per la Bibbia, non è direttamente connessa con l'immutabilità, lo è però indirettamente, in quanto Dio è Colui Che E'; e sta appunto alla deduzione logica della teologia dogmatica stabilire i nessi necessari fra gli attributi divini criticamente esaminati.

383. Anche Forte crede di salvare, come si suol dire, "capra e cavoli", rifugiandosi nella dialettica hegeliana, che sta sulla linea dei paradossi di Lutero. Forte, quindi, sembra ammettere l'immutabilità divina del "Dio in sé" e della "Trinità trascendente"; ma poi, come Rahner, non sa rinunciare alla "stericità" e al "divenire" di Dio nell'incarnazione: da qui la sua infelice espressione dell'"identità nella contraddizione" e la ripresa dell'espressione luterana "sub contrario", per significare che nel mistero dell'incarnazione Dio appare nella deiezione senza perdere la sua essenza. In ciò, per la verità, non c'è vera contraddizione che possa offendere le legittime esigenze della ragione, perchè la fede non contrasta con tali legittime esigenze: nel mistero dell'incarnazione ed in particolare della croce abbiamo una compresenza del patimento con la gloria, perchè dobbiamo distinguere la natura divina gloriosa, che non si nega nè diminuisce, dalla natura umana sofferente. La contraddizione e l'assurdo nascerebbe, come pare voglia Forte, da un Dio che gioisce e soffre nelle stesse tempo. Ma questa non è la verità cattolica, è la dialettica hegeliana.

10. L'impossibilità divina (·) (immutabile, perfetto) eterno, forte, 23.I.03

384. All'immutabilità divina è legato l'attributo dell'impassibilità, cioè il fatto che la natura divina, in forza della sua perfezione e dell'infinita robustezza del suo essere - Dio è per la Scrittura "El-

(·) invulnerabile

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

1) Montagna (pianura)

Shaddy⁶¹, è del tutto autosufficiente, ha il possesso di ogni bene senza alcuna mancanza o senz'alcun bisogno insoddisfatto, per cui è beatissimo, e pertanto non può assolutamente soffrire.

385. E' un po' curioso come S. Tommaso non metta queste attribute fra quelli che elenca nella Somma Teologica, ma ne parli solo in obliquo. Probabilmente, dopo le tante censure dei patripassiani e dei teopaschiti avvenute in precedenza, ai tempi di Tommaso nessuno pensava di mettere in discussione un tale attributo, e Tommaso, che non aveva tempo da perdere, mentre, da buon teologo si sforzava di scoprire nuove verità e da pastore di anime era piuttosto preoccupato di metterle in guardia dagli errori, non ha pensato di fermarsi a parlare di ovvietà e di cose risapute. Ma oggi la situazione è molto cambiata. Oggi molti teologi, dimenticando millecinquecento anni di progresso teologico e dogmatico e retrocedendo alle problematiche prenicene e precalcidoniense, si vergogno di rappresentare quegli antichi errori negari credendo di essere del piano di ricerca teologica. Ma così va il mondo: ci sono i corsi e i ricordi e non sempre purtroppo si sa imparare dalla storia, anche se si è teologi storicisti. Detta allora questa situazione, occorre che prendiamo seriamente in considerazione la questione.

386. Per chi volesse approfondire la questione, mi permette di rimandare ad un mio recente articolo: "Il mistero dell'impassibilità divina", apparso in Divinitas, delle scorse aprile (1995), nonché allo studio del Padre Enrico Soffeli, "Mistero della sofferenza di Dio"? Il pensiero di S. Tommaso, in Studi teologici, collana edita dalla Libreria Editrice Vaticana. Il fascicolo è stato pubblicato nel 1988. Il tema è oggi trattato da molti, ma a mio avviso sono rari i perenni assennati, a causa di una notevole ripresa delle antiche dottrine teopaschite.

387. Gli interventi della Chiesa in merito cominciano già coi primi secoli a causa dell'influsso della mitologia pagana greco-romana, nella quale il corpulento antropomorfismo delle varie divinità non ha difficoltà ad immaginarle come soggette a passioni umane, sofferenza compresa. Non si comprendeva che l'antropomorfismo biblico non ha nulla a che vedere col politeismo pagano, per il fatto che il Dio d'Israele è puro spirito, misterioso ed invisibile, quindi non rappresentabile con forme umane, e se queste forme venivano usate nel linguaggio della Scrittura, esse si dovevano intendere in senso metaforico, non in senso proprio. Da qui lo sforzo tradizionale della teologia cattolica tesa ad interpretare queste immagini, in modo che esse non venissero prese alla lettera, col rischio di farsi un'idea falsa e grossolana della divinità. La vera "deistizzazione" non è quella di Bultmann, che ha respinto anche valori essenziali, ma quella tradizionalmente operata, nel corso dei secoli, dalla teologia scolastica e scientifica della Chiesa cattolica.

388. Questi interventi (che ripeto nel mio articolo) coprono l'arco di quasi tutta la storia del cristianesimo e cessano nel settecento. Ma ecco che appena cessati, rispuntano i vecchi errori, prima in campo protestante ed oggi in campo cattolico, un po' come avviene in un campo, che appena si smette di coltivarle, rispuntano le erbacce. Ed è curioso

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

notare come ancora nel venerando e monumentale Dictionnaire de théologie catholique o nell'Enciclopedia Cattolica manchi del tutto la voce "impassibilità divina". Lo stesso dicasi per i recenti manuali di teologia per le scuole. Molte probabilmente si vedeva allineare con tale chiarezza queste date della fede, che non si riteneva ne volesse la spesa neppure a fermarsi sopra. Tuttavia capita, nella storia del pensiero, che certe assurdità possano esser presentate e apparire in modo così fascinoso, da sembrare addirittura verità rivelate. La ragione protesta? "State tranquilli - ci rassicurano i teologi luterani - è segno che non proprio verità di fede! Lasciate perdere Aristotele ed ascoltate la Sacra Scrittura!". Già - potremmo rispondere noi cattolici - ma siete proprio sicuri che la vostra sia l'interpretazione giusta? O non avrà forse ragione l'innozenziano millenario del Ministero della Chiesa? Questo è il punto. Oltre al fatto, s'intende, che l'impassibilità divina è un attributo rigorosamente dimostrabile, come del resto - in linea di principio - tutti gli attributi della natura divina, la cui esistenza vien dimostrata dalla ragione speculativa.

389. Parlare di "impassibilità" divina indubbiamente oggi non è facile, considerando il fatto che il termine, nel linguaggio corrente, tende ad assumere un significato negativo, per cui ci si può sentire in imbarazzo ad attribuirlo a Dio. Infatti, l'impassibilità essa' come è comunemente intesa, fa pensare ad una certa freddezza, ad una certa insensibilità o duressa di cuore, opposte alle compassione, alla comprensione ed alla misericordia, che sono virtù giustamente oggi molto apprezzate. Ovviamente nulla di più lontano da Dio di un'impassibilità così intesa. Essa invece, per applicarla a Dio, dovremmo e dobbiamo intenderla nel senso più proprio, etimologico di "non-passibilità", ossia come "non-potenzialità": l'impassibilità d'andar soggetta alla sofferenza, non per mancanza di sensibilità, ma per una specialissima perfezione vitale, che è propria ed esclusiva di Dio.

11. Le ragioni dell'impassibilità divina

390. Chiediamoci innanzitutto che cosa è e cosa comporta la sofferenza. La sofferenza, in generale, è la condizione di un soggetto cosciente (ci limitiamo a questo genere di enti concedendo come evidente che Dio è un essere vivente), per la quale questo soggetto percepisce d'incoscienza venute a trovare, a causa dell'insulto proveniente da un agente nemico, in una condizione contraria al suo benessere ed alla sua perfezione. La sofferenza è lo stato psichico conseguente agli effetti del detto insulto sulle condizioni di vita del soggetto.

391. Vi sono tre generi di sofferenza: quella fisica, quella psichica e quella spirituale. La sofferenza fisica e quella psichica possono colpire sia gli animali che l'uomo. Quella spirituale è esclusiva dell'uomo. L'unica forma di sofferenza che possiamo ipotizzare nel caso della natura divina, è evidentemente quella spirituale, giacché Dio - come vedremo meglio - è puro spirito. Chiediamoci allora cosa sia e come sia possibile la sofferenza spirituale, per vedere se essa può essere attribuita a Dio.

impas-
sibilità
indip. III-
sist. II-
impas-
sibilità
sist. I-
sist. II-
sist. III-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

392. La sofferenza in generale comporta, nel sofferente, la perdita di una certa perfezione o qualità positiva. Con la sofferenza viene introdotto nel soggetto un certo disordine, un certo squilibrio, un contrasto interno tra elementi e forze prima in armonia. Essa, come la sofferenza fisica, può comportare anche la distruzione e degenerazione di qualche membro, organo o parte del soggetto. In ogni caso la sofferenza, per questa sua fenomenologia, suppone un soggetto composto di vari elementi e fattori in armonia fra loro, e la rottura di questo equilibrio e causa della sofferenza, e se vogliamo, a causa dell'insulto o dell'offesa che genera la sofferenza, come conoscenza (nei soggetti conoscenti) del male che avviene nel soggetto.

perdita di un qualcosa di necessario all'integrità del soggetto

suppone un soggetto passibile e composto.

recettivo passivo

393. Ciò allora vuol dire che la sofferenza comporta un soggetto nel quale almeno una sua dimensione essenziale è atto a ricevere l'insulto che provoca la sofferenza: deve trattarsi quindi di un soggetto che possiede in se stesso una specie di passività o recettività e se vogliamo, una specie di fragilità, che lo porta a risentire l'effetto dannoso dell'agente nemico: deve avere in se stessa qualcosa per cui l'insulto possa esercitare il suo effetto malefico e distruttore. Ma quel che è quella dimensione dell'ente per la quale tutto ciò può avvenire? Non è altro che la potenzialità: la potenzialità della materia nei composti di materia e forma; ed una forma di potenzialità spirituale nel mondo delle anime. La prima forma di potenzialità spiega (negli animali solo in parte) la sofferenza psichica. La potenzialità spirituale spiega la sofferenza spirituale, propria dell'uomo e anche dell'angelo.

(o) passibilità la passibilità di ricevere qualche bene necessario

394. Ciò allora significa, in conclusione, che perché un soggetto possa soffrire, dev'essere composto di potenza ed atto. Certo, occorrono poi altre condizioni, soprattutto se la sofferenza la riserviamo ai soggetti conoscenti. Ma indubbiamente la prima condizione è assolutamente necessaria. Ma, come abbiamo dimostrato, Dio è atto puro, privo di qualunque potenza. E questo dunque - la mancanza di potenza - è la ragione ultima, metafisica, per la quale Dio non può soffrire.

395. Altra possibile considerazione: la sofferenza, da come l'abbiamo descritta, comporta, in se stessa e con evidenza, il sorgere di un'impurificazione (un disordine e una menomazione) nel soggetto sofferente. Ma Dio, come abbiamo visto, è perfezione assoluta. Per questo egli non può soffrire.

396. Inoltre, come abbiamo visto, la sofferenza comporta una certa fragilità nel soggetto, una certa suscettibilità a ricevere l'influsso dannoso dell'agente e del fattore nemico. Ma Dio, come vedremo meglio, è infinita forma e potenza, è El-Shadday, è vita immortale e indefettibile - il Dio dei vivi, come dice Gesù, e non dei morti. Viceversa la sofferenza corrompe, diminuisce la vitalità del soggetto, può essere ed è un'introduzione alla stessa distruzione totale e morte del soggetto. Indubbiamente il soggetto spirituale creato non può perdere il suo essere; tuttavia la sofferenza lo avvilisce, lo deprime, lo "abbatte", lo prostra. Ma la vita spirituale divina non conosce questa suscettibilità alla sofferenza, non comporta questa fragilità. E dunque Dio non può soffrire.

(1) la sofferenza spirituale può essere data da vari fattori: la dimenticanza di una conoscenza utile, l'incapacità di risolvere un grave problema, il ricevere un torto dagli altri, la perdita di una persona cara, la compassione per la sofferenza altrui, la coscienza di aver peccato, la mancata riuscita di un'impresa, ecc.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

397. E' vero che la Scrittura non parla mai di "impossibilità" divina; questo attributo si ricava facilmente da altri, esplicitamente insegnati dal testo sacro. A parte la nota fondamentale dell'essere divino - l'Insum Esse -, dal quale pure si può dedurre l'attributo della impossibilità, tale attributo appare strettamente e logicamente connesso con quelli biblici della potenza, della forza, della vita immortale, della beatitudine. E' evidente che la sofferenza contraddice a tutti questi attributi, e si farebbe spazio nella misura in cui, per assurdo, essa si dovessero ritirarsi. Ma in tal caso Dio non sarebbe più Dio.

