

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII



HI THEOLOGICI COMMENTARII EDUNTUR
IN STATU CIVITATIS VATICANAE

DIVINITAS

RIVISTA DI RICERCA E DI CRITICA TEOLOGICA

DIRETTORE

MONS. ANTONIO PIOLANTI, *Prelato Segretario dell'Accademia*

COMITATO DI REDAZIONE

MONS. BRUNERO GHERARDINI, *Vicesegretario dell'Accademia*

MONS. SALVATORE GAROFALO, *del Consiglio Accademico*

MONS. CLAUDIO ZEDDA, *del Consiglio Accademico*

P. DANIEL OLS, O.P., *del Consiglio Accademico*

P. PIERRE BLET, S.J., *del Consiglio Accademico*

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 30.000 lire; pro exteris regionibus: 35 dollari USA. Mitti potest c/c N. 26653006.

Directio et administratio est in Civitate Vaticana: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: MONS. ANTONIO PIOLANTI, Direttore di *Divinitas*, Palazzo Canonici, 00120 Città del Vaticano.

D I V I N I T A S

ANNI XXXIX FASC. II EDITUS MENSE APRILIS A. D. MCMXCV

SUMMARIUM

STUDI E RICERCHE

GIOVANNI CAVALCOLI, <i>Il mistero dell'impassibilità divina</i>	pag. 111
1. Introduzione e dati del Magistero	» 111
2. La posizione di Hegel e seguaci	» 119
3. Risposta ai teologi doloristi	» 137
4. Il significato cristiano della sofferenza	» 146
5. La vera nozione dell'impassibilità divina	» 158
BRUNERO GHERARDINI, <i>Lutero nel Concilio di Trento</i>	» 168

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

MARIO PANGALLO, <i>Il corso di Teologia Dogmatica di P. Battista Mondin per le Edizioni Studio Domenicano</i>	» 183
DOMINIQUE VIBRAC, <i>Dio Uomo</i> (A proposito della nuova edizione riveduta e aggiornata del trattato di cristologia e di soteriologia di Mons. Antonio Piolanti)	» 188
RECENSIONI	» 195

IMPRIMATUR

Ad Urbe Vaticana die 20 Aprilis 1995

* CARD. VIRGILIUS NOË
*Archipresbyter Basilicae Sancti Petri
Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana*

STUDI E RICERCHE

ola "Divinitas" n. 2
1995

P. GIOVANNI CAVALCOLI, O. P.
Socio della Pontificia Accademia Teologica Romana
Professore nello Studio Teologico Accademico di Bologna

IL MISTERO DELL'IMPASSIBILITA' DIVINA

(invulnerabilità)
imperturbabilità
inviolabilità

I. INTRODUZIONE

L'attributo divino dell'impassibilità (lat. *impassibilitas*, gr. *apàtheia*) è stato insegnato dalla Chiesa per secoli, anche se bisogna riconoscere che — almeno per quanto mi consta ⁽¹⁾ — dal '700 ad oggi non si riscontrano più interventi significativi del Magistero su questo punto; persevera, invece, la Chiesa nel sostenere l'immutabilità di Dio, come possiamo constatare nel Concilio Vaticano I ⁽²⁾ e nel recentissimo nuovo « Catechismo della Chiesa Cattolica » ⁽³⁾. Ma è chiaro, come apparirà da questo studio, che immutabilità e impassibilità sono strettamente collegate: nella prima è implicita la seconda, e la seconda suppone la prima; è impossibile una sofferenza senza mutamento del soggetto, come del resto riconoscono gli stessi sostenitori della passibilità divina, i quali paiono oggi numerosi anche in campo cattolico. Ora, siccome noi riteniamo invece che l'impassibilità divina, rettamente intesa, costituisca un attributo divino facente parte del *deposito rivelato* custodito e interpretato dalla Chiesa, e sia anche un dato irrinunciabile della teologia naturale, abbiamo ritenuto opportuno elaborare questo studio per rispondere alla posizione dei sostenitori della passibilità divina. Uno studio analogo, per la verità — e anche ben condotto — è stato di recente fatto dal Padre Enrico Zoffoli ⁽⁴⁾; tuttavia, abbiamo ritenuto bene aggiungere questo nostro lavoro non per criticare quello dello Zoffoli, col quale invece siamo totalmente d'accordo, ma anzi per appoggiare la sua posizione in una discussione nella quale occorre, se-

(1) Mi sono limitato a basarmi sul Denzinger.

(2) Cf. *Constitutio dogmatica « Dei Filius »*, del 24/IV/1870, cap. I. De Deo rerum omnium creatore, D5001.

(3) Cf. nn. 202, 212.

(4) E. ZOFFOLI, « *Mistero della sofferenza di Dio?* ». *Il pensiero di S. Tommaso*, Collana « Studi tomistici », n. 34, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1988.

condo me, far meglio sentire la ragione dell'insegnamento della Chiesa e di una buona teologia naturale su questo argomento assai importante sia dal punto di vista speculativo che da quello pratico, in particolare per quanto riguarda il *senso cristiano della sofferenza*.

In questo studio tratteremo dell'attributo dell'impassibilità in modo particolarmente congiunto con quello dell'immutabilità, sia perché gli è di per sé assai vicino e l'uno fa capire l'altro, sia perché riteniamo che se oggi la Chiesa non parla dell'impassibilità divina, lo fa però implicitamente sostenendo l'immutabilità. Cercherò inoltre di dimostrare che l'impassibilità è strettamente legata a tutti gli altri principali attributi divini, dei quali tuttora parla la Chiesa, per cui, negata quella, vengono a cadere anche questi, col risultato gravissimo o di una totale falsificazione della nozione di Dio o — il che poi in fondo è lo stesso — di una caduta nell'*ateismo*.

Per questo ritengo che oggi la Chiesa abbia abbandonato il termine « impassibilità » non per motivi dottrinali (perché il concetto in sé resta sempre valido), ma per motivi pastorali: il vocabolo infatti oggi — dobbiamo riconoscerlo — ha acquisito una connotazione negativa, come sinonimo di « freddezza », « insensibilità morale », « durezza di cuore » (pensiamo anche ai corrispondenti termini « apatia », « apatico », circa i quali hanno buon gioco i sostenitori della passibilità e, come dicono, della « kenosi » divina); per questo è oggi effettivamente problematico parlare, soprattutto alle persone semplici, di un Dio « impassibile », perché facilmente l'immaginazione va ad un Dio chiuso nella sua beatitudine e indifferente alle nostre sorti, che effettivamente non corrisponde né al Dio della ragione né tanto meno al Dio della fede cristiana, il Dio « compassionevole » e misericordioso.

L'evoluzione del linguaggio, comunque, non è tale da creare eccessivi problemi: dato che i termini vengono fissati convenzionalmente e che esiste un'inevitabile evoluzione del linguaggio, non dobbiamo avere difficoltà ad abbandonare un termine che non ha più il significato di prima, per usare un altro termine, purché il concetto rimanga. Ma il guaio è che non c'è stato solamente un mutamento di linguaggio: in molti casi, sotto l'influsso della teologia kenotica — e che io chiamerei più volentieri « teologia doloristica » —, è il *concetto* stesso di impassibilità divina che ha cominciato ad essere oggetto di disprezzo, per cui si è cominciato a sostituire, in Dio, la passibilità (o, come si dice, la « kenosi ») all'impassibilità. Per questo, senza bisogno che restiamo attaccati ai termini, piuttosto relativi, pare oggi necessario, invece, riabilitare il concetto, che riteniamo essere indispensabile per una vera concezione cristiana di Dio e quindi per la nostra stessa salvezza.

II. I DATI DEL MAGISTERO E IL PROBLEMA DEI SUOI RAPPORTI CON L'ELLENISMO.

Il metodo, si potrebbe dire « classico », col quale coloro che rifiutano il Magistero della Chiesa, trovano uno specioso pretesto per dichiararlo inattendibile e non conforme all'insegnamento biblico, consiste nell'accusare il Magistero di essersi lasciato influenzare da categorie « ellenistiche », estranee alle nozioni della Sacra Scrittura. Ma a parte il fatto che una autentica fede cristiana vede nel Magistero della Chiesa rappresentato l'insegnamento di Cristo stesso, questa tesi non si sostiene neanche ad un esame storico accurato, come afferma giustamente un recente parere della Commissione Teologica Internazionale a proposito del Concilio di Calcedonia, dove tra l'altro è proprio solennemente insegnato l'attributo dell'impassibilità divina⁽⁵⁾.

Occorre pertanto affermare, invece — come cercheremo anche di dimostrare —, che, nel presentare Dio come immutabile e impassibile la Chiesa non si è fatta per nulla condizionare (si suppone in senso negativo) dall'ellenismo; si può dire invece semmai che ne ha recuperato la migliore espressione (Platone ed Aristotele) interpretando esattamente (come è suo compito e carisma donatole da Cristo) sia le esigenze della sana ragione come e ancor più il senso del deposito rivelato. Nell'utilizzare categorie desunte dal pensiero greco — dovutamente purificate ed adattate — la Chiesa, sia detto per inciso, non ha affatto contravenuto alla sua funzione ermeneutica della Bibbia, se è vero che essa è Verità assoluta e che quindi ogni verità, da qualunque milieu culturale provenga, appare sempre utile per interpretare la Parola di Dio, dato che essa è sorgente di ogni verità.

Viceversa è il Dio che diviene e si autonega — come vedremo —, il Dio dei « kenotici », che offende il *principio di identità*, è questo Dio ad essere contrario al Dio biblico e a risentire piuttosto degli aspetti meno felici del pensiero greco (l'evoluzionismo eracliteo, già possentemente criticato da Aristotele). D'altra parte — e vedremo pure questo — è falso sostenere che il pensiero greco sia restato chiuso in un concetto rigido e

(5) « L'insegnamento cristologico della Chiesa e, in modo speciale, il dogma definito nel Concilio di Calcedonia, conservano un valore definitivo. Certamente è lecito, forse è opportuno, cercare di approfondirlo, ma non può essere permesso rifiutarlo. Sul piano storico, è falsa l'affermazione secondo cui i Padri conciliari di Calcedonia hanno piegato il dogma cristiano nel senso dei concetti ellenistici », *Alcune questioni riguardanti la cristologia*, III, B, 4, doc. della Commissione Teologica Internazionale del 1979; « La formula "senza confusione" esclude qualsiasi stadio intermedio fra la divinità e l'umanità », *ibid.*, II, B, 5.

morto dell'immutabilità divina. Questa è un'immagine che non corrisponde alla realtà storica, ma si trova solo nella mente di certi protestanti tedeschi. Al contrario, i migliori dei Greci — Platone ed Aristotele — hanno compreso benissimo che Dio non può essere che un sommo vivente, e un vivente, quindi, spirituale, quindi intelligente e volente, sommamente attivo e potente, per cui, in quanto la vita — come essi giustamente dicono — è « automovimento », è un « muoversi » riflessivo (non « causa sui », come è stato poi malamente interpretato, ma un « muovere se stessi », che è cosa diversa: la prima è un'assurdità; la seconda è l'essenza stessa della vita), non hanno esitato ad attribuire a Dio, al « motore immobile », un certo « movimento », che Aristotele ha avuto cura di distinguere dal semplice moto fisico, e che ha chiamato « azione perfetta » (moto dello spirito), e questo « muoversi » di Dio chiaramente si confà benissimo all'idea biblica di un Dio che è somma vita, sempre attivo ed operoso, anzi azione ed amore sussistenti.