398. Occorre inoltre osservare che se Dio soffre, non vi sarebbe alcun rimedio alla sofferenza, e sarebbe il trionfo totale del male e della morte. Se Dio soffre non vi sarebbe salvezza per nessuno, e sarebbero impossibili ed inefficaci tutte forse tese a sconfiggere il male e la sofferenza. Se Cristo si salva con la sofferenza, ciò è possibile in quanto la sofferenza è fatta propria da un Dio che non può soffrire, e che è tanto forte e potente, tanto meno delle sofferenze, che sa usarla per uscire da essa il suo contrario, cioè una vita immortale ed una felicità eterna per tutti coloro che si uniscono con fede alla croce di Cristo.

chi salva
alla Dio?

12. I nemici dell'impossibilità divina

399. Jürgen Moltmann conosce bene le strette nasse che lega debolezza e sofferenza. Per sostenere, allora, la "sofferenza" di Dio, si fa paladino della "debolezza" di Dio negandone l'onnipotenza: "Un Dio che fosse soltanto onnipotente" (e che non fosse quindi ogni tanto debole) "sarebbe un essere in sé imperfetto, perché non potrebbe sperimentare l'impotenza e la debolezza. ... Ma che tipo d'essere sarebbe un Dio solo "onnipotente"? Un essere senza esperienza, senza destino, un essere che non è stato da nessuno" (Il Dio profetico, Ed. Queriniana, Brescia 1990, p. 159). + 403

400. Quanto ad Eberhard Jüngel, egli sa bene che ammettere la sofferenza in Dio che non se stesso, che "si dà alla morte per dar spazio a noi", vuol dire negare la negatività di Dio; allora non esita a negare anche questa negatività: "L'essere di Dio non va più concepito come "omne simplex esse". L'essere eterno di Dio è più differenziato ed anche più temporale di quanto noi siamo in grado di pensare" (cit. da E. Käsemann, Incarnazione di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1972, p. 677). → 410

401. Per il teologo protestante giapponese Kasoh Kitamura la Bibbia insegna che in Dio l'"amore-dolore" supera il semplice amore legato alla beatitudine: "Il dolore di Dio - dice (cit. da Käsemann, op. cit., p. 661) - deve ... essere un fatto diverso da quello dell'amore di Dio. Si tratta infatti dell'amore rivolto a coloro che si levano contro l'amore di Dio. Esso supera, per così dire, in sé l'amore immediato di Dio come momento negativo di meditazione. Pertanto il dolore di Dio è più sublime dell'amore di Dio". → 411

402. Per Kasper "riconoscere a Dio un divenire, un movimento, un soffrire significa riconoscerlo come pienezza d'essere, come pura attualità, come sovrabbondanza di vita e d'amore. Dio può, per così dire, anche per

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

mettersi l'impotenza dell'amore, cioè entrare nella sofferenza e nella morte senza soccombere. Il solo ora! egli può redimere, con la sua morte, la nostra morte" (op.cit., p.265). → 412

403. Secondo Bruno Forte si deve distinguere una "sofferenza passiva" da una "sofferenza attiva": Dio soffre in senso attivo: "La croce è storia dell'amore trinitario di Dio per il mondo: un amore che non subisce la sofferenza ma la sceglie. Contro la mentalità greco-scoldentale, che non sa concepire altre che una sofferenza passiva, subita e dunque imperfetta, e perciò postula l'impassibilità di Dio, il Dio cristiano rivela un desiderio attivo, liberamente scelto, perfetto della perfezione dell'amore. ... Il Dio cristiano non è fuori della sofferenza del mondo, spettatore impassibile di essa dall'alto della sua immutabile perfezione: egli la assume e la vive nel modo più intenso, come sofferenza attiva, come dono e offerta da cui sgorga la vita nuova del mondo" (op.cit., p.29-30).

404. Secondo Forte la "potestività" è una caratteristica del Dio cristiano. E aggiunge: "Interpretare le forme in cui essa si esprime" (amore, odio, gioia e sofferenza, fermezza e pentimento, ira, gelosia, dispetto, temeranza, ecc.) "come puri 'antropomorfismi', purci fossero semplici proiezioni dell'uomo su Dio, significa non aver capito il Dio d'Israele. Attraverso questi caratteri egli si rivela come il Dio vivente, in cui storia s'intreccia con quella dell'uomo e la sovrasta e la fa nuova". Pertanto la trascendenza divina, per Forte, "non significa fredda immutabilità e arida impassibilità dell'essere divino. E' invece la totale libertà e gratuità dell'amore di Gesù per Israele, la sua assoluta fedeltà a se stesso e alle sue promesse, per cui Egli può condividere la storia del suo popolo e corrispondere ad essa, stando se stesso, senza rinnegare le sue parole" (op.cit., p.71). → 413

405. Per Marcello Bonifazi "la rivelazione del mistero che Gesù ci offre, ci mostra la novità di quel volto divino che trascende l'immagine del "Dio ontico" dei greci e del deismo moderno: questo appare prigioniero di una concezione di Dio come 'motore immobile', di un'idea di Dio assoluto, secondo la logica dell'identità intesa come eliminazione di ogni differenza, per cui la perfezione è pensata come chiusura in sé dell'Assoluto" (op.cit., vol.I, p.154). Secondo Bonifazi "la corrispondenza stabilita tra spiriti e perfezione dello spirito ha reso sempre lontano e inconciliabile il mistero di Dio e la sofferenza della croce" (op.cit., vol.III, p.513). → 417

406. Per Jean Galot l'attributo dell'immutabilità (che esclude la sofferenza) dovrebbe essere inteso in modo da non escludere del tutto la mutabilità (e quindi la sofferenza). Si tratterebbe, secondo lui, di non accontentarsi al testo biblico con un'idea di immutabilità precedentemente formulata su base semplicemente razionale, ma di scegliere la nozione biblica di immutabilità, anche se questo può essere in contrasto con una nozione semplicemente filosofica: "Non si può determinare apriori - egli dice (Chi sei tu, o Cristo? Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1984, p.251) - un concetto dell'immutabilità di Dio, che poi si applicherebbe

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

alla dottrina del mistero dell'Incarnazione e che manterrebbe questo mistero entro certi limiti. L'incarnazione stessa, con l'impegno divino che implica, ci insegna quale genere di immutabilità bisogna riconoscere a Dio".

407. Così per Galot in Dio c'è un'immobilità che non esclude la mutabilità: "Per chiedere come questi due aspetti - egli dice (op. cit., p. 254) - , che a prima vista sembrano incompatibili, si conciliano, bisogna ricordare che l'essere immutabile di Dio non può concepirsi come chiuso in se stesso, incapace di qualunque azione verso l'esterno. L'immobilità significa mantenimento e perseveranza nella perfezione, ma non immobilità. La Bibbia ci presenta Dio come il vivente per eccellenza. L'essere divino si rivela pieno di vitalità, di una vitalità abbondante che si esplica nella creazione e nei rapporti con gli uomini. La speculazione filosofica è arrivata a questo concetto di Dio identificando l'essere divino con l'atto puro. L'atto puro è in sé perfetto, ma non potrebbe essere considerato come impotente ad agire alle esterne. Al contrario, l'interiore vitalità di Dio comporta in più una capacità di vitalità in direzione delle creature. E' in questo senso che l'immobilità è capace di mutabilità". → 419

408. Anche Maritain omette la possibilità in Dio della sofferenza. Egli affronta la questione partendo dalla nozione tradizionale del peccato come "offesa" a Dio, per cui il peccato "farebbe soffrire Dio". Egli conosce bene, da buon teista, le tesi dell'impassibilità divina, e allora procede molto cauto, ma mentre da una parte cede ad una specie di apofatismo agnostico, dall'altra non riesce ad evitare (come potrebbe?) la contraddizione. Secondo lui, infatti, alla nostra nozione della sofferenza corrisponderebbe in Dio una "perfezione misteriosa ed innominata", per la quale non abbiamo un concetto neppure analogico, una perfezione nascosta nel mistero della trascendenza divina, che "fa parte integrante della bontà divina", un'"accettazione vittoriosa della sofferenza" (un po' sulla linea di Forte), un'idea "necessariamente sconcertante, apparentemente inconciliabile per noi", eppure richiesta "per spingere la logica fino in fondo". Solo alla fine di un lunghissimo e pesante periodo nel quale egli enuncia tutte ciò, Maritain parla di "metafora vivente e santa". Ma intento questa innominabile sofferenza sembra per lui esistere veramente in Dio. (cf. *Approches sans entraves*, Ed. Città Nuova, Roma 1978, vol. II, pp. 81-82.) → 423

13. Risposta alle obiezioni

409. Secondo Moltmann Dio sarebbe più perfetto se oltre ad essere onnipotente, includesse in sé anche la debolezza, e così, oltre a tutto, sarebbe anche più grande. Io mi domando: da chi? Ferme da chi non s'accorge dell'assurdità sostenuta da Moltmann: la debolezza non si può aggiungere all'onnipotenza come perfezione a perfezione, giacché la debolezza, come abbiamo visto quando ho esposto la natura della sofferenza, è imperfezione, che, come tale, nega l'onnipotenza divina, per cui non si può aggiungere ad essa come se poi l'onnipotenza divina comportasse la possibilità di un'ulteriore perfezione: il che invece non è, perché, come ve

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

dremo a suo luogo, l'onnipotenza non è che un aspetto dell'infinita perfezione divina, per cui, come non si può aggiungere alcuna perfezione alla perfezione divina, così non si può aggiungere alcuna perfezione alla onnipotenza divina, la quale, peraltro, è sommamente amabile, in quanto è onnipotenza nel bene e nell'amore. → 400

410. Per quanto riguarda Jacobi, bisogna dire che un'essenza divina "differenziata", sarebbe un'essenza composta: il che, come abbiamo visto, è incompatibile con la perfezione di Colui Che D'. Se di differenze si può parlare in Dio, come si vedrà nel trattato della S. Trinità, queste differenze si trovano nel mistero trinitario e non già nelle nature divine, come recita la sentenza del Concilio di Firenze: in Dio "omnis sunt unus, ubi non obviat relationis oppositio" (DL330): in Dio tutto è una cosa sola, solve quanto è richiesta dall'opposizione relativa" (cioè quella che fonda la distinzione delle persone, che sono relazioni sussistenti). L'unità divina, quindi, benchè riunisca in sé tutte le infinite perfezioni divine, è un'unità assolutamente semplice, indifferenziata ed indivisibile, come abbiamo già avuto modo di vedere. → 401

411. Quanto a Kierkegaard, egli sembra voler proporre una vera e propria divinizzazione o assolutizzazione della sofferenza, dimenticando che, se è vero che nel cristianesimo la sofferenza in Cristo ha una funzione salvifica ed esprime certamente un amore elevato e soprannaturale, tuttavia lo scopo del cristianesimo è pur sempre quello di eliminare la sofferenza. Diversamente, se l'amore sofferente fosse superiore a quello felice, dovremmo trovare la sofferenza anche in paradiso. L'amore, di per sé (e quindi anche ed a maggior ragione l'amore divino) non dice affatto sofferenza, ma gioia e piacere; se essa acquista un carattere di nobiltà unito alla sofferenza non è perchè questa di per sé lo rende più perfetto, ma perchè si tratta eventualmente della sofferenza della quale il Dio della gioia e della vita, per la sua infinita potenza, si trova la felicità vendendola in Cristo espiazione del peccato. → 402

412. Per quanto riguarda Kasper, dobbiamo dire che non è la "morte di Dio", ma la morte di Cristo uomo che ci redime dalla morte. E questo è possibile proprio perchè Gesù è il Figlio di Dio, che con la sua potenza immortale ha la forza di vincere la morte. Ma se è Dio stesso a morire, chi potrà più risuscitarlo? Qual Dio più potente bisognerà invocare? Si può poi parlare di "morte" di Dio secondo il retto della "assoluta identità"? Per attribuire la morte alla stessa natura divina è cosa assurda ed empia. → 403

413. La distinzione di Porte, poi, fra "sofferenza passiva" e "sofferenza attiva" non ha nessun valore. È chiaro che il Figlio di Dio soffrì volontariamente e non per forza la realtà della sofferenza. Ma il problema non è quello se Cristo soffrì volontariamente e per forza. Il problema è se la sofferenza può essere un attributo divino. E Porte, con la sua distinzione, non risolve il problema, ma si limita semplicemente a sostenere la sua tesi senza dimostrarla. È chiaro che il Dio cristiano non se ne sta freddo ed indifferente nei confronti del dolore dell'uomo godendo solo per sé della sua infinita beatitudine. Ed è vero, quindi, che

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

Die, nella sua pietà per l'uomo peccatore, assume in sé e fa propria la sofferenza umana per la salvezza dell'uomo; ma ciò avviene precisamente mediante l'unione ipostatica della natura umana sofferente del Cristo con la persona del Verbo per sé impassibile. E Dio non avrebbe potuto far propria la sofferenza in modo sì intimo e perfetto che questo, senza negare la propria impassibilità, come assolutamente impossibile.

414. Quanto alle emozioni umane che la Scrittura attribuisce a Dio, è vero che esse non sono "semplici professioni dell'uomo su Dio", altrimenti la Scrittura non ce ne parlerebbe e forse dire che sono fantasie e falsità: il che sarebbe una irriverenza nei confronti del testo sacro. Ma non si tratta neppure di espressioni proprie, altrimenti ridurremmo la condotta divina alle stregue di un dio pagano. Quelle espressioni si ci aiutano a comprendere la condotta divina non nel senso che vega no essere prese alla lettera, ma in quanto, prendendo spunto dal nostro modo umano di comportarci, si adattano al nostro limitato modo di pensare e, mediante un'analogia metaforica, ci aiutano a farci una qualche idea, vera ma assai imperfetta, della condotta di Dio nei nostri riguardi. Ma è chiaro che Dio, essendo purissimo spirito, non può avere quelle passioni e comunque quei moti dello spirito che suppongono quella potenzialità e passività alle quali ho accennato descrivendo la natura della sofferenza, potenzialità e passività che sono totalmente assenti, come abbiamo già viste, nella natura divina.

415. Propriamente parlando, Dio non ha una "storia" propria, che "in trecci" con quella dell'uomo, come se si trattasse di due personaggi qualunque di un romanzo o di un racconto, ciascuno con la propria storia e su di un piede di parità. Dio, propriamente, è il creatore, il signore e la guida della storia umana, sia nell'ambito naturale (la storia dell'uomo), sia nell'ambito soprannaturale (gli "interventi divini"): Dio crea e muove tutto il corso della storia nostra, con buona pace di Forte, il "Motore immobile", perché tutto muove senza divenire e esser mosso agli stadi.

416. Quanto alla "fedeltà" divina, essa può essere senz'altro un'interpretazione dell'immutabilità del Dio biblico; ma non possiamo assolutamente escludere anche l'immutabilità (e quindi l'impassibilità) in senso ontologico. Anzi la fedeltà suppone una certa stabilità del soggetto, in quanto suppone che il soggetto sia fermo in quei valori circa i quali esercita la fedeltà. Ora Dio è il Fedele per eccellenza: non c'è nulla in lui che esuli dal suo di sé che egli ha fatto e fa a noi: nulla rimane al di fuori che possa mutare. Del resto egli è semplicissimo: non può denarsi a sé in parte. E dunque la fedeltà divina coinvolge tutte l'essere divino; per cui, anche concependo l'immutabilità come fedeltà, si è obbligati a riconoscere anche l'immutabilità ontologica. → 405

417. Certamente parlare di un Dio "sentiente", ci dice Bordeni, non è il caso, dato il significato negativo che ormai il termine ha assunto. Ma occorrerà bene avere un termine per esprimere il concetto. A me pare che "impassibilità", ormai consacrato dall'uso, possa andar bene. Anche in Bordeni troviamo poi l'equivoco secondo cui l'identità divina comporterebbe "chiusura"

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

nura in sé": come se l'identità riguardasse solo l'essere e non l'azione, per cui affermazione dell'identità verrebbe dire negazione del dinamismo e dell'azione. Invece anche l'agire è realtà, e quindi anch'esso ha la sua identità. Dunque affermare l'identità divina non significa affatto compromettere il suo dinamismo e la sua azione.

418. L'impossibilità divina non crea difficoltà al mistero della confessione di Galatè, per la limpida e semplice ragione, che la Chiesa biblica da quasi duemila anni, che l'impossibilità riguarda la natura divina, mentre la sofferenza riguarda la natura umana di Cristo. Il veder di un Dio possibile che crocifica invece la ragione in inestricabili difficoltà, è meno che non vogliamo accettare questo assurdo in nome di una fede di tipo luterano. Ma è vera fede quella che offende i diritti della ragione? → 406

419. È vero, come dice Galatè, che la norma delle verità anche per la ragione è la rivelazione prima ancora che la stessa ragione, per cui la ragione deve lasciarsi illuminare dalla fede, anche quando le sembra che il dato di fede le sia contrario. Ma se ciò che si vorrebbe far passare per dato rivelato (la possibilità di Dio) è chiaramente opposto alla ragione, questa ha il preciso dovere di rifiutarlo in nome dei propri principi e, nel caso presente, anche in nome della stessa fede: infatti più volte il Magistero della Chiesa ha insegnato l'impossibilità e non la possibilità di Dio.

420. L'immutabilità biblica, poi, è ben lontana dall'essere ciò che Galatè sostiene. Egli infatti sembra voler fare una distinzione fra l'essere divino come atto puro e la sua "vitalità" agente ed attiva. Questo, secondo lui, comporterebbe mutabilità, non l'essere divino. Il guaio è, gli direbbe S. Giovanni, che non esiste una distinzione reale fra l'essere e l'azione divina: Dio è Amore: la sua essenza è amore. Il fatto che Dio agisca non implica nessun mutamento né nell'essere né nell'agire di Dio, che sono assolutamente immutabili, e "immobili" nel senso etimologico della parola, cioè "non-movibili", "non-suscettibili d'esser-mossi". Dio è principio del movimento senza essere mosso egli stesso e senza muovere se stesso. Non ci stanchiamo di ripetere il medesimo ritornello, visto che questo elementare principio della fisica e della metafisica viene oggi spesso dimenticato anche da illustri teologi. → 408

421. Quanto a Maritain, bisogna osservare: 1° che l'analogia metafisica, utilizzata per esprimere concettualmente l'intellegibilità della natura divina, non è tutta l'estensione dell'ente, per cui non esiste nulla che in qualche modo trascenda la portata dell'analogia dell'ente, neppure la natura divina, in quanto è appunto mediante il metà analogico che noi ci rendiamo in qualche modo intellegibile la natura divina. Parlare quindi, come sembra fare qui Maritain, di una specie di trascendimento delle nozioni analogiche, non ha senso. L'analogia ha certo una sua elasticità, che però, se viene troppo tesa, si spezza: e ci si è di esso non si trova più niente di intellegibile, né il nulla o l'equivocità.

422. 2° la nozione di una sofferenza in Dio non è un qualcosa di apparentemente assurdo, ma di realmente assurdo, che invano Maritain cer-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

ca di ceprire con la sua nozione "supernaturale" di una sofferenza "misteriosa e ineliminabile". → 409

14. La vita (spirita)

423. Che Dio sia il Dio "vivente" (El-Hay) oggi non fa difficoltà per nessuno. Può darsi che un domani cominci a suscitare fascino ed interesse una "vita della morte", come oggi seduce il Dio che muta, che soffre e che muore. Ma oggi come oggi, anche coloro che parlano di "morte di Dio", lo fanno sempre in vista del trionfo della vita. E l'attributo della "vita" è indubbiamente uno dei più cari alla Sacra Scrittura. Il Dio della Bibbia, il Dio di Cristo è il "Dio dei vivi, non dei morti, perché grazie a lui tutti vivono". Un concetto chiarissimo sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento: su queste punte tra i due Testamenti c'è perfetta continuità ed identità: nessun nel Nuovo Testamento comprendiamo meglio che nell'Antico che cosa implichi la nozione del "Dio vivente". L'attributo di Dio come Vita è particolarmente caro a Giovanni. Quando il Gesù giovanneo dice "Io sono la vita" è come se dicesse "Io sono Dio".

424. Il problema, oggi, nessun, è quello di avere una nozione sufficientemente elevata della vita, che possa in qualche modo concordare con l'infinita spiritualità divina. E' a queste punte che purtroppo oggi si notano delle deficienze in campo teologico: nell'affermare che Dio sia un Dio vivente, un Dio vivo autore e signore della vita c'è un generale accordo; i dissensi nascono quando si tratta di precisare cosa si deve intendere esattamente per "vita divina". Siccome la vita divina non è una vita fisica, non è una vita psichica, ma è purissima ed elevatissima vita spirituale, i dissensi allora vertono anche sulla nozione di spirite, in quanto distinta dai piani inferiori dell'essere, quella della materia e della vita psico-fisica. Vi è oggi in fatti la tendenza a non vedere il primato delle spirite e la possibilità di una spiritualità pura e sussistente senza il supporto di una base materiale. Alcuni, come per esempio Teilhard de Chardin, sembrano addirittura concepire le spirite come una derivazione e quindi come l'effetto di un'attività materiale che trascende se stessa: non quindi la materia originata dalle spirite, ma al contrario le spirite come originata dalla materia.

425. Chiarissima è nella Scrittura la distinzione fra il vivente e il non vivente, e la stima preferenziale data al primo rispetto al secondo. Ciò che vive possiede qualcosa di più: un alito, un soffio (ruach) che proviene da Jahvè. Adamo diventa "essere vivente" grazie all'infusione, da parte di Dio, di questo "soffio", di questo "spirite" nella creta plasmata da Dio. Abbiamo già qui un primordiale accenno a quella che successivamente sarà la distinzione fra il corpo e l'anima. Per la Bibbia il non-vivente è ordinato al vivente, e questi ha il diritto di governare ed utilizzare il non-vivente per i suoi bisogni vitali: Adamo ed Eva, detti delle "spirite" a loro donati da Jahvè, hanno il mandato di governare la terra e di servirne per il soddisfacimento dei loro bisogni. Nulla, quindi, nella dottrina della Bibbia, che abbia un qualunque sapere di panpsichismo alla Giordano Bruno e alla

29. III o'

vita = automazione

Dio si muove e muove ma non è mosso immovibile

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Campanella e secondo certe tendenze magiche del Cinquecento e della Kabala. Le cose materiali non viventi hanno un indubbio valore, sono buone e create da Dio, sono utili e necessarie per la sussistenza dei viventi, ma non assurgono alla dignità dei viventi e specie dell'uomo, animate dal ruach e dall'anima (nefesh), che ha un destino superiore alla materia (che la Scrittura chiama "terra" e "carne" e "corpo"), essendo fatte per contemplare il volto del Dio invisibile, cioè spirituale, il cui "spirito" aleggia sulle "acque".

426. Se in passato si tendeva a leggere l'insegnamento biblico in chiave fermentata, per non dire esageratamente spiritualistica e dualistica, sotto l'influsso del platonismo; oggi si prepegna invece a sotto lineare, e a volte anche eccessivamente e falsamente, la concretezza e la corporeità del realismo biblico, fino a raggiungere, in casi estremi, "letture materialistiche della Bibbia", come per esempio in Machevao, e comunque è diffusa oggi l'opinione, che si giudica conferme alla "mentalità se mitica", secondo la quale la Bibbia non conoscerebbe l'esistenza di una pura spiritualità, di quella che la tradizione platonica e le stesse S. Tomaso chiama "forma separata" e la teologia tradizionale "essenza spirituale". Si tende a negare l'esistenza degli angeli e la distinzione reale, nell'uomo, fra anima e corpo, che si tende ad addebitare al "dualismo platonico". Suscitano sempre un'enorme attrazione i valori della storicità e si dura fatica a concepire una vita spirituale e un'esistenza spirituale immutabile, che trascenda il tempo e lo spazio, credendo con ciò di essere più confermi all'insegnamento della Scrittura, un tempo fraintese ad opera del "dualismo greco".

427. Per comprendere allora la spiritualità della vita divina, è urgente recuperare una sana concezione di essa, in genere, la spiritualità. Se non si ha un concetto esatto delle anime e addirittura non si crede all'esistenza delle "cose invisibili", è vano parlare di vita divina e di spiritualità divina. Ma più a mente ancora, si crede che sia da ri-vedere la nozione stessa di vita come valore superiore a quelle della semplice realtà materiale e delle sue attività proprie. È chiaro, peraltro, che l'elucidazione di queste nozioni di vita e di spirito non è affare proprio della teologia dogmatica: essa le presuppone come già acquisite, per cui ci limiteremo qui a brevi cenni, che però ritengo utili, data la grande ignoranza che purtroppo vige in queste materie, anche in teologi famosi e stimati.