Per questo un sano concetto dell'immutabilità divina non può certo prescindere da questo aspetto dinamico della divinità, ed è chiaro che quindi l'immutabilità (questo è il « pezzo forte » dei kenotici, ma lo concediamo loro volentieri) non va concepita sul modello della rigidità e della staticità delle cose morte o inanimate, anche se l'esser « roccia » (la Bibbia stessa insegna) può essere una metafora assai utile per rappresentare la solidità, la robustezza, la perennità e la certezza — cioè l'immutabilità — dell'essere divino. E dovrà anche essere chiaro che l'agire divino — come vedremo meglio — non si potrà concepire in maniera « storicistica », cioè come un succedersi di azioni nel tempo, perché Dio con una unica azione, che è la sua stessa essenza, domina tutti gli eventi del tempo, e se questi sono molteplici nella loro essenza, unica ne è la causa in Dio.

Del resto, l'idea dell'immutabilità divina non è conquista solo del pensiero greco, ma di tutte le grandi religioni dell'umanità, come per es. l'Islam e l'Induismo. Viceversa, il Dio che muta, che « si nega » e si contraddice, il Dio « passionale » (per dirla con Bordonì) ⁽⁶⁾, non è affatto di origine biblica, ma ben piuttosto deriva dalle mitologie pagane (compresa quella greca), nonché dallo gnosticismo ⁽⁷⁾ e dalla Kabbala ⁽⁸⁾.

(6) Cf. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret - Signore e Cristo*, Ed. Herder-PUL, Roma 1986, vol. III, p. 514. Secondo il Bordonì, « la teologia profetica orienta costantemente Israele verso un'immagine passionale di Dio ». Espressione infelicissima.

(7) Cf. J. MEINVILLE, *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, a cura di Don Ennio Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988; G. SEAMENI GASPARO, *Gnostica et hermetica - Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1982.

(8) G. G. SCHOLEM, *Le origini della Kabbalà*, Ed. Dehoniane, Bologna 1990.

Così il grande confronto cristologico di oggi mi pare si possa riassumere nel contrasto (certo in dialogo ecumenico, ma il contrasto resta) fra la posizione della *Chiesa Cattolica*, la quale, col *Concilio di Calcedonia*, *distingue* le « due nature » di Cristo, e i *protestanti*, i quali, al di là di Lutero, sembra raccogliersi attorno ad *Hegel* (che del resto si dichiarava luterano), e quindi, con Hegel, tendono a *confondere* le due nature: infatti, questo loro parlare della « sofferenza » di Dio, della « morte » e della « kenosi » di Dio, non è altro, in fondo, che un attribuire a Dio ciò che è proprio ed esclusivo dell'uomo, e quindi un confondere le due nature: proprio ciò che aveva proibito di fare Calcedonia; e per questo i protestanti hegeliani di oggi coerentemente rifiutano il dogma calcedonese, ritenendolo inficiato di « ellenismo », una concezione, a sentir loro, che non corrisponderebbe più al « pensiero moderno », mentre se andremo a guardare cosa intendono per « pensiero moderno », ci accorgeremo i suoi stretti legami col pensiero greco più arcaico e più primitivo dei presocratici: altro che « modernità »! Qui siamo all'« età della pietra » della storia della filosofia!

Lo scontro di fondo fra la cristologia cattolica e quella luterano-hegeliana tocca il principio di non-contraddizione, che per i cattolici viene rispettato dal mistero di fede, mentre al contrario per i protestanti il contrassegno del mistero di fede è precisamente dato dal fatto che esso appaia impossibile ed assurdo per la ragione, che esso vada contro il principio di non-contraddizione, perché si ritiene che l'onnipotenza divina sia « al di sopra » di questo principio, per cui il segno del mistero di fede sarebbe proprio dato dal fatto di « scandalizzare » la ragione, dimenticando che Cristo è severissimo contro chi provoca scandali (cf. *Mt* 5, 29-30; 18, 6) e che S. Paolo parla dello « scandalo della Croce » (*Gal* 5, 11) in relazione a « quelli che vanno in perdizione (cf. *I Cor* 1, 18), cioè per la ragione malsana e ribelle, non « per coloro che sono chiamati » (v. 24), cioè per la ragione onesta e docile: per questa ragione aperta alla verità, il mistero della Croce è « sapienza di Dio » (*ibid.*).

Così nella Chiesa cattolica una delle ragioni dell'ermeneusi e della chiarificazione dottrinale compiuta dal Magistero e dalla teologia è data precisamente dall'*esigenza di risolvere le apparenti contraddizioni* contenute nella Scrittura, e di mostrare invece come il mistero cristiano, pur restando mistero, e quindi al di sopra della comprensione razionale, tuttavia non lede il principio di non-contraddizione, per cui non si mostra come ripugnante alla sana ragione. Le famose distinzioni, in cristologia, fra « natura » e « persona » e fra le « due nature » hanno tra l'altro lo scopo di ovviare a questa esigenza. Il luterano, invece, soprattutto nella versione hegeliana, non solo non pensa affatto di risolvere le contraddizioni, ma

anzi il farlo gli apparirebbe come cosa empia, come offesa alla fede; egli quindi, proprio come credente, si sente a proprio agio nella contraddizione e nell'assurdo, giacchè, secondo il suo modo di vedere, il fatto che il messaggio biblico, ed in particolare il mistero di Cristo « scandalizzi » la ragione, è riprova della genuinità del dato rivelato. Due orizzonti di pensiero, dunque, totalmente opposti fra cattolicesimo e protestantesimo; e su questo punto dovrebbero essere i cattolici a condurre i fratelli separati sulle proprie posizioni, che sono quelle giuste, e non viceversa, come invece purtroppo a volte accade.

Vediamo allora i due campi avversi. Nel primo presenteremo la posizione cattolica nella sua veste ufficiale, cioè i *dati dello stesso Magistero della Chiesa*. Nel secondo campo, invece, presenteremo la *posizione luterana* nella sua forma *hegeliana*, che è quella che oggi ha maggior influsso tra i protestanti, ma che si fa sentire anche in campo cattolico: e per questo presenteremo soprattutto teologi cattolici, che in varia misura risentono di questo influsso hegeliano, anche a mostrare la necessità che da parte cattolica, pur nella doverosa pratica del dialogo ecumenico, avvenga tuttavia, là dove occorre, una svolta per la quale siano i confratelli protestanti ad abbracciare la verità e non i cattolici a cadere nell'errore.

Ecco dunque le posizioni ufficiali della Chiesa.

1. « Si quis dixerit quod in passione crucis dolorem sentiebat Deus, et non caro cum anima, quam induerat, forma servi, quam sibi acceperat (cf. *Fil 2, 7*) sicut ait Scriptura, Filius Dei Christus, non recte sentit » (*Concilio Romano* del 382, Denz. 166).

2. « Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne et crucifixum carne et morte gustasse carne, ... anathema sit » (*XII anatematismo* di S. Cirillo, del 430, Denz. 263).

3. « Per pagare il debito proprio della nostra condizione, la natura impassibile si è unita alla nostra natura passibile e il vero Dio e il vero uomo vengono ad unirsi in un solo Signore. In tal modo, come conveniva alla nostra salvezza, l'unico, il « solo mediatore fra Dio e gli uomini » (*I Tm 2, 5*) poteva morire in virtù di una natura, e risorgere in virtù dell'altra » (S. Leone Magno, *Discorso I per il Natale*, 2, 3; PL 54, 192). Qui vediamo come la distinzione delle nature consenta di sciogliere l'apparente contraddizione di un Cristo che al contempo è passibile ed impassibile, mortale ed immortale: gli attributi opposti possono sussistere perché appartengono a nature diverse. L'hegelismo, viceversa, confondendo natura e persona da una parte, e natura umana e natura divina dall'altra, concepisce il Cristo come unica persona umano-divina ed unica natura uma-

no-divina, per cui avviene, secondo Hegel, che Cristo è passibile ed impassibile, mortale ed immortale secondo la medesima natura-persona.

4. « Impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere » (S. Leone Magno, *Lettera a Flaviano* del 449, Denz. 294). Qui vediamo applicata la *communicatio idiomatum*, ma appare sempre chiara la distinzione delle nature, ciascuna con le proprie attribuzioni.

5. « Idem enim et sempiternus ex Patre » (parla di Cristo) « et temporalis ex matre, in sua virtute inviolabilis, in nostra infirmitate passibilis, ... ut idem esset dives in paupertate, omnipotens in abiectioe, impassibilis in supplicio, immortalis in morte » (S. Leone Magno, *Lettera a Giuliano Coense*, del 449, Denz. 297). Qui vediamo suggerito un termine equivalente a « impassibile »: « inviolabilis »: termine che oggi potrebbe far comodo, dato il discredito in cui, almeno nel linguaggio corrente — come notavamo all'inizio — è caduto il termine « impassibile ».

6. Il *Simbolo del Concilio di Calcedonia* (Denz. 300) condanna le « eresie » di coloro che « confusionem et temperamentum introducentes et unam naturam esse carnis et divinitatis » (già allora esisteva... l'hegelismo!) « stulte confingentes et passibilem Unigeniti divinam naturam per confusionem dicentes », tentano di rifiutare la verità della predicazione.

7. « Forma servi, per quam impassibilis deitas sacramentum magnae pietatis implevit, humana humilitas est, quae in gloriam divinae potestatis evecta est » (S. Leone Magno, *Lettera all'Imperatore Leone*, del 458, Denz. 318). E' interessante notare qui — per comprendere cosa la Chiesa antica intendesse per « impassibilitas » — come questo attributo sia contrapposto a quello dell'humilitas (a S. Leone piacciono queste contrapposizioni, che egli pone sempre secondo coppie di termini che si corrispondono reciprocamente), e sia accompagnato alla « gloria divinae potestatis »: sinonimo, quindi, di « impassibilitas » potrebbe essere la « maestà » e la « grandezza ».

8. Parlando delle sofferenze di Cristo, Papa Anastasio II, scrivendo all'Imperatore Anastasio I nel 497 (Denz. 358-359), afferma che Cristo, « Quia secundum beatam divinitatis substantiam inconvertibilis, incommutabilis, impassibilis, immortalis, nullius indigens, perficiens omnes passiones, et permisit proprio inferri templo, quod virtute propria suscitavit. ... Qui autem dicunt passibilem aut in carnem versum, ... istos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia ».

9. Documento particolarmente autorevole è quello del *Concilio La-*

teranense del 649 (can. 4, Denz. 504): « Si quis non confitetur ... Dominum nostrum Iesum Christum ... passibilem carne et impassibilem deitate, ... condemnatus sit ».

10. « Veraciter quidem credendum est et omnimodis profitendum, quia Dominus noster Iesus Christus Deus et Dei Filius passionem crucis tantummodo secundum carnem sustinuit, deitate autem impassibilis mansit, ut apostolica docet auctoritas et sanctorum Patrum luculentissima doctrina docet. Hi autem qui aiunt quia Redemptor noster et Dominus Iesus Christus et Dei Filius passionem crucis secundum deitatem sustinuit, quod impium est et catholicis mentibus execrabile, anathema sit » (*Concilio Romano* dell'862, Denz. 635-636). Interessante, qui, il richiamo alla tradizione apostolica e la severità della condanna, segno che si tratta, per il Concilio, di una *cosa grave*.

11. Altro documento importante, quello del *Concilio Lateranense IV*, del 1215 (Denz. 801): parlando di Cristo, afferma: « Cum secundum divinitatem sit immortalis et impassibilis, idem ipse secundum humanitatem factus est et passibilis et mortalis ». La distinzione delle nature impedisce la contraddizione.

12. Parlando di Cristo, la *Professione di fede* dell'Imperatore Michele Paleologo, dle 1274, lo concepisce come « impassibilem et immortalem divinitate, sed in humanitate pro nobis et salute nostra passum vera carnis passione » (Denz. 852).