15. La spiritualità *(personale)* Dio è Spirito Gv 4,24 Io Spirito di Dio Gb 1,2

428. La vita, in genere, è quel livello d'esistenza per il quale il vivente non si limita ad un'azione meramente fisica, diretta verso l'esterno, ma esercita un'attività interiore (detta attività immanente), totalmente immateriale, per la quale il vivente perfeziona se stesso e riproduce la propria specie. A differenza del mero agente fisico, completamente condizionato dall'esterno e orientato verso l'esterno, il vivente espleta un'attività autonoma che gli provviene dal di dentro ed è volta ad un perfezionamento interiore ed autonomo, perfezionamento

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

che è sempre più alte man a man che si sale nei gradi della vita, dalla vita vegetativa a quella sensitiva a quella razionale (umana) a quella intellettuale (angelica e divina).

429. La vita vegetativa è il livello più basso della vita, ma già in sé racchiude ciò che distingue il vivente dal non-vivente: mentre questi, pur avendo una propria attività e tendendo alla conservazione del proprio essere, compie queste funzioni in obbedienza ad inclinazioni e forme che interferono e regolano direttamente la materia, il vivente utilizza queste forze elementari per organizzare un composto, che, come composto agisce su se stesso formando la propria unità, affermandola, sviluppandola e riproducendola nella molteplicità di individui di una stessa specie. Mentre l'attività del non-vivente è meramente proiettata all'esterno ed è mera conseguenza di influssi subiti dall'esterno, l'attività vitale è attività che si riflette su se stessa organizzando le forze materiali interne ed esterne per il perfezionamento e l'affermazione del vivente, e che, per quanto gli è possibile, utilizza e trasferisce gli influssi provenienti dall'esterno subordinandoli all'organizzazione della propria soggettività ed alla riproduzione di essa mediante l'attività generativa.

430. Con la vita sensitiva la vita sale di livello aprendosi al mondo della conoscenza, che garantisce all'animale un dominio assai maggiore sul mondo esterno, sempre in vista di una migliore affermazione di sé e di una superiore costruzione della propria soggettività. Con l'affermarsi della conoscenza spirituale, infine (uomo, angeli e Dio), la conoscenza spazia nell'ambito di tutto l'essere, superando la conoscenza sensitiva, limitata alla percezione sensibile delle realtà materiali; passa ad oggetto del suo sperare lo stesso spirito nella sua infinità, per cui la sua appetizione non è più solo limitata, come nell'animale, alle cose materiali, ma può avere per oggetto e fine la stessa causa prima dell'essere, Dio.

431. Noi esseri umani, che ricaviamo le nostre conoscenze dall'esperienza sensitiva, non abbiamo una percezione diretta ed immediata delle sostanze spirituali. Mediante la riflessione e l'analisi dei dati di coscienza pensiamo di avere una percezione immediata dei nostri contenuti di coscienza (idee, giudizi, pensieri, volizioni, desideri, ricordi, ecc.); ma dobbiamo ricordarci che anche questi contenuti di coscienza non si trovano in essa in modo originario ed inderivato, ma sono il risultato ultimo di precedenti atti cognitivi e volitivi per mezzo dei quali abbiamo attinto e abbiamo fatto riferimento ad una realtà esterna che, in fin dei conti è quella che cade sotto i nostri sensi. Per cui anche l'esperienza spirituale che pensiamo avere dai nostri dati di coscienza, presuppone sempre, come condizione indispensabile, una precedente attività del nostro spirito, mediante la quale abbiamo preso contatto con le cose esterne.

432. Come ho già detto, la conoscenza di Dio, che è spirito, presuppone che noi abbiamo una nozione, per quanto vaga ed elementare, del mondo delle spiriti. E non pensiamo pretendere di scoprire la realtà delle spiriti scoprendo l'esistenza di Dio, perché noi pensiamo giungere ad una conoscenza della spiritualità divina solo partendo dalla percezione della spiritualità

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

lità creata. E' infatti già cosa ardua venire a conoscenza di questa, che pure è a portata della nostra limitata intelligenza: figuriamoci se sarà mai possibile giungere alla scoperta dell'infinita spiritualità divina (che peraltro ha caratteri propri, distinti da quelli delle spirite create), senza passare per la conoscenza della creatura spirituale!

433. Dobbiamo allora qui ricordare brevemente, anche se non è strettamente argente della dogmatica, come normalmente noi giungiamo a superare quella specie di innata tendenza materialistica che tutti noi possediamo, ed a scoprire invece l'esistenza e la natura della realtà spirituale. Da dove si parte? Si parte dalla constatazione dell'esistenza delle attività proprie delle spirite, che si manifestano nella nostra esperienza interna ed esterna. Nella nostra esperienza interna, come ho detto, noi possiamo prender coscienza dell'immaterialità e quindi della spiritualità dei nostri atti ed oggetti interiori di coscienza. Qui tuttavia le cose non sono del tutto semplici, perché in queste nostre menti interiere occorre saper distinguere i contenuti autenticamente spirituali - esclusivi degli esseri spirituali -, quali, per esempio, le idee, i concetti, i giudizi, gli atti della volontà e della libertà, dai contenuti psichici - comuni anche agli animali -, contenuti che pur essendo immateriali non sono propriamente spirituali, come ad esempio le immagini, le sensazioni, i contenuti fantastici, le emozioni, gli istinti, ecc. Compito della psicologia razionale è di aiutarci a fare questa distinzione.

434. Il mondo delle spirite ha una sua caratteristica fenomenologia, che ci mostra quante e come esse appartenga ad un livello di esistenza in finitamento superiore al mondo materiale, vita sensitiva compresa. Col mondo delle spirite si entra effettivamente nel mondo dell'infinito, dell'assoluto, dell'universale, dell'immutabile, dell'eterno, del trascendente. Si entra nel mondo della persona e delle sue formidabili capacità di conoscenza e di azione: l'intelletto e la volontà. Si entra nell'ambito della totalità dell'essere e dei valori trascendentali. Si entra nel mondo di Dio. Si comincia a sapere chi è il vero Dio. Si comincia a parlare santamente e propriamente di Dio. Si comincia a intravedere il suo "volto": il volto di una sentenza spirituale, di una spirite, di un "soggetto", come si dice oggi. Il mondo di una persona, che sa, che vuole, che ama, che guida, protegge, dirige, salva, rende beati.

435. Operiamo in tal modo un passo avanti importantissimo nella conoscenza di Dio: finora le avevamo viste come Causa: ora cominciamo a vederle come Spirite. Dimostrandone l'esistenza, avevamo, per la verità, cominciate a intravederne la spiritualità: la causa prima, essendo atto puro, non può essere materiale, giacché la materia è potenzialità, e in Dio non c'è potenzialità. Ma ci eravamo fatti una nozione puramente negativa della spiritualità divina. Vediamo invece ora se per caso non ce ne possiamo fare un'idea in qualche modo positiva.

436. Partiamo, come al solito, dalla Sacra Scrittura. La spiritualità di vin suppone innanzitutto la distinzione fra materia e spirite. Esiste questa distinzione nella Bibbia? E in particolare, la Bibbia ammette l'esistenza di una pura spiritualità? di quella che in filosofia si chiama "scetan-

37 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Una singularis, simplex omnino
et incomparabilis SUBSTANTIA
SPIRITUALIS Vol. I, D 3001

- 124 -

za spirituale"? La risposta dev'essere affermativa, anche se dovremo fare qualche precisazione terminologica. Debiamo notare, infatti, che la lingua ebraica, piuttosto severa di parole, non ha, come il latino e il greco, un termine equivalente all'italiano "materia". Questo non significa evidentemente che queste concetti così elementari non vengano espressi con un termine e con termini che significano anche altri concetti diversi da materia, come per esempio "terra" (areah), corpo (basar), pelve (afar), suolo (adamah). Anche "tehu" indica la terra (cf Gn 1,1).

437. L'antitesi spirito-materia può essere vista nell'antitesi "cielo-terra" (bohu-tehu), come pure, soprattutto nel Nuovo Testamento, nella antitesi "spirito-carne" (cf Is 31,3; Mt 26,41; Lc 24,39; Ov 3,6; 6,63; Gal 3,3; 6,8) e "corpo-spirito" (cf I Cor 7,34; I Tm 5,23). Una sua applicazione è la distinzione fra corpo ed anima (cf Sap 9,15; II Mac 14,38; Sal 16,9; Is 10,18). Così la spiritualità divina si può rintracciare nel legame che la Bibbia stabilisce fra Dio e il "cielo". Il cielo stesso, in molti passi, è sinonimo di Dio (cf II Cr 32,20; I Mac 3,18-19; 9,46; 12,15; 16,3; II Mac 3,15; 9,4; 15,8). In ogni caso Dio sta in cielo (cf I Re, 8,30,39; II Cr 30,27; Tt 5,17; II Mac 3,39; Sal 2,4; 11,4; 103,19 ecc.), ed anzi si trova sopra del cielo (Dt 33,26; Gb 11,8; Sal 113,4). Dio è "celeste" (Mt 5,45,48; 15,13). Il cielo, con la sua limpidezza, luminosità, vastità, penetrabilità e solidità, ben può rappresentare la realtà dello spirito.

438. Ma la Bibbia dice esplicitamente, per bocca di Gesù stesso, che "Dio è Spirito" (Ov 4,24): un'affermazione, per la verità, isolata, che non si trova mai nell'Antico Testamento, ma che è di estrema importanza e chiarisce ciò che nell'Antico Testamento è piuttosto implicito. In questo Testamento, più che di Dio come spirito, si parla in moltissimi luoghi delle "spirite di Dio", inteso come una sua appartenenza o emanazione, che nei libri sapienziali vien quasi personificata, ma sembra più in forma rettorica che in forma reale, collegandosi con la sapienza divina ed assumendo sembianze femminili. Nel Nuovo Testamento, invece, prevalgono le espressioni "lo Spirito" in senso assoluto, oppure "lo Spirito Santo", questa volta con sembianze rettamente personali, comechè qui noi troviamo il fondamento scritturale della dottrina dello Spirito Santo come terza Persona della SS. Trinità.

439. La spiritualità divina appare descritta, nell'Antico Testamento, sotto le sembianze della sapienza, della quale si dice: "in essa c'è uno spirito intelligente, santo, unico, molteplice, sottile, mobile, penetrante, senza macchia, terne, inoffensivo, amante del bene, acuto, libero, benefico, amico dell'uomo, stabile, sicuro, senza affanni, onnipotente, onnivigente, e che pervade tutti gli spiriti intelligenti, puri e sottilissimi" (Sap 7,22-23). Sono le caratteristiche delle spirite, e in special modo delle spirite di santità. A parte tuttavia questa minuscola descrizione, nella Scrittura non esistono speciali indagini e dottrine dettagliate circa la natura delle spirite e della spiritualità divina in particolare. Che Dio sia purissimo spirito risulta tuttavia con estrema chiarezza, anche se in modo per lo più indiretto attraverso certi attributi divini come la stessa unità, la sussistenza del suo essere, l'immensità, l'eternità, l'immortalità (I Tm 6,16), l'incorruttibilità (Rm 1,23; 2,7; I Tm 1,17; I Cor 15,20; 9,26), l'omniscienza e l'onnipotenza.

38 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

440. Un attributo biblico particolarmente significativo in rapporto alla spiritualità, è l'invisibilità divina: Dio è invisibile, creatore delle cose visibili (materiali) come di quelle invisibili. Egli è "abraton": cf Col 1,15; I Tim 1,17; Eb 11,27). L'invisibilità di Dio è a sua volta connessa con quell'altro carattere che ha detto essere connesso con la spiritualità: l'essere divino è celeste, appartiene alla realtà di "lasmù" (gr. "nax"; Sir 24,4; Is 7,11; Ov 8,23). Questi due attributi - l'essere invisibile e l'essere celeste - vogliono significare la difficoltà per non dire l'impossibilità, per l'uomo, di raggiungere Dio con le sole sue forze: la realtà divina non è "alla portata di mano", come le cose visibili e terrene, ma tende a sfuggire alla comprensione dell'uomo e quindi alla possibilità di impensarsene come fosse un bene di questa terra.

441. Dio è invisibile, quindi, non solo nel senso che non può essere visto con gli occhi di carne, ma in generale non è realtà che possa cadere sotto i nostri sensi: non è una realtà materiale; non è "terra", non è "carne", non è "corpo": mai la Scrittura dice che Dio sia "tehu", "basar", "eres". Al contrario sono gli dèi, sono gli idoli ad essere fatti di terra e di carne; per designare questi falsi dèi, l'ebraico biblico possiede molti nomi, per le più legati alla pittura (temunah-immagine; seneh-raffigurazione), o alla scultura (pessel); cf anche: mesek, mesik, ebhen meshkit, asabbim. Questi dèi materiali sono fatti "dalle mani dell'uomo" (cf Dt 4,28; II Re 19,18; Sal 115,4; Is 40,19; 41,7), dipendono dal potere e dalla volontà dell'uomo, mentre invece il vero Dio è il creatore dell'uomo ed è lui che guida la volontà dell'uomo dettandogli la legge della sua condotta; è quindi l'uomo che dipende da Dio. La polemica profetica contro gli idoli insiste pertanto nel dire che vanamente l'uomo può cercare soccorso negli idoli, dato che li ha fatti lui stesso, per cui non possono che valere di meno che lui: l'effetto vale meno della causa. Viceversa Jahvè, creatore dell'uomo, è solo lui il Dio "che può salvare", come è la causa a garantire l'effetto e non viceversa.

442. Invisibile, peraltro, non significa quindi solo puramente intellegibile, immateriale, spirituale, ma significa anche che la sua infinita intellegibilità supera le capacità intellettuali di qualunque creatura, angeli compresi; è l'attributo dell'"incomprensibilità", che esamina sempre più avanti. È l'attributo dell'infinito mistero dell'essenza divina e che spiega il fatto delle teofanie, nelle quali Dio si manifesta non in se stesso, ma per mezzo di "angeli" e di immagini e della sua "gloria", come abbiamo già visto.

443. Invisibile, dunque, vuol dire che l'essenza divina può essere colta solo con gli occhi della mente, non con quelli del corpo: con l'intelletto, diciamo noi oggi, non coi sensi né con l'immaginazione e la fantasia. Dando vediamo l'alta intellettualità del pensiero ebraico biblico, logicamente connessa col suo altissimo senso dell'essere, sebbene Israele esprima queste sue elevatissime intuizioni più in maniera afferistica e sentenziosa, che logicamente connessa e speculativamente sviluppata. Da qui lo stupore delle storiche facite, che aveva compreso benissimo l'aspetto intellettuale della teologia e della religione ebraica, ma

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

egli, abituato alla corporeità fantasiosa, teatrale e sensuale dei suoi dèi, non sapeva rendersene conto. Dice il grande storico romano: "Iudaei mente pela unumque numen intelligunt; profanae, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingunt" (Histor., V, 5): "I giudei concepiscono la divinità soltanto con l'intelletto, e ne ammettono una sola; e considerano una profanazione il fermare immagini degli dèi con materia corruttibile e sotto sembianze umane". Osservazione giustissima ed imperitissima: peccato che il pagano Tacito non abbia saputo apprezzarne il valore! Il Remes, nello studio già citato (p. 353), fa osservare che negli scavi archeologici condotti in Palestina e comunque in altre zone, non è mai stata possibile trovare un'"immagine" manufatta di Jahvè. Sono stati trovati molti manufatti rappresentanti idoli pagani, ma non mai un'immagine di Jahvè.

444. Esisteva, infatti, come sappiamo, una rigorosa proibizione in tal senso (cf Es, 20, 3-5; Lv 26, 1; Dt 4, 15-18; 23; Gn 35, 1-4). Ciò non ha impedito all'autore sacro, come abbiamo già visto, di rappresentare Jahvè con caratteri fisici e psichici (membra del corpo, sentimenti e passioni umane, azioni umane) appartenenti all'uomo - il famoso "antropomorfismo biblico" -; ed anzi, in alcuni casi, la Scrittura non rifugge neppure da rappresentazioni di animali - per es. il "Leone di Giuda" - se qui abbiamo le "zeemorfisme"; ma direi ancora di più: si giunge perfino a forma di "zoemorfisme": non è forse rappresentato Dio anche con l'immagine del cielo, dell'acqua, del fuoco, della roccia? Interessante, però, che Dio non sia mai tehu, areah, afar e adamah: quasi ad esprimere sempre e comunque la spiritualità divina. Dio non è materiale: è spirituale. Egli certo è il creatore della "terra" e della "carne": come in se stesso non buono, e non così buono che il Figlio di Dio, per salvarci, non esiterà ad assumere un corpo fatto di terra, di carne e di polvere; ma egli, Dio, resta sempre il Dio celeste, invisibile, incorruttibile, inimmaginabile, non raffigurabile, non sensibile, ma solo pensabile ed intellegibile "sola mente".

445. È interessante notare allora come l'autore sacro, una volta assicurata con la massima fermezza l'unità di Dio, la sua invisibilità e spiritualità, non ha poi nessuna remora ad usare gli antropomorfismi, che starà ovviamente al lettore interpretare senza fraintendimenti mitologici, pagani e materialistici. In tal modo, nella teologia biblica troviamo meravigliosamente associate e reciprocamente integrate la dimensione intellettuale-metafisica del pensiero (il Dio invisibile) con quella immaginosa-artistica-metaforica del pensiero (Dio rappresentato sotto sembianze umane).

446. Per questo, per capire veramente la teologia biblica, occorre tener presenti entrambi ed assieme questi due registri interpretativi: se consideriamo solo il primo (come tende a fare un certo apertismo esagerato e un certo tipo di metafisica troppo "essenzialista" e poco "esistenziale"), rischiamo un'astrattezza che ci fa perdere di vista la realtà; se invece consideriamo solo il secondo (questo mi pare le sbagli di B. Forte), rischiamo seriamente il mitologismo e la favolistic. Per questo apprezzo Forte più come poeta che come teologo.

Dio non è PROPRIA MENTE immaginabile

PROPRIAMENTE è l'unico spirito

Tutto insomma è assurdo

ma lo più eccelso ACTA POI CAEUTE

40 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

447. Occorre inoltre notare, come nega della maggior proprietà del linguaggio ontologico-metafisico su quelle metaforico-narrative, il fatto che mentre il primo è sempre portato avanti con inflessibile coerenza (mai, per es., è negato il monoteismo, mai si nega a Dio il predicato dell'essere e dell'esistere, mai si nega che è creatore), il secondo va soggetto ad interessanti oscillazioni, che ci fanno capire la sua relatività e come esse vada usate con cautela, tenendo d'occhio le indicazioni ontologico-spirituali. Particolarmente significative, a questo proposito, è l'attributo del pentimento: a volte si dice che Dio "si pente" (cf Gn 6,6; I Sam 15,11; II Sam 24,16; Ger 18,8); ma altrettante volte si dice che Dio non è come l'uomo, che possa pentirsi (Nm 23,19; Sal 110,4; Eb 7,21). Dio non si smantisce, non si contraddice, non è incoerente come gli uomini. Dio è un Dio fedele, che mantiene le promesse e non rinnega l'alleanza con Israele, e neppure, tanto meno, la nuova alleanza con tutti i popoli stipulata da Cristo sulla croce.

448. Per evitare allora gli antropomorfismi grossolani che trasformerebbero la storia della salvezza in una telenovela e in una commedia teatrale, occorre anche tener presente la netta distinzione che la Bibbia fa tra l'essere divino e l'essere umano. La tentazione di confondere l'essere di Dio con l'essere dell'uomo è una delle grandi tentazioni di un certo filosofare europeo a partire soprattutto dal Rinascimento, ed è certamente la responsabile delle ideologie più aberranti, che hanno causato le più grandi tragedie di quest'ultima secolo. La superbia umana, purtroppo, non ha requie, ma la sapienza biblica la fustiga con la massima severità e chiarezza. È una follia, come ha preteso l'idealismo tedesco, pretendere di ricovare l'immanentismo e il pantelismo proprio dalla Scrittura. Queste sono le estreme conseguenze alle quali arrivano i nostri fratelli protestanti, che non dispenzano e non accettano l'interpretazione infallibile del Magistero della Chiesa.

449. E in particolare - visto che siamo in tema di spiritualità - la Scrittura distingue con chiarezza la spiritualità divina dalla spiritualità umana, il sapere e il volere divini dal sapere e dal volere umani. Indubbiamente l'uomo - e soprattutto per il suo spirito - è creato ad immagine e somiglianza di Dio; ma la distinzione tra l'infinita e perfettissima spiritualità divina, e quella limitata e fallibile dell'uomo, soprattutto in quanto peccatore, resta per la Bibbia nettissima ed importantissima: guai a confonderle! Né si deve abbassare la spiritualità divina al livello dell'uomo, né l'uomo deve presuntuosamente innalzarsi alla spiritualità divina: Dio certe glie ne può donare una partecipazione (la vita di grazia); ma può essere solo suo dono e non una conquista dell'uomo.

450. Per queste la Scrittura considera con particolare severità formare idoli dalla sembianza umana (cf Sal 146,3; Est 4,17e; Sap 14,20). Ed insegna più volte la distinzione e quasi la contrapposizione tra l'essere divino e l'essere umano, sulla quale peraltro certi protestanti calano anche troppo la mano (cf lo stesso Lutero o Barth). Vedi, per es.:

KOI

inc
sua-
nte:
10
m

10, 13, 1

L'uomo
de si fa
Dio
al posto di
Dio

16
14
15
(7)

stas

41 P.Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Is 31,3; Ez 28,2; Mt 19,26; At 10,26; Gb 33,12; Os 11,9; I Ta 4,8; Eb 8,2 .
 Per questo è molto importante concepire il Die cristiano "che si fa u-
me" non nel senso di un mutamento della natura divina che perderebbe le
 sue prerogative divine per assumere quelle umane, ma nel senso consacrato
 dal dogma calcedonense, secondo cui Dio, restando Dio, "αὐτῶτος", immutabi-
 liter, assume, nell'unità della Persona del Figlio, la natura umana di Ge-
 sù, senza confusione e alterazione delle due nature, che restano distinte,
 anche se non separate, ma unite nell'unica sussistenza della Persona del
 Verbo.

451. Concepire Dio come Spirito vuol dire concepire Dio come Persona,
 giacché la sostanza spirituale non è altro che la persona. Se questa per-
 sona è puro spirito, abbiamo Dio e gli angeli. Se questa persona invece
 sussiste in una natura composta di materia e forma (l'anima spirituale),
 allora abbiamo la persona umana. Si sa come il termine "persona" non esi-
 ste nella lingua dell'autore sacro. Certo è una cosa sorprendente, ma
 è così. È un altro dei segni che ci fanno capire come Dio si serve di
 strumenti poveri per dirci cose altissime. Se nella Scrittura non c'è
 il termine "persona" (soprattutto in quanto distinto da "natura" ed "es-
 senza"), esiste, tuttavia, di fatto, una dottrina altissima ed incomparabi-
 le sulle nozioni corrispondenti. Una dottrina che è alla base di tutta
 la filosofia e teologia cristiana sviluppatesi nei secoli, a cominciare
 dai Padri, per venire ai Dottori ed ai teologi, fino ai nostri giorni. E
 ancora certamente le virtualità nascoste in quelle nozioni faranno a-
 vanzare indefinitamente la ricerca teologica e la stessa conoscenza di
 fede.

452. Ovviamente la rivelazione biblica veterotestamentaria dell'uni-
 tà e dell'essenza (e "Nome") di Dio, non è ancora rivelazione delle perso-
 ne divine. Ma ciò non significa che Jahvè non appaia coi tratti della per-
 sonalità; al contrario Jahvè è chiarissimamente delineato, pur restando
 Mistero ineffabile, coi tratti della spiritualità e della personalità,
 in ciò simile indubbiamente allo spirito ed alla persona dell'uomo. In-
 dubbiamente Jahvè mostra l'essere, il sussistere e il modo di agire
 della persona. Gli antichi ebrei, dunque, hanno conosciuto la persona del
 Padre? Non mi sentirei di arrivare a tanto: direi che hanno visto Dio
 come agente in toni paterni, cioè benevoli, misericordiosi, protettivi, "e-
 ducativi", "pedagogici" (la Legge, dice Paolo, è stato un "pedagogo"). In-
 dubbiamente, però, Jahvè nell'Antico Testamento, non si fa ancora conosce-
 re come Padre così come Gesù, Figlio di Dio, ci presenta e ci fa incontra-
 re Dio come Padre, elevandoci allo stato di "figli adottivi". Nell'An-
 tico Testamento non è ancora possibile essere, come Cristo ci ha consen-
 tito, "figli di Dio". Si, esiste già l'espressione, ma essa ha un valore so-
 lo metaforico, e non ancora il senso proprio che acquisterà nel Nuovo Te-
 stamento. Questo non vuol dire che nell'Antico Testamento Dio non si mo-
 stri anche coi tratti di una straordinaria tenerezza: basti pensare la
 interpretazione mistica dello "spese" del Cantico dei Cantici. Ma anche
 questa è piuttosto una metafora: la vera intimità col Padre ce la dona
 solo Gesù col dono della sua grazia.