13. Documento importante è quello del *Concilio di Firenze* (Bolla di unione coi Copti e gli Etiopi, del 1442, Denz. 1337): la Chiesa — dice il Concilio — crede fermamente a Cristo, in quanto « immortalis et aeternus secundum naturam divinitatis, passibilis et temporalis ex condicione assumptae humanitatis ». E' interessante, qui, l'« immortalis » come corrispettivo del « passibilis », cosa che ci fa comprendere la possibilità di vedere l'immortalità come sinonimo dell'impassibilità, e ci suggerisce quindi un sinonimo ancor oggi non compromesso.

14. La *Professione di Fede per gli Orientali* prescritta da Benedetto XIV, nella quale si afferma di Cristo che la sua divinità è « impassibilem et immortalem, ... ut definitum est in synodo Calcedonensi et in epistola S. Leonis Magni Pontificis » (probabilmente quella a Flaviano) « per quam definitionem damnatur impia haeresis illorum, qui ... divinam naturam trium Personarum passibilem asserebant et mortalem » (Denz. 2529). Interessante, qui, il fatto che l'impassibilità sia vista come dato di fede (con riferimento a Calcedonia), per cui la tesi opposta appare senz'altro come « empia eresia ».

III. LA POSIZIONE AVVERSA PARTE DA HEGEL

1. *Il pensiero hegeliano*

Stiamo oggi assistendo ad una ripresa d'interesse per la cristologia hegeliana non solo in campo protestante, ma anche in campo cattolico. Si è creato in molti la convinzione che l'hegelismo possa essere un'interpretazione della cristologia biblica migliore di quella tomistica, tradizionalmente ed ancor oggi raccomandata dalla Chiesa. Tale convinzione, come si può ben comprendere, è comune in campo protestante; la cosa invece che sorprende è come anche in campo cattolico diversi teologi si siano lasciati influenzare in varia misura da questa impostazione, anche se essi dichiarano di non voler sposare totalmente la causa hegeliana, ma di volerne cogliere solo taluni aspetti, da loro giudicati accettabili^(*). Una prudente utilizzazione di Hegel non è — a nostro modo di vedere — per principio da escludersi; certi pensatori cattolici, come per es. Maritain l'hanno operata con successo; essa pare tuttavia assai rischiosa, perché tale è il fascino che questo grande pensatore sa esercitare sugli spiriti e tanto forte è la coerenza del suo sistema, che pare assai difficile (anche se non impossibile) raccoglierne qualche elemento, senza lasciarsi attrarre dalle spire della sua dialettica, come la mosca che cade nella tela del ragno. Alcuni vorrebbero cogliere qualche elemento lasciando le erronee premesse o implicazioni ad esso logicamente collegate: ma come ciò sarà possibile senza accogliere, almeno implicitamente, quelle premesse o quelle implicazioni?

Come è noto, secondo Hegel, la natura divina non è un'entità immutabilmente semplice, infinita ed eterna, essenzialmente distinta dalla natura umana, nella sua concretezza e storicità, e dalla stessa natura fisica dell'universo. Il Dio hegeliano è un Dio « in divenire », un Dio « che si fa », un Dio che conquista se stesso attraverso un « processo » — la dialettica — che è al contempo processo logico-spirituale e processo storico. Dio, per Hegel, è il « risultato » di un movimento per il quale *Dio diviene se stesso*, partendo da un momento iniziale, « semplice ed astratto », per passare alla « negazione di sé » o « autoalienazione » nell'uomo e nel mondo, e « ritornare a sé », come « Spirito », come « Idea assoluta » (da cui l'« idealismo » come nome del suo sistema), la quale è la « concretizzazione » del Dio « astratto » dell'inizio: è il Dio che « si

(*) Cf. per es. H. KÜNG, *L'incarnazione di Dio*, Ed. Queriniana, Brescia 1972; W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Ed. Queriniana, Brescia 1981⁴; *Il Dio di Gesù Cristo*, Ed. Queriniana, Brescia 1989⁴; B. FORTE, *Gesù di Nazaret - Storia di Dio - Dio della storia*, Ed. Paoline, Torino 1985.

è fatto uomo, si è fatto storia » mediante la *negazione di sè*: è *Cristo!* L'uomo-Dio! quello che Hegel chiama « universale concreto »: il « concetto » che diventa « soggetto concreto, sensibile, individuale », e così il « razionale » coincide pienamente col « reale ».

La filosofia hegeliana è allo stesso tempo una teologia nella quale però la verità della *fede cristiana* non è rappresentazione di un mistero sovrarazionale, ma al contrario è il *simbolo* di una *verità razionale*, perché Hegel crede che la rivelazione cristiana, appunto in quanto rivelazione, sveli totalmente alla ragione umana la verità divina, sicché quel Dio che per la ragione non illuminata dalla rivelazione resta un *mistero*, nella religione cristiana, cioè « rivelata », secondo Hegel, non è più mistero, ma diventa *razionalità*, concetto, verità chiara e svelata: da qui il caratteristico razionalismo hegeliano, per il quale i dogmi cristiani non sono finestre aperte sul mistero di Dio, ma semplici immagini — *Vorstellung*, rappresentazioni — di verità razionali e concettuali, dimostrabili razionalmente mediante il principio della dialettica. In tal modo Hegel pensa che la filosofia possa vedere la necessità razionale delle verità cristiane, per cui ciò che il fedele raggiunge con la fede, egli pensa, con la sua filosofia, di poterlo cogliere, nella sua necessità, con la ragione.

Hegel si dedica in tal modo ad un'appassionata considerazione dei dogmi fondamentali del cristianesimo — unità e trinità di Dio, incarnazione, redenzione, Chiesa e salvezza — ma per costruire con essi un sistema monistico razionale, che, alla fine, non è altro che il *divenire dell'Assoluto*, dello Spirito, del Dio-uomo e Dio-mondo, che ponendo sè, esce da sè negando sè, e in questo altro-da-sè, che è l'uomo, nel quale prende coscienza di sè, mediante la « negazione » di questa « negazione », torna a sè come Spirito e Concetto Assoluto ovvero come Idea Assoluta, cioè Dio « concreto », Dio-Storia. Sorge così il concetto di « Storia di Dio », che è Dio stesso ed al contempo è la storia in quanto divenire di Dio.

Per Hegel, così, Dio non è Dio senza il mondo, senza l'uomo. Non è Dio senza l'incarnazione, senza la croce di Cristo, senza, cioè — ecco il tema della « kenosi » — l'*autonegazione di Dio*: il Dio che muore e risorge, l'uomo-Dio, che muore come Dio astratto e risorge come Dio-Spirito. Inoltre, per Hegel, natura e persona, in Dio, sono la stessa cosa non solo realmente (il che corrisponde a verità), ma anche nozionalmente, e del resto ciò è in coerenza col suo pensiero, per il quale essere e pensiero, reale e razionale coincidono. Ne viene così che per Hegel, la *Trinità* non concerne le persone divine, ma la stessa *natura divina*, per cui non è che per lui nell'unità dell'essenza si diano tre sussistenze personali, ma è la stessa essenza che dialetticamente, cioè razionalmente si scinde in « tesi »

(il Padre), « antitesi » (il Figlio) e « sintesi » (lo Spirito). Merito di Hegel è stato certamente quello di meditare sull'esistenza, in Dio, della *distinzione*, della *relazione*, della *processione* e dell' *emanazione*; di essersi sforzato di concepire la *vita* e l'*agire* divino senza smentire la *semplicità* e la *eternità* di Dio. Senonchè egli, invece di riferire tutti questi concetti, come avrebbe dovuto fare, alla realtà delle tre divine persone, li ha riferiti alla stessa natura od unità di Dio, compromettendo così il principio di identità, cosa che del resto è comportata dalla sua dialettica che pretende, alla maniera di Eraclito, di spiegare il divenire con la contraddizione dell'essere.

Ma Hegel non si ferma ad ammettere, in Dio, la distinzione: secondo lui c'è in Dio anche la *contraddizione*, c'è la *negazione*, la *sofferenza* (ecco il tema che c'interessa), la *morte*, il *male*. E' vero che la pienezza della divinità, il « vero Dio » comporta la vittoria su tutto ciò; ma intanto, secondo lui, tutto ciò è necessario perché Dio sia Dio: gravissima assolutezza del male, gravida di terribili conseguenze sul piano dell'agire morale!

Esemplifichiamo quanto detto con alcuni passi tratti dallo stesso Hegel. Sulla concezione di Dio: « Nella religione del dolore » (cioè nel cristianesimo) « noi abbiamo visto Dio che perde se stesso; egli muore ed esiste solo in quanto mediato dalla negazione di se stesso. Questa mediazione è il momento che si deve riprendere, qui. Dio muore e risorge da questa morte. Questa è la sua propria negazione, che noi da una parte concepiamo come l'altro di sè, come il mondo, e d'altra parte egli muore per se stesso; ciò che significa che in questa morte egli giunge a se stesso »⁽¹⁰⁾. « Dio è spirito, ma lo è essenzialmente quando è concepito in modo da essere la sua propria divisione in se stesso, l'eterna creazione; questa creazione dell'altro è appunto un ritorno in sè, nel sapere di sè; così Dio è un Dio degli uomini liberi. Come la determinazione di Dio comporta di essere in sè l'altro da se stesso, così questo altro è una determinazione che gli è propria, per modo che egli ritorna a se stesso e l'umano è riconciliato con lui; si trova così determinato che l'umanità è in Dio stesso; e quindi l'uomo sa che l'umano è un momento stesso del divino, ed egli è ormai libero nel suo rapporto con Dio. In effetti ciò a cui egli si riferisce come la pura essenza » (= Dio), « ha in se stessa la determinazione dell'umanità e con ciò l'uomo si comporta da un lato come verso la negazione della sua naturalità e, dall'altro lato, come verso un Dio, nel

⁽¹⁰⁾ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Ed. Zanichelli, Bologna, vol. II, p. 98.

quale l'umano stesso è l'affermativo di una determinazione essenziale » (di Dio) ⁽¹¹⁾.

Per Hegel è nella natura stessa dello spirito la coscienza di sè come pienezza della vita dello spirito; ma questa autocoscienza presuppone che lo spirito oggettivi se stesso, esca da sè negando sè e ponendo sè davanti a sè. Richiede, secondo lui, una divisione, un opposizione interiore dello spirito con se stesso: questa opposizione provoca la risoluzione del conflitto, provoca il momento della riconciliazione dello spirito con sè, che è anche il momento finale dell'autocoscienza: « Il più profondo bisogno dello spirito — egli dice ⁽¹²⁾ — è che l'opposizione venga elevata nel soggetto stesso a un estremo generale, cioè al più astratto. Questa è la scissione, il dolore » (ecco la kenosi nell'incarnazione) « che noi abbiamo già considerato. Per la ragione che i suoi due lati » (cioè i due termini della contraddizione: lo spirito contro se stesso) « non cadono uno fuori dell'altro, bensì questa contraddizione è nell'uno, nel soggetto; il soggetto si dimostra, contemporaneamente, forza infinita dell'unità, che può sopportare questa contraddizione. Questa è l'energia formale astratta, ma infinita, energia dell'unità che egli possiede. Perché il bisogno venga soddisfatto occorre la coscienza della riconciliazione, del superamento, della nullità dell'opposizione, della non esistenza di questa, la coscienza che non questa opposizione, ma piuttosto la verità è raggiungere, attraverso la negazione dell'opposizione, l'unità, la pace, la riconciliazione che il bisogno richiede. La riconciliazione è l'esigenza del bisogno del soggetto e il bisogno si trova in lui come l'infinitamente uno, identico con sè ».