(1) Natura dagli animali Sap. 7,20
 Stolti per natura Sap. 13, 1
 Eravamo per natura rozzi e feroci di via Et
 rapporti con natura Rom 7,26 (1911/1951)

Vivi con natura Gd 7
 Dio fece l'uomo ad immagine
 della propria natura Sap. 2,23
 Gli è un uomo
 della nostra stessa natura Gc 5,17

5-11-01
 F.I.

Tracce
 concipien-
 dente:
 uomo
 Adam

Natura
 (essenza)
 Sap. 20, 13, 1
 I Cor 11, 14
 Et 2, 3;
 Fil 2, 6
 natura divina
 I Ep 1, 4
 10015
 (?)

haecceitas

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

Vic inaccessible
 luce inaccessibile (φωσ ἀπόσιτον, I Tim 6,16) invisibile ἀόρατος

Dio fa cose incomprendibili Qb 5,9 - 129 - Abita in una luce inaccessible I Tim 6,16
 (invisibilità) (ἀνεκάνητος Rom 44,33) grandi disegni son "incomprendibili" Rom 44,33
 (ἀνεκάνητος, Εφ 3,8) La luce di Dio è oltre ogni pensiero (Fil 4,7)

16. L'incomprensibilità

453. Dire che Dio è "invisibile" - abbiamo detto - significa che non cade sotto l'esperienza del senso, e che quindi egli è nolo intellegibile; significa anche che, in quanto infinitamente intellegibile, egli è "incomprensibile". Vediamo ad esse si chiarire meglio queste attribute dell'incomprensibilità e di spiegare il termine stesso "incomprensibile", che in teologia dogmatica ha un significato diverso da quello che a volte è presente nell'uso corrente. Capita infatti che, nel parlare comune dire "comprensibile" equivalga a dire "conoscibile" e "intellegibile". S. Tommaso, invece, ha introdotto qui, in teologia, un'utile distinzione fra "comprensibile" da una parte e "conoscibile" ed "intellegibile" dall'altra; per cui l'Aquinate afferma che Dio è per noi certamente conoscibile ed intellegibile - cioè la realtà della sua essenza può essere celata e raggiunta -; ma non è "comprensibile", in quanto, essendo Dio infinitamente intellegibile, mentre essendo la nostra forza e capacità intellettuale limitata (anche in cielo, nonostante il "lumen gloriae"), noi non possiamo intendere Dio tanto quanto egli può essere inteso, perchè per esser veramente "compreso" (cioè inteso totalmente), dovrebbe essere inteso infinitamente, mentre noi possiamo intendere solo in modo finito, anche in campo soprannaturale. E' per esprimere questo fatto che noi parliamo dell'incomprensibilità divina. Mentre sappiamo che nell'uso corrente, quando diciamo di una cosa che è "incomprensibile", intendiamo dire che non ci capiamo nulla; allora bisogna fare molta attenzione a non scambiare l'uso scientifico del termine con quello corrente, perchè sarebbe falsissimo ed anzi eretico - come insegna Tommaso - credere che noi, nel mistero di Dio, "non possiamo cogliere nulla". Al contrario, come insegna la Chiesa, noi siamo destinati a "vedere" direttamente ed intuitivamente l'essenza divina; ma non a "comprenderla" nel senso spiegato sopra. Tommaso, d'altra parte, non è l'inventore del termine, ma lo riprende dall'insegnamento del Concilio Lateranense IV del 1215 (1800).

454. Dire che Dio è "invisibile", allora, non vuol dire che Dio non può essere visto in modo assoluto: vuol dire invece che non può esser visto dal senso, ma può esser visto dall'intelletto - "sola mente", come dice Ta cite -. In questo senso, dunque, Dio è "visibile". Ma non comprensibile. Questa incomprendibilità di Dio è quella, peraltro, che si riferisce al suo mistero, al fatto che Dio, come dice Isaia, è un "Dio nascosto" (El-Mistatir: 45,15). L'incomprensibilità di Dio, quindi, è il fondamento oggettivo della teologia mistica e apofatica, della quale abbiamo parlato trattando della natura della teologia dogmatica. L'incomprensibilità divina è così espressa dalla Scrittura non con questo termine, che non esiste, ma con la tematica del Dio "nascosto" e che "si nasconde". Egli è avvolto di caligine per le sguardi umane, è coperto da una "nube" (cf Es 19,9; 20, 21; 24,16; Sal 97,2). Egli è luce e ci illumina, ma per la limitatezza del nostro sguardo può essere considerato "tenebra", come già abbiamo visto. Esso è pienezza di essere, ma per certi mistici appare come "nulla". Per la verità la Scrittura non parla mai di Dio come "nulla"; ma questo termine, con i dovuti chiarimenti dati dai mistici ortodossi (prendi per es. S. Giovanni della Croce), si può anche ricavare dall'insegnamento biblico.

Handwritten notes:
 Dio è concepibile
 in sua essenza, è conoscibile
 segreto

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

Si resta invece piuttosto perplessi dall'uso che ne fanno altre correnti di pensiero, come per es. il buddhismo, la kabbala e Heidegger.

455. Dio appare poi particolarmente "incomprensibile" alle sguarde impure ed affuscate del peccatore. Appare in un luce distorta ed ediana, che il peccatore stesso si crea onde avere un pretesto per peccare e per ribellarsi a lui. Può anche capitare che ci sia chi, con la scusa dell'incomprensibilità divina e della fatica dell'indagine teologica, si sottrae dal dovere (e perde la gioia immensa che ne deriva) di impegnarsi sempre, con tutte le forze, nella ricerca del "volto" del Signore, ricerca che, per giungere a buona fine, non dev'esser fatta solo con l'intelletto, ma anche con tutte le nostre forze. E' così che la Scrittura dice che se "Dio nasconde il suo volto", l'uomo è perduta (cf Sal 13, 1; 27, 9; 30, 8; 44, 24; 88, 15; 104, 29). Non vedere Dio, per la Scrittura, significa perdizione e sciagura; mentre per convergere la salvezza viene dal conoscere Colui Che E' e dal sapere che Cristo E' (Sal 80, 4.8.20). Chi incontra la "luce del suo volto" - come osserva il Renan (op. cit., p. 342) - trova la gioia (cf Sal 7, 4; 95, 2; 97, 11a) e la sicurezza ed ogni bene (Sal 27, 1; 31, 17; 67, 2; 112, 4; 117, 27; Gb 30, 26; Pr 20, 20; Mt 7, 8).

456. Ecco che allora, il destino ultimo che Dio, nella sua bontà e misericordia, ci vuole assegnare, è la contemplazione del suo volto, della sua gloria. E', come ebbe a definire Papa Benedetto nel 1336, la "visione immediata ed intuitiva, faccia a faccia, della sua infinita essenza", anche se su questo punto noi cattolici siamo d'accordo coi fratelli ortodossi nel riconoscere che questa "essenza", anche in paradiso, ci resterà "incomprensibile". Per questo tema dell'incomprensibilità divina mi permetto di indicare, per chi desiderasse ulteriori approfondimenti soprattutto tomistici, la mia "lezione terza: l'incomprensibilità divina", contenuta nelle mie dispense dell'anno scorso "La ricerca di Dio nella ragione e nella fede".

457. Quanto poi alla visione beatifica, una questione interessante che Tommaso si pone è se essa comporti da parte nostra la produzione di una "specie intellegibile", cioè di una rappresentazione concettuale (cf Sum. Theol., I, q. 12, aa. 2, 5; De Ver., q. 8, a. 1; Contra Gentes, III, c. 51). Egli risponde dicendo che indubbiamente anche in paradiso esiste l'intenzionalità della conoscenza, per il fatto che, se è vero che il conoscere (a cominciare da quello animale!) opera la meraviglia per la quale il conoscente ha in sé, immaterialmente, l'essenza del conosciuto e "diventa", quindi, in certe mode, il conosciuto stesso (fieri aliud in quantum aliud), è evidente che, se non vogliamo cadere nel pantano tedesco e indiano, questa "identificazione" del soggetto con l'oggetto è puramente intenzionale-spirituale, e non ontologica-reale: è chiaro che l'oggetto, in quanto interiorizzato, non può avere la stessa esistenza che egli possiede fuori dalla mente, nella realtà esterna, anche se la verità del conoscere postula che quella stessa essenza che sta fuori sia la medesima che, intenzionalmente, sta dentro al pensiero. Ma nel caso della visione beatifica, che può avvenire, si chiede Tommaso e noi con lui.

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

458. In paradiso - risponde l'Aquinate - non conosceremo più Dio con una rappresentazione (species o similitudo) prodotta da noi, per quante in formati dalla rivelazione appresa dagli insegnamenti della Scrittura e dai dogmi della Chiesa. Lassù non ci saranno più problemi di distinzioni fra "natura" e "persona" o fra "essenza" ed "essere" o "materia" e "forma". Lassù certamente i nostri concetti saranno totalmente superati e completamente inutili, per il fatto che questi concetti, quaggiù, certo ci fanno conoscere veracemente ed infallibilmente il mistero divino, ma in un modo limitato per la limitatezza del loro inevitabile aspetto umano che possiedono, in quanto non oggettivamente (cioè per il contenuto), ma formalmente (cioè in quanto mezzi di conoscenza) prodotti da noi.

459. Anche in paradiso, per Tommaso, resta l'intenzionalità della conoscenza, in quanto l'identità di soggetto ed oggetto (in queste cose Dio e l'uomo) resterà intenzionale e rappresentativa e non sarà reale. Ma in paradiso la rappresentazione mediante la quale vedremo Dio non sarà una rappresentazione prodotta da noi, ma Dio stesso fungerà da rappresentazione. Solo a questa condizione, dice Tommaso, è possibile la visione beatifica, ossia l'unione diretta della nostra mente con la verità divina, che comporta, per la nostra mente, il contatto diretto con l'Infinito divino. Infatti, spiega l'Aquinate, se ancora dovessimo servirci di una rappresentazione da noi prodotta, essa sarebbe finita, e quindi non in grado di assicurarci il contatto diretto con l'Infinito divino. Occorre una rappresentazione proporzionata: e da dove essa può venire, se non da Dio stesso?

460. Se però Dio fungerà dunque da concetto e da rappresentazione, continua Tommaso, ciò non vorrà dire che potremo "comprendere" l'essenza divina: il fatto che Dio, come "intensione divina", illumini direttamente il nostro intelletto, non ci consentirà neppure in paradiso di poter intendere l'essenza divina - l'Ipsum Esse - tanto quanto essa è intellegibile, perché, benché illuminati direttamente da questa essenza, la nostra capacità di intendere, anche in paradiso, resterà limitata, per cui, dal punto di vista del contenuto del nostro conoscere, questo sarà limitato; e per questo anche in paradiso Dio resterà per noi un "mistero incomprendibile"; ma incomprendibile nel senso tecnico, tomista, che ho spiegato sopra.

461. La distinzione tomista tra il conoscere nel senso di "cogliere", ed il comprendere nel senso di "abbracciare totalmente l'intellegibilità dell'oggetto" trova riscontro in S. Paolo con la sua distinzione fra il ἔγνωσκεῖν (cf Ef 3,19; I Cor 1,21; Gal 4,9; Rm 1,21) e ἔκαστα ἐπισκεῖν (cf Ef 3,18) da una parte, e le forme privative di ἀνερευνήσασθαι -scrute, investigate, cioè: ἀνερευνήσασθαι -imperscrutabile, ininvestigabile (Rm 11,33) e di ἀνεξιχνίαστον -scrute, investigate, cioè: ἀνεξιχνίαστον -imperscrutabile, ininvestigabile (Ef 3,8), dall'altra. I primi due verbi li possiamo tradurre con "conoscere, attingere, raggiungere", e significano la possibilità che la mente umana ha di conoscere ed anche di "vedere" Dio. Le forme privative, invece, negano verbi il cui significato comporta un conoscere completo ed esaustivo; ed abbiamo allora la forma privativa appunto per significare che il mistero divino non può essere "scrutato", cioè conosciuto esaustivamente.

6. III. 03

45 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

462. La distinzione tomista fra il conoscere e il comprendere si può collegare anche con la dialettica biblica "vedere-non-vedere" riferita alla conoscenza di Dio. Proprio su questo punto importantissimo per il destino dell'uomo l'insegnamento biblico può sembrare a tutta prima contraddittorio, dando l'impressione di non sapersi decidere circa la questione se l'uomo può o non può vedere Dio: da alcuni passi parrebbe di no (Es 33,20.23; Gv 1,18); da altri parrebbe di sì (Gn 32,31; Gdo 13,22; Gb 19,26-27; Sal 11,7; Mt 5,8; I Gv 3,2; Gv 14,7.9). L'apparente contraddizione si risolve in due modi: 1° occorre distinguere la vita presente dalla vita futura; Dio può essere visto nella vita futura, passando attraverso la morte. Questo è il senso dei passi nei quali si dice che non si può vedere Dio senza morire (cf Es 33,20); 2° Dio non può essere visto nel senso che non può essere "compreso" o "scrutato"; può invece essere visto nella visione beatifica nel senso che ho spiegato sopra.

462. La soluzione della Chiesa Ortodossa, pertanto, secondo la quale, anche in paradiso, non potremo vedere l'essenza di Dio, ma solo le sue "energie" o la sua "gloria", non pare soddisfacente, perché troppo preoccupata di salvare i passi sull'invisibilità divina, e troppo poco, invece, di ammettere quelli dove si parla con chiarezza della possibilità e della prospettiva (ultraterrena) di vedere Dio. Si direbbe che la Chiesa Ortodossa identifichi la visione beatifica con una semplice teofania, del tipo di quelle dell'Antico Testamento. Sul punto dell'incomprensibilità di Dio, dunque, Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa sono d'accordo: il dissenso verte sul problema se all'uomo è concesso e no di vedere immediatamente, in paradiso, l'essenza divina.

"vede Dio"
solo le
sue energie

17. La sapienza divina

463. La concezione personalistica di Dio, propria della Bibbia, è evidentemente collegata ad una qualche attribuzione a Dio di quelle che sono le facoltà proprie dello spirito: l'intelletto e la volontà. Questa dottrina non è priva di difficoltà, e non sono piccoli i rischi di cadere anche qui nelle insidie nell'antropomorfismo materialista o mitologico, benché questa volta siamo di fronte a delle perfezioni strettamente imparentate coi valori trascendentali, ossia con le cosiddette "perfezioni assolute", che abbiamo già avuto modo di vedere trattando delle perfezioni divine.

464. Il fatto è che noi abbiamo conoscenza diretta del modo umano dell'esercizio dell'intelletto e della volontà, per cui sorge legittima la domanda se e come possiamo parlare, in Dio, ente semplicissimo, di una distinzione fra intelletto e volontà, e di una distinzione di queste facoltà dall'essenza divina. Infatti, in noi intelletto e volontà sono due potenze realmente distinte fra loro e realmente distinte anche dalla nostra anima. Su questo punto rimandiamo alla psicologia razionale. Possiamo dunque immaginare, in Dio, un intelletto e una volontà? E se sì, come?

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

465. La Sacra Scrittura è abbondantissima nell'attribuire a Dio le proprietà dell'intelligenza, del pensiero, del giudicare, del sapere, della scienza, della sapienza. Dio è somma intelligenza (Is 40,28; Ger 10,12,51,15; Pr 9,10), giudice giusto e sapiente (Dt 1,17; Sal 7,7; 36,7; 51,6; 75,8; 119,75; Pr 21,2; Ger 2,35; 25,31; Sof 3,5; Sap 17,1; Dn 3,27.31; Rm 2,2a; II Tm 1,5; Ap 15,4; 16,7). La sapienza è sua somma prerogativa (Sal 147,5; Sap 9,9; Sir 15,18; 33,11; Is 28,29; Dn 2,20; Rm 11,33; I Cor 2,7). Possiede la pienezza della scienza (Pr 9,10; 42,18; Rm 11,33); tutto conosce e tutto sa (I Sam 2,3; Bar 3,32; Dn 2,22; Mt 6,8; Rm 8,27); infinita è la sua conoscenza (I Re 8,39; Est 4,17d; Sal 139,1; Sap 1,7; Sir 15,19; 42,18; Bar 3,32; Dn 13,42; Lc 16,15; I Gv 3,20); profonda, acuto e penetrante è il suo pensiero (Gdt 8,14; Sal 92,6; Sap 9,17; Sir 33,8; Mt 4,12; Rm 11,34; I Cor 2,16). Il suo occhio tutto vede (Sal 11,4; 66,7; Pr 15,3; Sir 17,13; 23,19; 39,19; Ger 32,19); egli è il vedente per eccellenza (El-Rey) (Est 8,12d; II Mac 7,6.35; 9,5; 12,22; 15,2; Gb 34,21; Sir 15,18; Ger 12,3; 23,24; Mt 6,4); acute è il suo sguardo (Gb 28,24; Dn 3,55); esso tutto scruta (I Cr 28,9; II Cr 16,9; Sal 33,14; 66,7; 139,1.3; Pr 15,3; 16,2; Sir 42,18; Ger 11,20; 17,10; 20,12; Ec 4,10; Rm 8,27; Ap 2,23). L'espressione "gli occhi del Signore" ricorre moltissime volte per significare il suo punto di vista, il suo criterio di giudizio, che è misura della verità e dell'errore, del bene e del male.

466. In Dio dunque c'è la verità (II Sam 7,28; Tb 3,2; Sal 25,5.10; 108,5; 111,7; Dn 4,34; Rm 3,7). La sua parola, la sua legge è verità (Ne 9,13; Sal 119,142; II Cor 6,7; Ef 1,13; Col 1,5; II Tm 2,5; 3,8; 4,4; Gc 1,18). "Dio è luce" (I Gv 1,5; cf anche Sal 27,1; 36,10; 43,3; 118,27; Is 60,1.19; Mt 7,8; Gc 1,17; Sir 20,29; Dn 2,22; Ab 3,4). Egli è splendore (Sal 93,1; 102,17; 104,1; Is 60,19; Ez 10,4), egli è la verità (Gv 14,6).

467. La verità della mente divina non è regolata da un oggetto esterno, ma è essa stessa principio e norma di ogni altra verità degli spiriti e delle cose. Infatti la verità delle cose dipende dalla mente divina che le ha ideate; e la verità degli spiriti intelligenti dipende dalla verità delle cose ideate da Dio. La Bibbia non parla di "idee divine", come Platone, ma è chiaro che per l'autore sacro Dio è l'ideatore di tutte le cose. Come si vedrà nel trattato della SS. Trinità, Dio possiede innanzitutto e necessariamente un'"idea" di se stesso, che è il Logos, il Verbo. La verità del Verbo è la norma e la regola di ogni altra verità.

468. In Dio evidentemente non c'è distinzione reale fra il suo essere e il suo intelletto, ma perfetta e reale coincidenza. Ciò vuol dire allora che la verità gnoseologica, in Dio, cioè la verità del suo intelletto, coincide con la verità ontologica, cioè con la verità dell'essere divino. In Dio, e solo in Dio, l'essere coincide col pensiero e con l'essere pensato. Quelle filosofie, come quella di Hegel e di Rahner, che fanno coincidere metafisicamente, oltre che teologicamente, l'essere col pensiero, non possono evitare il panteismo, ossia la confusione fra l'essere metafisico e lo essere divino. Se in Dio verità ed essere coincidono, vuol dire allora che Dio è verità sussistente, verità "fatta persona". Per questo, quando Gesù in Gv 14,6 dice di essere "la verità", suppone una nozione di verità sussistente attribuendola a sé: per cui, come fanno notare S. Agostino e S. Tommaso, è come se dichiarasse di essere Dio (cf il mio articolo La verità e-

47 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

terna in S. Agostino, in Sacra Doctrina, 5(1987), pp. 590-611 e 6(1987), pp. 665-687.

469. Se Dio è spirito intelligente, non può non possedere una coscienza e, come si dice modernamente, un'"autocoscienza", cioè la coscienza di sé, quella che Aristotele chiama - appunto in riferimento a Dio - la noësis noëseos - il pensiero del pensiero (sottintendendo Dio come Pensiero sussistente e come Verità sussistente). Qui si tratta di una deduzione logica operata dalla teologia dogmatica, per il fatto che la Scrittura non ci presenta mai in modo esplicito una nozione di questo genere. La Scrittura conosce esplicitamente - soprattutto nel Nuovo Testamento - solo la nozione di coscienza morale (synesis), mentre in ebraico abbiamo il termine "leb", che primariamente significa "cuore", termine, queste, usate anche da Gesù per indicare appunto la coscienza ed in generale le facoltà intellettuali e l'interiorità dello spirito. Il termine ebraico, invece, che forse si avvicina di più a coscienza nel senso psicologico di riflessione su di sé, è "maddah", che si trova in Qo 10, 20 e che la traduzione della CEI della Bibbia di Gerusalemme rende con "pensiero". Di fatti l'autocoscienza è pensiero: pensiero di sé il soggetto che pensa a se stesso.

470. Questo concetto psicologico di coscienza è dunque presente già in Aristotele, suggerito dall'interiorismo platonico, ed è sviluppato dal neoplatonismo fino a Proclo, il cui libro "De causis" è stato commentato da Tommaso, che delinea l'atto della riflessione su di sé come atto caratteristico dello spirito, in quanto gli enti materiali non sono capaci di questo atto. La riflessione è legata alla funzione della vita come autoperfezionamento del soggetto, il quale non potrebbe svolgere questa funzione se in qualche modo non conoscesse se stesso e le proprie esigenze. Quest'atto riflessivo comincia già nella coscienza sensibile e diventa perfetto nella vita dello spirito. L'interesse per il valore dell'autocoscienza è stato ripreso dall'idealismo tedesco, soprattutto da Hegel, che però, come è noto, lo ha impostato in forma idealistica. Tuttavia è chiarissima, in Hegel, l'idea di Dio come assoluta Autocoscienza e, come si esprime Hegel, come Soggetto e Spirito e Sapere assoluto. Ed Hegel intende ciò riferirsi precisamente ad Aristotele, anche se abbandona il realismo dello Stagirita.

471. Un indizio chiaro che nel pensiero biblico è almeno implicitamente presente la nozione dell'autocoscienza, è dato dalla dottrina neotestamentaria del Logos, prefigurato dalla personificazione veterotestamentaria della sapienza divina, in quanto il Verbo divino, come spiega S. Tommaso soprattutto nel suo commento al Vangelo di Giovanni, si può appunto considerare come il Concetto o l'Idea che il Padre ha di se stesso, Autocoscienza del Padre generata dalla Mente del Padre. Ora, siccome la rivelazione della persona del Verbo avviene solo nel Nuovo Testamento, è comprensibile che anche la nozione di autocoscienza, che è presupposta, sia nell'Antico Testamento soltanto implicita nell'idea di Dio come Spirito e come Sapienza.

472. La Sacra Scrittura riassume tutti questi caratteri dell'intelli-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

genza, della verità, della coscienza e della sapienza divina col simbolo della "luce" (eb. "or", gr. "fos"). Il Dio d'Israele è un Dio luminoso, splendido: un Dio di "splendere" (bahir). Un famoso libro della tradizione kabbalistica s'intitola appunto "Säfer ha-Bahir": il Libro dello Splendore. Dio è luce ed emana luce (cf Sal 27,1; Is 10,17; 60,1.19; Mi 7,8; I Tm 6,16; Gc 1,17; I Cv 1,5; Sal 36,10; 43,3; 89,16; 90,8; 104,2; 118,27; Sir 50,29; Bar 5,9; Dn 2,22; Os 6,5; Ab 3,4; At 22,6; 26,13). Dio quindi è una "lampada" (Sal 119,105; II Pt 1,19; Ap 21,23; 22,5); Dio stesso è "fuoco" che illumina e scalda (Is 4,5; 10,17), ma che anche punisce e distrugge (Ra 24,17; Dt 4,24; 9,3). Lo Spirito Santo, come è noto, è simboleggiato dal fuoco. Dio è anche paragonato al sole (Lc 1,78), anche se nello stesso tempo la Bibbia tiene a precisare che queste immagini della luce, del fuoco, del sole, che presso i pagani sono adorate come dèi, sono semplici simboli e paragoni e che comunque Jahvè è al di sopra di essi e ne è il creatore. Si nota sempre, qui come altrove, la tendenza di Israele ad accogliere anche spunti religiosi e teologici provenienti dai pagani, ma sempre a condizione di demitizzarli e di subordinarli alla gloria dell'unico Dio, Jahvè.