Ma siccome Dio è spirito, ecco che questa dialettica della contraddizione interiore e della riconciliazione con sè avviene in Dio stesso: è la stessa essenza divina: « L'opposizione si produce eternamente — dice Hegel un po' più avanti ⁽¹³⁾ — e pure eternamente si supera, perché è appunto l'eterna riconciliazione. Poichè questa è la verità: noi vediamo nell'eterna idea divina che Dio è, come spirito vivente, il differenziarsi da sè, porre un altro e in questo altro rimanere identico con sè » (il Padre genera il Figlio ma come Dio è identico al Figlio), « in questo altro avere l'identità di sè con sè stesso. Questa è la verità ».

La vita del Cristo, l'incarnazione e la redenzione rappresentano, per Hegel, questo processo per il quale Dio concretizza se stesso riconciliandosi con sè dopo il momento della scissione: « Ciò che rappresenta questa vita di Cristo e ciò che esso rappresenta realmente per la coscienza empirica

⁽¹¹⁾ *Op. cit.*, p. 99.

⁽¹²⁾ *Op. cit.*, p. 344-345.

⁽¹³⁾ *Op. cit.*, p. 345.

generale e immediata è questo processo della natura dello spirito, Dio nella forma umana. Questo processo è nel suo sviluppo il progredire dell'idea divina verso la più alta scissione, verso il contrario del dolore e della morte, che è essa stessa l'assoluta conversione, il supremo amore » (il sacrificio di Cristo), « in se stesso il negativo del negativo, l'assoluta riconciliazione » (l'opera dello Spirito), « il superamento dell'opposizione dell'uomo con Dio e la fine, che si risolve in quello splendore che è la lieta accoglienza della natura umana nella divina » ⁽¹⁴⁾.

L'incarnazione, per Hegel, è il fatto che « Dio è apparso come uomo. Questa umanità di Dio, concernente il modo più astratto di umanità, la più grande dipendenza, l'ultima debolezza, il grado più basso della fragilità è però la morte naturale. "Dio stesso è morto", si dice in un canto luterano. Con ciò è espressa la coscienza che l'uomo, il finito, ciò che è fragile, la debolezza, il negativo sono pure un momento divino, che tutto ciò che è in Dio, che la finitezza, la negatività, l'alterità non sono fuori di Dio e che l'alterità non è un ostacolo per l'unità con Dio. E l'alterità, il negativo è conosciuto come momento della stessa natura divina. Qui è contenuta la più alta idea dello spirito. L'esteriore, il negativo non fa ostacolo in questa maniera all'interiorità. La morte ha da un lato questo senso, questo significato, che viene tolto l'umano, ed è di nuovo raggiunta la magnificenza divina; è un togliere l'umano, il negativo. Ma contemporaneamente la morte stessa è anche il negativo, l'apice estremo al quale gli uomini sono esposti come esistenze naturali: questo è dunque Dio stesso » ^(14bis).

Ma il divenire dell'incarnazione-redenzione, per Hegel, è il divenire della stessa Trinità, giacché essa è il divenire dello Spirito, che è quello stesso dell'essenza divina, del Dio-mondo, del Dio-uomo, e così il cerchio si chiude in un monismo assoluto dello Spirito dove Dio, Trinità, Cristo, uomo e mondo si identificano tra loro nell'unico divenire dello Spirito. « Noi abbiamo visto — dice infatti Hegel ⁽¹⁵⁾ — che Dio è come spirito solo quello che si chiama il Dio trino; Egli è la manifestazione di se stesso, la sua propria oggettivazione » (Cristo, l'uomo e il mondo) « ed è identico con sé, in questa obbiettivazione » (in quanto concretizzazione di Dio); « è l'eterno amore » (in quanto torna a sé come Spirito). « Questa oggettivazione nel suo completo sviluppo, fino al punto estremo della universalità divina, della finitezza, della morte, è questo ritorno in sé, nel superamento della durezza dell'opposizione, l'amore nell'infinito dolore » (la redenzione), « opposizione che è pure sanata in lui ».

⁽¹⁴⁾ *Op. cit.*, p. 366-367.

^(14bis) *Op. cit.*, p. 374.

⁽¹⁵⁾ *Op. cit.*, p. 385.

Così per Hegel la croce di Cristo — la *kenosi* — intesa come *auto-negazione* di Dio, costituisce la stessa *essenza* di Dio, costituisce la stessa *Trinità*, come momento necessario del ritorno di Dio a sè al di là della opposizione — la *kenosi* — che Dio necessariamente determina in sè appunto per essere sè come Spirito. La stessa *essenza divina*, per essere se stessa, richiede una « trinità » non di persone ma di *essenza*, richiede l'essere umano, richiede Cristo, richiede il mondo: *tutto necessariamente in Dio* e per una *necessità dialettica* che è *svolgimento logico e storico* allo stesso tempo, divenire reale e del pensiero. Questo è il sistema hegeliano.

2. *L'influsso hegeliano in alcuni teologi contemporanei*

Presenteremo ora alcuni teologi contemporanei, nei quali si manifesta, in varia misura, il kenoticismo — la teologia « doloristica » — di Hegel. Li presenteremo in un ordine per il quale l'influsso hegeliano appare via via decrescente, da un massimo nel primo, ad un minimo nell'ultimo, ad alcune tracce, si direbbe, quasi impercettibili, ma che tuttavia meritano, secondo noi, attenzione.

a) *Jürgen Moltmann*. Egli ha la felice idea, che del resto era già stata quella di Hegel, di mettere il mistero trinitario in relazione col mistero della croce, senonchè, come accade in Hegel, anche per Moltmann la croce pare venga a svolgere addirittura un ruolo costitutivo dello stesso mistero trinitario: « La dottrina trinitaria — egli dice ⁽¹⁶⁾ — non è una speculazione su Dio, gratuita e priva di ogni incidenza pratica, ma solo il compendio della storia della passione di Cristo... Il contenuto della dottrina trinitaria è la croce reale di Cristo ».

Per Moltmann la tesi dell'impassibilità divina non sarebbe propria della « fede cristiana », ma del « teismo ». « La fede cristiana — egli dice ⁽¹⁷⁾ — invece sostiene che Dio soffrì nella passione di Gesù, Dio morì sulla croce di Cristo ». Per conciliare questo fatto con l'onnipotenza divina, Moltmann pare poi proporre una specie di onnipotenza — si direbbe — « part time », intermittente, che dovrebbe esser sospesa nel momento della croce. Infatti — egli dice ⁽¹⁸⁾ — « un Dio che fosse soltanto onnipotente » (e che non si concedesse ogni tanto, sembra dire, di essere passibile e debole) « sarebbe un essere in sè imperfetto, perché non potrebbe sperimentare l'impotenza e la debolezza. L'onnipotenza potrà essere oggetto d'aspirazione e i deboli la potranno anche onorare; ma non

⁽¹⁶⁾ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Ed. Queriniana, Brescia 1990⁴, p. 287.

⁽¹⁷⁾ *Op. cit.*, p. 251.

⁽¹⁸⁾ *Op. cit.*, p. 259.

la si potrà mai amare, bensì solo temere. Ma che tipo d'essere sarebbe un Dio solo "onnipotente"? Un essere senza esperienza, senza destino, un essere che non è amato da nessuno. Un uomo che sperimenta l'impotenza, un uomo che soffre perché ama, un uomo che può morire, è quindi un ente più ricco di un Dio onnipotente, incapace di sofferenza e di amore ».

La tesi dell'impassibilità divina, poi, per Moltmann, tesi che egli senz'altro riduce all'« assioma platonico dell'apatia essenziale di Dio », provocherebbe un « blocco intellettuale che rende impossibile l'accettazione della sofferenza di Cristo », mentre egli si rifiuta di ammettere che un Dio che soffre non potrebbe essere Dio, e che quindi Cristo deve aver sofferto solo in quanto uomo ⁽¹⁹⁾.

b) *Hans Küng*. Questo teologo ha dedicato particolare attenzione, fra i contemporanei, alla possibilità di utilizzare Hegel per un rinnovamento della cristologia, ed ha espresso le sue convinzioni in merito nel libro « Incarnazione di Dio » (Queriniana, Brescia 1972), dove si dichiara favorevole ad assumere la teoria hegeliana della passibilità divina, citando le posizioni di molti altri teologi, protestanti e cattolici, favorevoli alla medesima teoria. Citando alcuni di questi, amplieremo il panorama delle tesi kenoticiste e nel contempo sarà come presentare il pensiero dello stesso Küng, dal momento che egli fa suo il loro pensiero.

c) *Eberhard Jüngel*. « L'atto essenziale della morte è essenzialmente proprio a Dio stesso: non certo però come l'elemento estraneo, che estranea da Dio. "Nemo contra Deum nisi Deus ipse!". Ma nel senso che Dio stesso sopporta in sé una negazione, la quale crea nel suo essere spazio per un altro essere. Per altri, cioè per noi, Dio si è dato alla morte. Il no di Dio verso se stesso è un sì verso noi. L'atto essenziale sottratto alla morte esiste nell'essere del Dio vivente come creazione di un luogo eterno per coloro che, esistendo "en Christò", sono eletti e destinati ad essere nell'essere eterno di Dio. L'essere di Dio non va più concepito come "omnino simplex esse". L'essere eterno di Dio è più differenziato ed anche più temporale di quanto noi siamo in grado di pensare » (cit. da Küng, p. 657).

d) *Kazoh Kitamori*. Per questo teologo protestante giapponese, come per Hegel, il dolore in Dio svolge una funzione dialettica, per la quale, come « amore-dolore », l'amore si realizza in una forma suprema, veramente divina, al di là del semplice amore senza dolore, per cui egli ritiene questa concezione dell'amore divino « come un nuovo e fecondo aspetto, dopochè la tradizione dogmatica dell'occidente aveva compreso

⁽¹⁹⁾ *Op. cit.*, p. 267.

l'essenza più intima di Dio come eterna beatitudine priva di passioni». Per questo egli afferma: « Il dolore di Dio 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 sè l'amore immediato di Dio come momento negativo di mediazione. Pertanto il dolore di Dio è più sublime dell'amore di Dio » (cit. da Küng, p. 661). Si noti qui lo schema hegeliano secondo il processo triadico che genera la Trinità divina: 1. Il Dio uno, come essenza « astratta e semplice » (il Padre, che Hegel fa coincidere con l'unità divina); 2. La « sofferenza di Dio », intesa come momento dell'autoalienazione o autonegazione: Dio esce da sè e si contrappone a sè come mondo (creazione) e Figlio (generazione), nell'identità con sè, in quanto sia il Padre che il Figlio sono un unico Dio. Momento della negazione, della contraddizione, della morte di Dio (incarnazione e redenzione); 3. Il momento della negazione della riconciliazione, dell'amore (lo Spirito Santo): Dio, prendendo coscienza di sè nel Verbo (il concetto), ritorna a sè e diviene Spirito come Dio concreto, cioè non più l'iniziale Dio astratto, trascendente, ma il Dio immanente, il Dio-mondo, il Dio-uomo, il Dio-Cristo. *La morte è così momento essenziale del divenire divino*: il momento per il quale Dio media sè a se stesso tornando in sè e ricomponendo pertanto — ma con l'arricchimento dialettico — la semplicità, la quiete e la pace dell'inizio. Ma poi il *ciclo ricomincia*, per cui il Dio hegeliano è sempre in quiete e sempre in divenire, sempre identico e sempre in contraddizione con se stesso o, come si esprime lo stesso Hegel, egli è « eterna opposizione ed eterna riconciliazione »: ma non si comprende quale delle due prevalga, per cui, contrariamente alle intenzioni monistiche di Hegel, pare persistere un certo dualismo di fondo di stampo manicheo, e l'antica concezione ciclica della storia (non dimentichiamo che il Dio hegeliano è la Storia assolutizzata), propria dell'antico mondo pagano.