473. Gli attributi della spiritualità divina - intelletto e volontà - si prestano a fare, per così dire, da "ponte di passaggio" fra gli attributi assoluti e quelli operativi, perchè il nostro modo di pensare umano non può immaginare il fuire dell'agire divine al di fuori di sé, nella creazione, se non come l'"attuarsi" di un intelletto e di una volontà, in modo simile a quanto avviene nello spirito umano. È chiaro, però, che se vogliamo immaginare l'intelletto e la volontà divini nel loro attuarsi e agire creatore ed ordinatore del mondo, non dobbiamo pensare questa azione come una specie di divenire o di passaggio dalla potenza all'atto, nè dobbiamo pensarla come diluita e moltiplicata nel tempo, ma dobbiamo pensare questo agire come semplice atto, analogamente ai nostri atti spirituali, che sono effetto dell'intelletto attivo come atto che segue un atto, con la differenza che in Dio non c'è neppure questa successione di atti (richiesta in noi perchè il nostro intelletto deve passare dalla potenza all'atto), ma l'atto divino dell'essere - l'Ipsum Esse - è realmente lo stesso agire del suo pensare e del suo volere, realmente identici fra loro, e da intendersi come atto puro, cioè come coincidenti con lo l'atto d'essere di Dio - l'Ipsum Esse.

474. La ragione naturale ci porta ad ammettere, in Dio, un'attività divina "ad extra", cioè l'azione creatrice e governatrice del mondo. La rivelazione, invece, oltre a confermare l'esistenza di tale attività, ci insegna che ne esiste un'altra (tuttavia realmente coincidente con la prima nell'unico esse divine), cosiddetta "ad intra", che noi quindi concepiamo come attività puramente interiore e necessaria all'essere divino, cioè costitutiva dell'essenza divina, mentre quella ad extra è libera e non essenziale. Questa "attività ad intra" è quella per la quale il Padre genera il Figlio e spira lo Spirito, e viene studiata nel trattato della SS. Trinità. L'attività ad extra invece è oggetto del trattato che stiamo svolgendo adesso.

49 P. Giovanni Cavalcoli, OP - Corso di Teologia Dogmatica - S.T.A.B. - Bologna 1995

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

475. L'intelletto (binà) e la volontà (avah) divini li possiamo considerare come attributi assoluti e come attributi operativi. E questi attributi assoluti li possiamo concepire e in senso metafisico o in senso morale. Dal punto di vista metafisico, la perfezione dell'intelletto divino è la verità (eb. èmet; gr. alètheia); dal punto di vista morale è la sapienza (eb. hokhmàh; gr. sofia). La perfezione ontologica della volontà è invece la bontà (eb. tobàh; gr. chrestòtes); dal punto di vista morale è la santità (eb. Kodèsh; gr. aghiòtes). La sapienza che entra in relazione col mondo diventa scienza (eb. daàt; gr. epistème); invece la santità che governa il mondo è la provvidenza (gr. pròmoia), che si esplica nell'amore (eb. rah; gr. filia).

18. La santità divina

476. L'attributo della santità (kodèsh) è largamente affermato dalla Scrittura (Es 15,11; Dt 26,15; II Mac 14,36; Ga 24,19; Ia 5,16; Bar 4,22; Sal 89,36; Gv 17,11). Dio è il Santo per eccellenza, per cui spesso è chiamato semplicemente il Santo (Gb 6,10; Pr 30,3; Sir 23,9; 43,10; 47,8; 48,20; Os 12,1; I Pt 1,15; I Gv 2,20). Questo attributo, come abbiamo già visto, è connesso con quello della "purezza", ma anche con quelli dello splendore, della gloria, della grandezza. La santità implica l'infinita perfezione divina, pensata sia in senso ontologico che morale, e comporta la rettitudine dei giudizi divini, la santità della sua legge, la verità della sua parola, la giustizia e bontà delle sue azioni, la fedeltà delle sue promesse, la generosità della sua grazia e del premio concesso ai buoni.

477. La santità è espressione della bontà della volontà divina, la quale a sua volta è fondata sulla bontà di Dio stesso (I Cr 16,34; II Cr 7,3; Esd 3,11; I Mac 4,24; II Mac 1,24; Sal 34,9; S2,11, ecc. in luoghi non menzionati). Come Dio non è solamente vero e veridico, ma è verità per essenza, verità sostanziale ed assoluta; così egli non è solo buono, ma è bontà sussistente, infinita ed assoluta. Come è dunque criterio e principio di ogni verità, così è criterio e principio di ogni bontà.

478. Questa bontà e questa santità emanano dalla volontà divina. Anche in questo caso la lingua ebraica non ha un vocabolo esattamente corrispondente alla nostra nozione astratta e spirituale di volontà: il nostro termine può essere collegato a quello ebraico di "avàh", che è principalmente usato per significare l'appetito sensitivo. Ma è evidentissimo, dai verbi usati, che nella Bibbia è presente una nozione spirituale del volere, attribuita a Dio: essendo egli, per la Scrittura, purissimo spirito, è chiaro che il suo volere non ha nulla a che fare con gli appetiti animali, ed è ben più perfetto della stessa volontà spirituale dell'uomo, la quale, per essere santa, deve conformarsi alla volontà divina (Est 4,17b; Is 46,10; 53,10; Gv 6,40; At 4,26; 20,27; Ef 1,6.9.11; I Ts 4,3; 5,18; Eb 2,4; Gc 2,15; I Pt 2,15; Ap 4,11).

479. Il volere divino ha un immediato riferimento con l'attività creatrice ed ordinatrice del mondo. E questo soprattutto se lo si considera nella libertà delle decisioni divine, come è appunto il creare e l'opera della salvezza in Cristo. Se invece il volere lo poniamo in re-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

lanione con l'attività divina interiore ("ad intra"), allora il volere coincide con la stessa essenza e necessità divina, e perde il carattere di "libero arbitrio", che esso assume nelle opere ad extra.

480. Espressione propria della santità della volontà divina è l'amore. La volontà divina è una volontà d'amore. Jahvè è un Dio che ama, ama tutto ciò che ha creato, ama tutti i popoli, ma ama Israele di un amore speciale. Un'altra caratteristica sorprendente di Israele fra tutti gli altri popoli, oltre a quella di concepire un unico Dio, che può essere pensato "sola mente", essere sussistente e creatore, è anche quella di concepire questo Dio come un Dio che ama, e provvede con amore per tutte le sue creature, anche le minime e le più apparentemente insignificanti, come i "gigli del campo o gli uccelli dell'aria": un Dio che, pur nella sua infinità maestà, beatissimo in se stesso, e che non ha bisogno di nulla, in certo modo "si piega", si volge con immensa cura e sapienza anche alle minime delle creature: gli scienziati non cessano mai di scoprire sempre nuove meraviglie anche nel mondo dell'infinitamente piccolo.

481. Quest'idea di Dio era del tutto estranea ai pagani, anche ai più saggi di essi, in occidente ed in oriente. Per Aristotele è inconcepibile che il Motore immobile possa amare gli enti che muove. Sì, certo, li muove, ma li muove al loro fine, che è Dio, fine ultimo, oltre che motore immobile. Per Aristotele, quindi, era logico che l'uomo cerchi e ami Dio, che desidera contemplarlo come sua beatitudine; ma non aveva senso che Dio, a sua volta, già felicissimo in se stesso ed al quale nulla manca, possa interessarsi dell'uomo fino al punto di "amarlo".

482. D'altra parte, occorre notare che le nozioni di Dio come Ipsum Esse creatore e di Dio come Amore sono strettamente congiunte, e la seconda è logica conseguenza della prima. Chi non comprende Dio come Ipsum Esse creatore, difficilmente potrà comprendere la grandezza, la potenza, la sublimità e la tenerezza dell'amore di Dio (che resta comunque sempre un mistero per tutti). Perché, infatti, questo amore di Dio per la creatura? Ma proprio perché l'ha creata lui! Egli, sommo bene e sommamente buono, non l'avrebbe creata, come dice il libro della Sapienza, se non l'avesse amata. E quanto l'ha amata? Comprendendone fine in fondo il suo essere. E come Dio può questo? Appunto perché egli è l'Ipsum Esse, ideatore e creatore di ogni essere. Vediamo come dunque logicamente si giunge all'Ipsum Esse.

483. Si spiega allora molto bene come tutto il mondo pagano, che non era giunto, come Israele, a concepire Dio come Ipsum Esse creatore, non ha neanche potuto afferrare la nozione di Dio come Amore. Per gli altri popoli gli dèi al massimo concedono dei favori: nella religione indiana esiste addirittura una nozione della grazia divina (prasada); ma poi l'ideale della perfezione o della santità, per l'India, è il dissolvere la propria individualità nell'Assoluto brahmanico: nessuna salvezza personale! Nessuna resurrezione della carne! Brahman non si cura di queste cose. E così Zeus e Giove possono sì concedere qualche favore o qualche protezione - far vincere una guerra, guarire una malattia, concedere ricchezza - ma niente di più! Nessuna immortalità per i comuni mortali (tranne qualche privilegiato), nessuna vita eterna, nessuna resurrezione!

13. III. 03

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI

484. La lingua ebraica, piuttosto povera di vocaboli, come ho detto, per quanto invece riguarda la nozione di "amore", ne presenta molti. Troviamo infatti nella già citata Enciclopedia della Bibbia sotto la voce corrispondente: "Nell'Antico Testamento prevalgono "ahab", "ahabah", "raham", "riham" e "haman" con i sostantivi "rahamin" ed "hen" indicano piuttosto la misericordia benevolente; "yadah", "hafes", "rasah" hanno un senso più profano". Il genio della lingua si direbbe più legato ad una mentalità pratico-affettiva che non scientifico-speculativa, anche se, come abbiamo visto, con espressioni semplici, vengono tuttavia espresse da Israele le più alte nozioni sulla divinità che l'umanità abbia mai conosciuto e, per noi credenti, possa mai conoscere, giacchè ad Israele e solo a lui Dio ha voluto rivelare il suo Nome.

485. I passi dove nella Scrittura si parla dell'amore e dell'amare come attributo di Dio, sono pertanto numerosi non solo per questi motivi linguistici, ma anche e soprattutto per motivi di contenuto, potendosi considerare la Sacra Scrittura non solo come una sublime ed unica introduzione alla conoscenza del mistero di Dio, di quel Dio dal Nome ineffabile che è la beatitudine dell'uomo, ma anche come la storia dell'immenso Amore che Dio ha avuto ed ha per il suo popolo Israele e, per suo tramite, a tutte le genti, le quali, per la fede in Cristo, costituiscono il nuovo Israele, l'"Israele di Dio", "secondo lo Spirito e non secondo la carne", eredi anch'essi della promessa fatta ad Abramo ed ai suoi discendenti, per sempre.

CAP.V - GLI ATTRIBUTI OPERATIVI

1. Introduzione

486. Gli attributi operativi sono quelli che concernono l'azione divina mediante la quale Dio produce l'ente finito e quindi pone l'ente oltre da Sè e al di fuori di Sè. Secondo il nostro modo di pensare, possiamo distinguere, in Dio, attributi operativi che precedono, condizionano e preparano immediatamente l'azione divina, e che quindi potremmo chiamare "attributi precedenti"; e attributi che conseguono immediatamente l'azione divina, relativi alla conservazione, al governo ed alla destinazione delle creature, e che quindi potremmo chiamare "attributi conseguenti".

487. Gli attributi precedenti si rifanno immediatamente agli ultimi del precedente capitolo, quelli che ho detto essere, in qualche modo, il "trait d'union", il ponte di passaggio dagli attributi essenziali a quelli operativi: la sapienza e la santità. Questi attributi stabiliscono le condizioni immediate per l'esistenza del creato; ma per la produzione del creato stesso, dobbiamo pensare ad altri e nuovi attributi "mediatori", più prossimi all'effetto della creazione, attributi immediatamente orientati all'operazione divina, e che la rendono immediatamente possibile. Essi concernono l'essere divine, e allora abbiamo l'onnipotenza; concernono il sapere divine, ed allora abbiamo la scienza creatrice; concernono la potenza della volontà creatrice, ed allora abbiamo la crea-

I tre gradi dello spirito, secondo la Rivelazione Cristiana:

- Dio (essere)
- Gli Angeli (forma o essenza - specie)
- L'uomo (materia o soggetto - individuo)

CAPITOLO IV: GLI ATTRIBUTI ESSENZIALI