e) *Karl Rabner*. « Resta vero che il Logos è divenuto uomo, che la storia del divenire di questa realtà umana divenne la sua propria storia, il nostro tempo, il tempo dell'eterno, la nostra morte, la morte dello stesso immortale. ... Se contempliamo senza prevenzioni e con occhio limpido l'evento dell'incarnazione, che ci è testimoniato dalla fede nel dogma fondamentale della cristianità, dobbiamo affermare semplicemente: Dio può divenire qualche cosa, colui che è in sè l'immutabile, può divenire egli stesso mutevole nell'altro. ... Infatti è una verità e dogma che il Logos stesso è divenuto uomo e pertanto qualche cosa che (*formaliter*) non era da sempre, e che ciò che è divenuto, è, proprio esso stesso e mediante se stesso, realtà di Dio. Se questa è verità di fede, bisogna che l'ontologia le si conformi, ... che si lasci illuminare e riconosca che Dio, pur restando

"in sè" immutato, può divenire "nell'altro", e che entrambe queste asserzioni devono venire affermate realmente e veramente dello stesso e medesimo Dio. ... La realtà assoluta, o più esattamente colui che è assoluto, nella pura libertà della sua infinita a-relazione, che sempre conserva, ha la possibilità di divenire egli stesso l'altro, il finito, la possibilità di Dio; proprio nel fatto e per il fatto di alienarsi, di concedersi, pone l'altro come sua propria realtà. Il fenomeno originario, dal quale bisogna prender le mosse, non è il concetto di una assunzione che presupponga già la realtà da assumere come di per sè evidente, che si limiti ad attribuirle a colui che deve assumerla; una realtà che questi non raggiunge mai pienamente, perché respinto dalla sua immutabilità adialettica, rigida, ed isolata in se stessa; che non può dunque toccare a motivo della sua immobilità. Il fenomeno originario, colto secondo la fede, è piuttosto l'autoalienazione, il divenire, la kènosis e la ghénesis di Dio stesso, che può divenire, poichè ponendo l'altro che si origina, diviene egli stesso l'originato, senza per questo dover divenire in sè stesso, nel suo originario se stesso » (cit. da Küng, pp. 646-647).

Nonostante le assicurazioni di Rahner in contrario, anche qui è chiarissimo l'infusso hegeliano. La pretesa di salvare in Dio mutabilità e immutabilità, mortalità e immortalità, passibilità ed impassibilità senza preoccuparsi della contraddizione, è caratteristica della teologia hegeliana, la quale si trova a perfetto suo agio nella contraddizione, dato che, come è noto, Hegel respinge come falso il principio di non-contraddizione, anche se poi, in pratica, non può non fare con esso i conti. E allora, nel caso della natura di Dio, questo principio in qualche modo si salva in quantochè, mentre il Dio immutabile, impassibile ed immortale costituisce il primo momento (astratto) della dialettica o del divenire o del « farsi » di Dio, il momento del divenire, della passione e della morte è il momento successivo, « cristologico ». Ma resta sempre il fatto che, per Hegel, l'« altro » — cioè l'umanità di Cristo — che Dio diviene, è sì il momento « negativo » (la morte di Dio), ma nel contempo è *momento interno all'essenza divina*, è il momento della « mediazione », per il quale *Dio diviene Dio*, cioè *dal Dio astratto*, disincarnato, si passa *al Dio concreto*, incarnato, storicizzato. E qui veramente si offende disinvoltamente il principio di non-contraddizione: giacchè come può, in questo momento, la *negazione (morte) di Dio essere ancora Dio*, anzi momento dialetticamente necessario per il costituirsi stesso del vero Dio, il Dio incarnato? E anche Rahner, che, nonostante le sue assicurazioni in contrario, segue, su questo punto, Hegel, casca in questa terribile contraddizione, che quindi non può essere sciolta dal metodo dialettico, ma solo mediante la soluzione classica (e sta qui il vero dogma di fede!) della distinzione delle due nature, per la quale si

distinguono i predicati che convengono a Dio (immutabilità, impassibilità e immortalità) da quelli che convengono alla natura umana (mutabilità, passibilità e mortalità). Aggiungeremo più avanti, nel rispondere a questa serie di posizioni dei kenotici, altre osservazioni.

Come comincia ad apparirci chiaro da queste citazioni, il kenoticismo è logicamente ed inevitabilmente legato ad un modo di pensare basato non sul principio di identità, ma sulla contraddizione; questa maniera di pensare è già suggerita dalla fede irrazionalistica di Lutero, per il quale il mistero di fede è « scandalo » per la ragione; ma trova indubbiamente la sua somma espressione nella dialettica hegeliana, la quale del resto, come si è già detto, intende precisamente recuperare in chiave filosofica la teologia luterana. Tale teologia concepisce il mistero di fede come in qualche modo indipendente dal principio di non-contraddizione. In tale visuale per Dio potrebbe esser identico o conciliabile ciò che per noi appare contraddittorio. Per questo, nella concezione protestante, la ragione non deve tentare di risolvere la contraddizione, perché essa è precisamente il contrassegno del mistero. La grande trovata di Hegel è stata quella di voler mettere assieme identità e contraddizione: non rinuncia del tutto al principio di identità, per cui egli parla di scioglimento della contraddizione; ma non rinuncia neppure alla contraddizione, che come « divenire », resta sempre alla base del sistema.

Qualcosa di questa maniera di pensare, sempre in riferimento al nostro argomento, lo si può trovare, per es., anche nel protestante *Paul Althaus*, per il quale vale il principio luterano del « sub contraria specie »: è proprio nella debolezza che il Crocifisso ci mostra la sua divina potenza, è nel suo patire che ci mostra la divina impassibilità, è nel suo morire che ci mostra l'immortalità divina: un principio che sembra trovare la sua espressione sistematica nella cristologia dialettica di Hegel. Tale principio, peraltro, può andar soggetto, secondo noi, anche ad un'interpretazione accettabile: ma su ciò torneremo più avanti. Vediamo invece adesso l'Althaus: « Nella completa impotenza — egli dice (cit. da Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Ed. Queriniana, Brescia, 1990*, p. 239-240) —, nella tribolazione di morte del Crocifisso, dalla quale non è consentito ricavare alcuna "natura divina", domina la piena e immutata divinità di Dio. ... Naturalmente, questo riconoscimento infrange l'antica concezione dell'immutabilità divina. La cristologia deve quindi riflettere con serietà sul fatto che Dio stesso, nel Figlio, entra realmente nella sfera della sofferenza, pur essendo e rimanendo Dio. Non si deve tentare una razionalizzazione di questo miracolo divino delincendosi una teoria che consenta a Dio una presenza e un'attività in Gesù Cristo soltanto fino al punto in cui queste non varchino i limiti che i nostri concetti impongono all'essere dell'uomo »

(ossia — così almeno intendiamo — non si deve tentare una razionalizzazione per la quale la sofferenza non deve varcare i limiti della natura umana per interessare anche quella divina).

f) Anche il cattolico *Emilio Brito* non pare insensibile a quest'idea secondo cui Dio sarebbe come « al di sopra » del principio di non-contraddizione: « Sans doute est-il nécessaire — egli infatti dice ⁽²⁰⁾ — de reprendre aujourd'hui la question du changement, de la souffrance et même de la mort de Dieu. Mais c'est le Dieu qui "ne change pas", qui assume en lui librement le changement, par l'humanisation de son Fils. Cet acte ne serait pas possible, si Dieu n'était pas infiniment au delà de l'opposition simple que nous mettons entre le changement et l'immutabilité ».

g) *Walter Kasper*. « A differenza della filosofia occidentale, influenzata dallo spirito greco, la Bibbia non ha difficoltà a pensare Dio e la storia insieme. Dai presocratici in poi, fino a Platone, Aristotele e al neoplatonismo, la metafisica greca ha sempre ritenuto che l'immutabilità, la impassibilità (apàtheia) e l'incapacità a soffrire fossero i supremi attributi dell'essere divino. Il Dio dell'Antico Testamento viene invece sperimentato come un Dio che cammina con il suo popolo e lo guida » ⁽²¹⁾.

Kasper sembra far propria la concezione hegeliana della redenzione: per Hegel — egli dice ⁽²²⁾ — « l'Assoluto non è sostanza bensì soggetto, ma solo in quanto si aliena nell'altro da sé »; e cita lo stesso Hegel: « Il Vero è l'Intero » (ossia l'intero svolgimento dialettico del divenire divino, come lo abbiamo illustrato in precedenza). « Ma l'Intero non è altro che l'essenza che si compie attraverso la sua evoluzione. Dell'Assoluto bisogna dire che essenzialmente esso è risultato, che soltanto alla fine esso è ciò che è in realtà » ⁽²³⁾. E prosegue: « In Hegel questa comprensione storica di Dio è mediata sul piano cristologico e raggiunge il suo apice nell'interpretazione del fenomeno della croce, nel tentativo di capire la morte di Dio. Hegel cita l'inno luterano: « O gran pena! Dio stesso è morto », e qualifica questo evento « una raffigurazione orrenda, terribile, che presenta l'abisso più profondo della scissione » ⁽²⁴⁾. Infatti si tratta dell'opposizione infinita ad un'affermazione infinita: Dio che nega Dio; un'opposizione più profonda di questa non la si può immaginare. C'è solo un particolare, osserveremmo noi: che si tratta di una pura assurdità. Kasper invece prosegue tranquillo, per non dire ammirato: « Ma per Hegel

⁽²⁰⁾ E. BRITO, *La christologie de Hegel*, Ed. Beauchesne, Paris 1983, p. 555.

⁽²¹⁾ *Op. cit.*, p. 242.

⁽²²⁾ *Op. cit.*, p. 254.

⁽²³⁾ *Phänomenologie des Geistes*, Ed. J. Hoffmeister, p. 21.

⁽²⁴⁾ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II/2, Ed. Lasson, p. 158.

è proprio questa scissione (*Entzweiung*) ciò che rende l'avvenimento della croce la descrizione esteriore della storia dello Spirito assoluto. Questo Spirito assoluto, per sua stessa essenza, si rivela e si manifesta, cioè si espone nell'altro e per gli altri, si rende oggettivo (*gegenständlich*). Per sua stessa essenza, dunque, lo Spirito assoluto pone in se stesso la differenza da sè, è identico a se stesso nella differenza da sè. Secondo Hegel questa è un'esegesi filosofica del detto biblico "Dio è amore" ».

Questa concezione della redenzione suppone, come si poteva immaginare, la concezione hegeliana di Dio, una concezione dialettico-evoluzionista, che così Kasper descrive, anche se alla fine del brano che stiamo per citare egli cerca di attenuare la portata immanentistica della teoria: « La eternità di Dio... non dev'essere compresa come un'autoidentità rigida, astratta, irrelata. L'identità di Dio sta nel suo divenir-altro; l'identità di Dio si manifesta allora nella storia attraverso la sua fedeltà. L'eternità non va determinata soltanto in modo negativo, come acronicità, ma anche in modo positivo, come dominio sul tempo. Se Dio, dunque, diviene, egli non diviene in modo umano, ma divino. Non è la storia a conferire a Dio la sua identità. Egli non è un Dio che diviene, un Dio che dovrebbe ricuperarsi e realizzarsi nella storia. E' vero invece che è Dio stesso a comunicare alla storia la sua identità, a conferirle coesione e senso »⁽²⁵⁾. Ma se comunque Dio per essenza « diviene l'altro da sè », come non si troverà immerso nel flusso della storia, come non si ridurrà ad essere una mera realtà dell'evoluzione storica? E allora come potrà « conferire senso e coesione alla storia », se viene precisamente a far parte di ciò — la storia — che deve ricevere « senso e coesione »?

Accettando la tesi della « passibilità » di Dio, si cade in domande che restano senza risposta, non perché ci troviamo dinnanzi al mistero, ma perché cadiamo nell'assurdo (che è cosa ben diversa, checchè ne pensino i protestanti.) E così fa Kasper: « Come può un Dio immutabile — egli si chiede⁽²⁶⁾ — essere al tempo stesso anche mutevole? Come si può concepire la storia di Dio in Gesù Cristo in modo tale che essa riguardi davvero Dio, sia realmente la storia di Dio, dove però Dio rimane sempre Dio? Come può patire un Dio impassibile? ». Bisogna rispondere con tutta franchezza e convinzione, facendo riferimento in particolare al dogma calcedonese della distinzione fra natura umana e natura divina, che, poichè Dio è immutabile, non può essere mutabile, ma questo attributo riguarda la natura umana; per cui la natura divina non ha propriamente una « storia », non comporta un succedersi di atti nel tempo né l'acqui-

⁽²⁵⁾ *Gesù il Cristo*, p. 258.

⁽²⁶⁾ *Il Dio di Gesù Cristo*, p. 257.

sto o la perdita, nel tempo, di qualcosa che prima aveva o prima non aveva, perché questo è assurdo; che quindi, poiché Dio è impassibile, non può essere passibile. Il mistero di Cristo non ci costringe a pensare delle assurdità, perché l'assurdità, ben lungi dall'essere il contrassegno della fede, ripugna alla coscienza umana e alla coscienza veramente cristiana.

Secondo Kasper la passibilità divina non può essere intesa in senso meramente metaforico, né può essere riferita alla sola natura umana: « E' impossibile considerare queste affermazioni come semplici figure antropomorfe o riferirle alla sola natura umana » (27). Ancora Kasper sembra credere che la rivelazione divina ci costringa a pensare l'assurdo, e sembra non voler accettare le chiarificazioni del Magistero della Chiesa, le quali invece sciolgono l'apparente contraddizione e ci fanno comprendere che se il mistero della sofferenza di Cristo Dio resta un mistero, non è però un'assurdità. Dobbiamo dire pertanto che non solo non è impossibile che la passibilità concerna solo la natura umana, ma che è assolutamente necessario, e che è invece impossibile che Dio sia passibile. Questo è il contenuto della vera fede, come ce lo presenta il Magistero della Chiesa.

Pur chiedendosi come sia possibile che Dio sia allo stesso tempo impassibile e passibile, Kasper non rinuncia ad ammettere entrambi gli attributi, nonostante la loro evidente incompatibilità reciproca e si esibisce in spericolati giochi dialettici, chiaramente influenzati dal pensiero hegeliano: « Riconoscere a Dio un divenire, una sofferenza, un movimento non significa riconoscerlo come Dio-in-divenire, capace di raggiungere la propria pienezza d'essere soltanto mutando; questo passaggio dalla potenza all'atto è assolutamente da escludersi in Dio. Riconoscere a Dio un divenire, un movimento, un soffrire significa invece riconoscerlo come pienezza d'essere, come pura attualità, come sovrabbondanza di vita e di amore. Appunto perché onnipotenza d'amore, Dio può, per così dire, anche permettersi l'impotenza dell'amore, cioè entrare nella sofferenza e nella morte senza soccombere. E solo così egli può redimere, con la sua morte, la nostra morte » (28).

Il soffrire come « pienezza d'essere, come pura attualità, come sovrabbondanza di vita e d'amore » è la tesi caratteristica dei doloristi, che criticheremo più ampiamente più avanti. Qui possiamo limitarci a notare l'*insanabile dilemma* nel quale necessariamente cade la teologia dolorista che pone la sofferenza in Dio e quindi in certo modo l'assolutizza e la divinizza: o essa è un fatto negativo, e allora, occorre porre in Dio una specie di « non-Dio » o « anti-Dio »; oppure Dio resta Dio, ma allora non

(27) *Op. cit.*, p. 258.

(28) *Op. cit.*, p. 265.

si sa più vedere l'aspetto negativo della sofferenza. *Se la sofferenza è in Dio, Dio non è più Dio; se Dio è Dio, la sofferenza non è più sofferenza.* E' impossibile sfuggire a questo dilemma.

In Kasper troviamo l'errore caratteristico dei doloristi: l'idea che la perfezione dell'amore sia legata al dolore, cosa che, invece, come dimostreremo più avanti, non è vera: « Un amore che non doni all'altro qualcosa, ma se stesso, significa al contempo autodistinzione ed autolimitazione. L'amante deve ritirarsi, perché ciò cui mira non è se stesso ma l'altro. Di più, l'amante si lascia coinvolgere dall'altro, si rende vulnerabile nel suo stesso amore. E così amore e sofferenza risultano strettamente legati »⁽²⁹⁾.

h) *Bruno Forte*. Egli pensa di poter ammettere la sofferenza in Dio distinguendo una sofferenza « passiva », propria della creatura, da una sofferenza « attiva », che potrebbe trovarsi anche in Dio: « 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-occidentale, che non sa concepire altro che una sofferenza passiva, subita e dunque imperfetta, e perciò postula l'impassibilità di Dio, il Dio cristiano rivela un dolore 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 »⁽³⁰⁾.

Il Dio biblico, secondo Forte, è un Dio dalle calde passioni, che per lui non vanno interpretate in senso metaforico ma in senso proprio: è « un Dio che sa amare e ripudiare, gioire e soffrire, decidersi e pentirsi, un Dio geloso, che si adira, e prova disgusto, e conosce tenerezza. La "pateticità" è una sua caratteristica »: insomma, si direbbe quasi un vivace personaggio del teatro napoletano. E aggiunge: « Interpretare le forme in cui essa si esprime come puri "antropomorfismi", quasi 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, la cui storia s'intreccia con quella dell'uomo e la sovverte e la fa nuova, non nonostante ma grazie alla purezza della sua trascendenza, fortemente sentita dal rigido monoteismo ebraico: essa non significa fredda immutabilità o arida impassibilità dell'essere divino. E' invece la totale libertà e gratuità dell'amore di Jahvé per Israele, la sua assoluta fedeltà a se stesso e alle sue pro-

⁽²⁹⁾ *Op. cit.*, p. 266.

⁽³⁰⁾ *Gesù di Nazaret - Storia di Dio - Dio della storia*, p. 29-30.

messe, per cui Egli può condividere la storia del suo popolo e corrispondere ad essa, restando lo stesso, senza rinnegare le sue parole »⁽³¹⁾.

Mediante l'interpretazione evoluzionistica di *Gv* 1, 14, di preteso stampo eutichiano, Forte nega puramente e semplicemente l'immutabilità divina, rinunciando ai contorsionismi dialettici dell'accoppiamento immutabilità-mutabilità: « 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'oscuro e mutevole condizionamento del divenire umano »⁽³²⁾.

Secondo Forte, nella croce di Cristo, è l'intera Trinità a soffrire, e par quasi che addirittura la stessa Trinità si costituisca come tale nella stessa sofferenza della croce: « Se sulla croce dell'abbandono il Figlio non soffrisse per la lontananza del Padre, non sarebbe veramente il Figlio; e se il Padre non soffrisse per la lontananza del Figlio, non sarebbe veramente il Padre; se il Dio trinitario non soffrisse la croce come Dio, non sarebbe amore trinitario, unità profondissima che lega il Padre al Figlio nello Spirito ». E si pone quindi una serie di domande assurde che ovviamente restano senza risposta, non perché toccano il mistero ma perché sono assurde: « Che valore ha questa sofferenza di Dio per Dio stesso? Sulla croce Dio si definisce o si costituisce? Si propone o si pone? Rivela ciò che è o diviene ciò che non è? »⁽³³⁾. Volendo proprio rispondere, si potrebbe dire così: la « sofferenza di Dio per Dio »? Non ha nessun valore, perché non esiste. Dio, poi, sulla croce, né si definisce né si costituisce né si propone né si pone né rivela ciò che è né diviene ciò che non è, perché queste sono tutte assurdità (e S. Tommaso avrebbe detto: bestemmie).

i) *Marcello Bordoni*. Anch'egli, come Forte, non si esibisce in giochi dialettici (piuttosto penosi), ma nega semplicemente, con latina schiettezza, l'immutabilità e l'impassibilità divine: « La rivelazione del mistero di Dio che Gesù ci offre, ci mostra la novità di quel volto divino che trascende l'immagine del "Dio apatico" 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 »⁽³⁴⁾.

In un altro passo della sua opera il Bordoni si diffonde maggiormente

⁽³¹⁾ *Op. cit.*, p. 71.

⁽³²⁾ *Op. cit.*, p. 256.

⁽³³⁾ *Op. cit.*, p. 273.

⁽³⁴⁾ *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, p. 154.

/vol. I

a motivare il suo rifiuto dell'immutabilità e dell'impassibilità divine: « La difficoltà di stabilire un profondo rapporto tra il Golgota e la vita intima di Dio, lo stesso modo di concepire il suo amore dipende dal peso eccessivo, nella teologia specialmente occidentale europea, di una "immagine apatica di Dio", dipendente dalla filosofia stoica nella quale l'*apatheia* è insieme assioma metafisico ed ideale etico. Sotto il profilo metafisico il "Dio apatico" è il *Deus immutabilis*, in quanto specchio dell'assoluta perfezione, aliena da ogni bisogno, da ogni mutamento o accrescimento. L'assoluta immutabilità coincide con l'assoluta identità (postulato monoteistico). Sotto il profilo psicologico ed etico l'*apatheia* vuol dire insensibilità, impossibilità di ogni affetto e passione, libertà, come volere eterno di se stesso: pensiero e volontà vengono dunque attribuiti all'essenza apatica di Dio. La corrispondenza stabilita tra apatia e perfezione dello spirito ha reso sempre lontano e inconciliabile il mistero di Dio e la sofferenza della croce »⁽³⁵⁾. Osserviamo qui subito che il « profondo rapporto tra il Golgota e la vita intima di Dio » non c'è bisogno di stabilirlo, perché esiste già, ed è dato dall'*unione ipostatica* fra la natura umana di Cristo e la sua persona divina: non si può dare più intima unione fra Dio e la sofferenza, se non vogliamo cadere nella confusione eutichiana delle nature o nelle contraddizioni dell'hegelismo (che si vorrebbero spacciare per « mistero »). Su altri punti risponderemo nel paragrafo espressamente dedicato a completare e sviluppare le risposte alle posizioni di tutti i teologi presenti in questo paragrafo.

j) *Jean Galot*. Secondo questo teologo, non sarebbe corretto utilizzare un concetto di immutabilità divina ricavato dalla teologia naturale, per interpretare il concetto biblico-rivelato dell'immutabilità, ma bisognerebbe esclusivamente partire da quest'ultimo, come se questi dovesse in qualche modo modificare il concetto che è possibile farsi soltanto in base ad una indagine razionale: « Non si può determinare a priori un concetto dell'immutabilità di Dio, che poi si applicherebbe 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 e di mutabilità bisogna riconoscere a Dio »⁽³⁶⁾.

Si potrebbe qui rispondere subito dicendo che non si può dubitare del fatto che la divina rivelazione allarghi e perfezioni le conoscenze raggiungibili dalla semplice teologia naturale, e si può anche pensare che essa corregga gli eventuali errori di una ricerca meramente razionale, ma

⁽³⁵⁾ *Op. cit.*, p. 513.

⁽³⁶⁾ *Cbi sei tu, o Cristo?*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1984, p. 251.

non è pensabile che la possa *contraddire* nelle sue *certezze dimostrative*, perché allora cadremmo nel vecchio errore protestante di credere che la fede contraddica alla ragione. Inoltre l'argomento dell'immutabilità divina appartiene alla tematica degli attributi della natura divina, attributi che se nella Bibbia sono indubbiamente oggetto di divina rivelazione, di per sé possono e debbono essere l'oggetto della teologia naturale, la quale, anche se ovviamente non rifiuta il lume prezioso della fede, è tuttavia capace da sola di determinare con certezza i caratteri dell'immutabilità divina, e di escludere gli errori contrari, come sarebbero (e la cosa dovrebbe essere più che evidente per una mente ragionevole) la pretesa di sostenere che Dio, sì, è immutabile, però... è anche mutabile; Dio è impassibile, però... è anche passibile: pure assurdità per capire le quali non occorrono particolari lumi soprannaturali, ma dovrebbe bastare l'elementare buon senso.

Il Galot avverte l'incompatibilità fra mutabilità e immutabilità, ma sembra credere di poterle mettere assieme in Dio distinguendo, in lui, a quanto pare, un « essere » immutabile da un « agire all'esterno » mutevole: « Per chiarire come questi due aspetti — egli dice ⁽³⁷⁾ —, 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'immutabilità 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 sovrabbondante 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 all'esterno. Al contrario, l'interiore vitalità di Dio comporta in più una capacità di vitalità in direzione delle creature. E' in questo senso che l'immutabilità è capace di mutabilità ».

Riservandoci anche qui di rispondere più ampiamente in seguito, potremmo obiettare subito in sintesi dicendo: 1° che l'agire divino si identifica col suo stesso essere, per cui non ha senso parlare, in Dio, di una « parte » immutabile e di un'altra « parte » mutevole; 2° prendendo la immobilità nel suo senso proprio e filosofico, si deve dire, con Aristotele, che Dio è assolutamente *immobile*, in quanto « immobilità » significa « non-poter-esser-mosso », ed è evidente che, in questo senso, Dio, essendo causa prima, non può essere « mosso » da nessuno; 3° il riferimento alla vita e all'agire divino è certamente importante. A tal riguardo, però, neppure

(37) *Op. cit.*, p. 254.

in tal caso si può parlare, propriamente, di « mutabilità » o di « divenire » in Dio; ma semmai, come vedremo meglio in seguito, si potrà parlare, riprendendo il pensiero platonico-aristotelico (fatto proprio da S. Tommaso), di « movimento » e precisamente di « automovimento », come *azione interiore*. Quello che Galot chiama l'« agire esterno » di Dio va ricondotto a questo *moto interiore* all'essenza divina, che spiega anche le *processioni trinitarie*. E' questo tipo di « moto » che è compatibile con l'immutabilità, e che effettivamente dev'essere riconosciuto per spiegare la vitalità divina e lo stesso mistero trinitario.

k) *Jacques Maritain*. Egli prende in considerazione la croce di Cristo, ma si ferma in modo particolare a riflettere sul fatto del peccato come « offesa » a Dio e come quindi il peccato lo faccia « soffrire ». Ritiene anch'egli che la sofferenza sia in Dio una perfezione. Certo procede in una maniera più cauta di quella dei precedenti teologi, parlando dell'esistenza, in Dio, di una « perfezione innominata » che corrisponderebbe a ciò che noi chiamiamo « sofferenza », ma che trascenderebbe ogni nostra possibilità di ragionamento analogico, per cui sarebbe una « perfezione innominata », che consentirebbe a Dio di accogliere in sè (e vincere) in senso attivo la nostra sofferenza (e qui Maritain ricorda Forte): « Per spingere la logica fino in fondo — dice il grande pensatore francese ⁽⁸⁾ — (e raggiungere un'idea, necessariamente sconcertante, ma più vera di quella di cui ci si accontenta generalmente, della trascendenza divina), bisognerebbe dire che questa misteriosa perfezione che è in Dio l'esemplare innominato della sofferenza in noi, fa parte integrante della beatitudine divina — pace perfetta ma esultante all'infinito al di sopra dell'umanamente concepibile, e che brucia nelle sue fiamme l'apparentemente inconciliabile per noi: essa esulta contemporaneamente agli eterni splendori della Possessione gloriosa, per i quali (almeno per un buon numero dei quali) noi abbiamo dei nomi che li designano in proprio, e all'eterno splendore dell'Accettazione vittoriosa » (della sofferenza), « per il quale non abbiamo un nome che lo designi in proprio » (ma neppure un concetto, per quanto analogo), « e che » (si riferisce all'« eterno splendore ») « dopo essersi fatto conoscere a noi nell'immagine per eccellenza, l'immagine di carne e di sangue del Figlio di Dio che soffre la morte — e risuscitato (ma egli conserva per l'eternità le sue cinque piaghe ormai gloriose) —, si richiama a noi un giorno, come in una metafora vivente e santa, con le lacrime di Gloria di Maria, quando essa venne a lamentarsi davanti a due pastorelli scelti

⁽⁸⁾ « *Approches sans entraves* » - *Scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova Editrice, Roma 1978, vol. II, pp. 81-82.

tra i più poveri e i più incolti dei figli degli uomini. "Dal tempo che io soffro per voi altri", diceva a La Salette ».

Notiamo, in questo lungo ragionamento, alcuni punti che non ci sentiamo di accettare, e che in parte abbiamo già riscontrato nei teologi precedenti: 1° il presentare la sofferenza come una « perfezione »; 2° la pretesa di pensare come esistente in Dio (la sofferenza) un qualcosa del quale non si può avere — come Maritain stesso giustamente riconosce — neppure un concetto analogico teologicamente utilizzabile (la sofferenza non è una nozione trascendentale); 3° la pretesa di mantenere la sofferenza in Dio col considerarla (come fa anche Forte); « attiva »; 4° il distinguere un contraddittorio « per noi » da un contraddittorio « per Dio », per cui ciò che è contraddittorio secondo la ragione potrebbe essere possibile per la fede (traccia di luteranesimo, indubbiamente sorprendente in un Maritain!).

IV. RISPOSTA AI TEOLOGI DOLORISTI

a) Per quanto riguarda Moltmann, dandogli atto, come ho detto, del grande interesse che senz'altro suscita la sua volontà di mettere la SS. Trinità in rapporto col mistero della Croce, bisogna dire che è assolutamente inaccettabile vedere nella Croce un costitutivo del mistero trinitario, giacché, come già gli è stato fatto osservare, ciò comprometterebbe la libertà della volontà divina nella determinazione del piano della salvezza: non si potrebbe più parlare di atto libero di Dio, ma di elemento necessario al costituirsi della sua stessa essenza (come del resto è in Hegel).

Il mistero della Croce è indubbiamente opera comune delle Tre Persone divine; in tal senso si può dire che esse sono « coinvolte » nel mistero della sofferenza della Croce; ma non si può dire, propriamente, che esse « soffrano »: la sofferenza propriamente riguarda solo l'umanità di Cristo, che però, essendo ipostaticamente unita al Figlio, consente di parlare, in base alla *communicatio idiomatum*, di « sofferenza del Figlio » e di « sofferenza di Dio ». Non si può più parlare, invece, di « sofferenza della SS. Trinità », neppure in base alla *communicatio idiomatum*, anche se è vero che Dio è Trino, perché in questo caso non abbiamo una comunanza di soggetto (persona), ma solo di essenza (l'unità divina), mentre la *communicatio idiomatum* vale solo per la prima, non per la seconda.

La Croce, quindi, come tale, non ci rivela nulla né dell'essenza divina né del mistero trinitario; ci dice invece meravigliosamente e potentemente ciò che il Dio trinitario ha fatto e fa, liberissimamente e quindi non per essenza, per la nostra salvezza e santificazione. La Croce è via per giun-

gere alla *contemplazione* del mistero trinitario, ma non è, in se stessa, rivelazione di tale mistero. Essa ci mostra un « Dio-per-noi », non un « Dio-per-sè », anche se è vero che passando per il primo giungiamo al secondo. Lutero aveva visto giusto nel vedere nel Crocifisso il « Dio-per-me »; ha sbagliato nel non saper andar oltre abbracciando l'orientamento contemplativo-adorante che è altrettanto necessario alla salvezza quanto il recepire i benefici che Dio in Cristo ci ha concesso, primo fra tutti, il perdono dei peccati.

In secondo luogo, bisogna dire a Moltmann e a tutti coloro che la pensano come lui, che la tesi dell'impassibilità divina (rettamente intesa, come cercheremo di fare nel prossimo paragrafo) non è affatto un'interferenza del pensiero pagano nella concezione del Dio biblico-cristiano, che sarebbe viceversa « passibile »; essa è invece tesi certa della teologia naturale, che la rivelazione cristiana conferma, sia da quanto può risultare da una semplice lettura dei numerosi passi biblici pertinenti (cf. *Num* 23, 19; *Sal* 93, 2; 102, 26-28; *Sir* 42, 21; *Is* 46, 4; *Rm* 1, 23; *Eb* 1, 11; *Gc* 1, 17; *Ap* 1, 4.8; 4, 8; 11, 17), come da una corretta esegesi⁽³⁹⁾ e dal costante Magistero della Chiesa, che abbiamo presentato all'inizio, e che non è pensabile che sbagli in un punto così centrale — e quindi di sua stretta pertinenza — della dottrina della salvezza, che Cristo le ha affidato da trasmettere all'umanità.

Per quanto poi riguarda la limitazione o attenuazione moltmanniana dell'onnipotenza divina, per « dar spazio » alla debolezza e alla sofferenza, bisogna dire con tutta franchezza che un « Dio-fisarmonica » di questo genere, oltre ad essere un'assurdità metafisica (ma non so quanto a Moltmann interessi la metafisica), non è affatto il Dio cristiano ed è semplicemente ridicolo. E' un puro parto della fantasia di Moltmann. Sono tali e tante le enormità che egli dice in quelle poche righe, che parrebbe non ne valga la pena di fermarci a confutarle, se non fosse che purtroppo simili panzane trovano un certo credito (il volume in mio possesso è la 4ª edizione). In quelle poche righe Moltmann dimostra di fraintendere completamente sia la nozione dell'*onnipotenza* divina, sia quella dell'*amore*, sia quella della *sofferenza*; e siccome su questi tre punti capitali grande è la confusione che regna tra i kenotici (e par grande il seguito che essi hanno), ci fermeremo in modo particolare, in questo studio, a chiarire questi tre concetti, come abbiamo iniziato a fare. Qui per adesso rispondiamo brevemente ai tre punti, contando di riprendere il discorso nella critica degli altri teologi.

Per quanto riguarda l'onnipotenza divina, non è affatto vero che essa

(39) P. F. CEUPPENS, *Theologia biblica*, vol. I, Collegio « Angelicum », Roma 1938.

sarebbe « imperfezione » in quanto esclude la debolezza e la sofferenza; al contrario essa è somma perfezione proprio perché le esclude, giacché — bisogna convincersene, ed insisterò molto su questo punto — la sofferenza in sè e per sè è *difetto ed imperfezione*. In secondo luogo l'onnipotenza, in Dio, va concepita non in modo isolato — quasi fosse la pura potenza di un tiranno assoluto, come sembra risultare dalla teologia di un Ockham — ma in stretta congiunzione con la bontà e l'amore: dovrebbe essere ovvio che Dio è onnipotente nel bene e nell'amore. D'altra parte l'amore, di per sè — e questo è un altro punto sul quale occorre insistere molto — *non richiede affatto la debolezza e la sofferenza*, mentre, come ho detto, è strettissimamente collegato a un retto concetto dell'onnipotenza divina. Quindi Dio per amare non ha affatto bisogno di rinunciare alla sua potenza e alla sua impassibilità. Per quanto riguarda infine il concetto di sofferenza — comincia a diventare un « ritornello », ma lo dimostremo nel prossimo paragrafo — non è affatto una perfezione, un « arricchimento », ma al contrario comporta una degradazione, degenerazione o corruzione (ontologica, non necessariamente morale) del soggetto, assolutamente incompatibile con la perfezione, la pienezza, l'immortalità dell'essenza divina.

b) Per quanto riguarda Küng, devo dire con franchezza che non sono contrario, in linea di massima, ad un'utilizzazione di Hegel per un approfondimento della cristologia, ma occorre, secondo me, svolgere l'operazione con maggiore prudenza, con una maggiore preparazione metafisica e teologica, in piena comunione col Magistero della Chiesa: solo a queste condizioni l'operazione può riuscire; altrimenti, ci si « brucia », per così dire, come proprio è capitato a Küng, al quale va indubbiamente riconosciuto di aver fatto, col suo grosso volume « Incarnazione di Dio », un lavoro assai interessante se non altro per il materiale informativo che contiene, spesso presentato dall'Autore in modo lucido, efficace e sintetico; d'altra parte bisogna riconoscere a Küng la volontà di non lasciarsi incapsulare dal grande idealista tedesco, per cui l'Autore rivolge ad Hegel anche una critica acuta ed intelligente, dal punto di vista cristiano; tuttavia, a nostro giudizio, tale critica non è sufficiente, in particolare per il nostro argomento dell'impassibilità di Dio.

c) *Jünger* parte dall'idea in sè giusta che Dio non può essere condizionato da nulla che provenga da fuori di lui, e non volendo, a quanto pare, rinunciare al principio hegeliano della « negatività », viene logicamente a dire che se Dio nega se stesso, è perché egli stesso, proprio come Dio, può porre in sè un « principio antidivino », per così esprimerci, tale che possa negare il divino « positivo », e da qui far scaturire — « magica-

mente», come dice Hegel stesso! — la riconciliazione, la riunificazione di Dio con se stesso (questo è il senso, credo, della citazione di Jünger: « nemo contra Deum nisi Deus ipse »). Curiosa può sembrare la teoria secondo cui, in questo autonegarsi, in questo « ritirarsi », Dio creerebbe uno « spazio » per la creatura che ama e che vuol far essere. Si tratta, per la verità, di un motivo ricorrente tra i kenotici, nel tentativo di attenuare la stridente contraddizione fra impassibilità e passibilità: la prima si ritirerebbe per « far spazio » alla seconda, e tutto ciò avverrebbe... all'interno di Dio. Questa idea che, ben lungi dal risolvere la contraddizione, aggiunge assurdo ad assurdo, ha riscosso tuttavia un certo fascino nella storia del pensiero, e sembra avere la sua prima origine non nei kenotici cristiani, ma nel pensatore ebraico del '500, in *Isacco Luria*, il quale — non essendo cristiano — non la riferisce alla redenzione, ma alla creazione: Dio dovrebbe far spazio in se stesso — è questa la cosiddetta teoria del « tzim-tzum »⁽⁹⁰⁾ — per consentire l'esistenza del creato. Confesso che come immagine metaforica non mi dispiace: nel nostro modo di esprimerci, lodiamo le persone che « si fanno da parte per dar spazio » agli altri; ma intesa in senso metafisico, questa teoria è pura assurdità e pura fantasia.

d) La concezione dell'amore propria dei kenotici appare chiara in *Kitamori*: « Il dolore di Dio è più sublime dell'amore di Dio »; l'amore-dolore supera, come perfezione dell'amore, il semplice amore senza dolore; e questo amore-dolore trova in Dio il suo modello supremo. Rispondiamo qui alla concezione di Kitamori, e con ciò a quella di tutti gli altri kenotici che la condividono. Nessuno nega la nobiltà dell'amore di chi sa accettare la sofferenza per amore della persona amata. I santi lo hanno praticato in maniera eroica sul modello supremo che è Cristo, che pronunciò la famosa sentenza: « Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici » (*Gv 15, 13*), e dette l'esempio col sacrificio della Croce. Ma anche senza guardare alla morale cristiana, sappiamo bene come è universalmente e giustamente apprezzato quell'amore che sa far dono di sé, amore oblativo e sacrificale, per il quale, per esempio, i genitori lavorano per i figli o il soldato mette a repentaglio la propria vita per la patria. Indubbiamente, nel cristianesimo questo amore assume una funzione importantissima e centralissima, in quanto partecipazione, da parte del cristiano, al sacrificio della Croce, mediante il quale Cristo espia i nostri peccati, ripara alle nostre colpe, soddisfa alla giustizia divina, ci libera dalla morte eterna, ci rende figli di Dio e ci merita il paradiso. Ma

⁽⁹⁰⁾ G. G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Ed. Einaudi, Torino 1986, pp. 270 ss.

occorre tener presenti alcuni punti capitali per una giusta stima e valutazione di questo pur nobile e doveroso amore, senza del quale non ci salviamo: 1° si tratta di un amore connesso con una particolare condizione dell'esistenza umana: quella che nel linguaggio teologico si chiama « stato di natura decaduta », conseguente al peccato originale e meritevole come tale, secondo la rivelazione divina, di eterna condanna, giacente in uno stato di rottura e di inimicizia con Dio, al quale stato l'uomo peccatore, con le sue sole forze, non può riparare, come se avesse contratto con Dio — per stare ai paragoni dello stesso Vangelo — un debito che non può pagare. Ebbene, il sacrificio di Cristo, la sofferenza di Cristo, attuati per amor nostro e per obbedienza al Padre, costituiscono precisamente il « prezzo » del nostro riscatto, della nostra redenzione, della nostra liberazione dal peccato, dalla morte eterna e dalla stessa sofferenza, in vista non solo di essere reintegrati nella primitiva perfezione della nostra natura umana — la salvezza —, ma anche — e qui siamo ad un livello ancor maggiore di gratuità e misericordia da parte di Dio — in vista di essere ammessi, nella « vita eterna », alla sua amicizia come « figli » ed alla beata ed eterna contemplazione, in cielo, del suo volto.

2° Ciò allora significa il fatto molto importante che l'amore, per sè, sia dal punto di vista psicologico che da quello umano e quello soprannaturale (e a ben maggior ragione dal punto di vista divino) non è legato alla sofferenza; ma al contrario esso è legato alla vita, alla salute, al vigore delle forze, all'esplicarsi pieno della natura del vivente, al conseguimento del suo bene, e quindi al piacere e alla gioia. Questa è la natura essenziale dell'amore: questo è l'amore che desideriamo naturalmente e queste sono anche le caratteristiche di quello stesso amore soprannaturale per il quale siamo fatti e troviamo la nostra felicità, in quanto esso rientra nel concetto generale dell'amore, prescindendo qui, pertanto, dalle sue caratteristiche specifiche.

3° Ciò vuol dire allora che l'amore doloroso, l'amore sacrificale ed espiativo, per quanto nobile e doveroso, resta pur sempre una via e un mezzo per conseguire, in paradiso, quell'amore che è pura gioia ed esultanza, senz'alcuna sofferenza, perché essa è stata definitivamente vinta su questa terra dall'amore-dolore inteso come partecipazione alla croce di Cristo. Per cui se la perfezione costituisce il fine, e l'amore gioioso è il fine dell'amore doloroso, si deve dire che l'amore perfetto non è l'amore doloroso, come pensa Kitamori (che si dimentica, si direbbe, del paradiso, a meno che non si voglia togliere da lì l'amore o lo si voglia vedere anche lì come dolore: cose evidentemente assurde), ma è l'amore gioioso senza alcun dolore.

4° Ciò significa ancora che la sofferenza è per sè *estrinseca* all'amore:

essa non costituisce mai un ingrediente vero e proprio dell'amore, neppure dell'amore oblativo, ma è invece un qualcosa (è in sè un difetto, come vedremo meglio e come ho già detto), che l'amore cristiano assume volontariamente e liberamente per amore; ma non è essa stessa di per sè espressione dell'amore. Con tutto ciò, l'amore sacrificale del cristiano è certamente gioioso, pur nel dolore. Esprime molto bene questo apparente paradosso S. Paolo della Croce: « L'amore è virtù unitiva e fa proprie le pene dell'amato bene. Un tal fuoco, che penetra fin nelle midolla delle ossa, trasforma l'amante nell'amato e unisce in modo così sublime l'amore col dolore, il dolore con l'amore, da formare un insieme di amore e dolore tanto unito, che non si distingue nè l'amore dal dolore, nè il dolore dall'amore. L'anima amante gioisce dal suo dolore e fa festa nel suo doloroso amore » (Lettere, vol. I, p. 43, 440, 442, 825; dall'ufficio divino della memoria del Santo). Il dolore accettato per amore diventa motivo di gioia, ma dolore è e dolore resta.

e) Alle osservazioni già fatte alla posizione *rahneriana* si potrebbero aggiungere le seguenti. 1° La distinzione che Rahner fa tra « divenire in se stesso » e « divenire nell'altro » (che poi è « divenire l'altro »), per cui a Dio non può accadere la prima cosa, ma, nell'Incarnazione, accade la seconda, è una distinzione che non regge, perché suppone un'impossibilità: se una cosa diviene un'altra, non può più restare se stessa; e se resta se stessa, è perché non diviene altro da sè. Non c'è dubbio che l'enunciato giovanneo dell'Incarnazione, così come suona, isolatamente dal contesto biblico, potrebbe far pensare che Dio sia veramente « divenuto » (cf. *Gv* 1, 14); e di fatto la interpretazione evoluzionistica si è presentata fin dai primi tempi e, come vediamo, persiste a tutt'oggi, nonostante i millenari richiami di Concili, di Padri, di Dottori, di Santi, di teologi fedeli alla Chiesa. L'espressione stessa « divenire nell'altro », nella sua scorrettezza grammaticale, è inintelligibile, tanto che Rahner, per farsi capire, usa quella corretta: « divenire l'altro »; ma allora, scoprendo le carte, mostra nel contempo l'insostenibilità della sua tesi. Infatti, una cosa che diviene, diviene « altro », non diviene « nell'altro »; a meno che non s'intenda dire che è *presente* nell'altro e in questo altro « diviene »: ma *diviene che cosa?* E se « diviene », è *essa stessa che diviene*, cioè « diviene in se stessa ». Dunque la suddetta distinzione di Rahner non ha senso. 2° Il termine « autoalienazione » ha preso un certo piede, e lo usa, per es., anche Kasper; ma a me pare sconsigliabile, dato l'evidente riferimento che si può fare ad Hegel (eventualmente attraverso l'hegelismo rahneriano). Forse alcuni la prendono come sinonimo di « autodonazione »; ma in realtà non è la stessa cosa. Per diventare un termine accettabile, dovrebbe

perdere il suo originale significato hegeliano e diventare veramente sinonimo di « autodonzione ».

f) Non è pensabile che possa conciliarsi in Dio ciò che è certamente impossibile o contraddittorio al lume della ragione naturale, perché in una sana teologia naturale (e anche cristiana) Dio si pone precisamente come fondamento della verità della nostra ragione, essendone il creatore. Quindi non può esser vero per Dio ciò che per noi è certamente falso. Ciò che è impossibile per la ragione umana, è impossibile anche per Dio. E questo non perché la nostra ragione possa o debba dettar regole a Dio, ma al contrario perché Dio è quella Verità assoluta dalla quale tutte le nostre verità derivano, verso la quale tendono e sulla quale si fondano. Questo ci sembra sfugga alla posizione di *Emilio Brito* che abbiamo citato. Credo si possa parlare, con Nicolò Cusano, di una certa « coincidenza oppositorum » in Dio: *non* però nel senso dei *contraddittori*, ma semplicemente dei *contrari*: Dio è all'origine del grande e del piccolo, del dolce e dell'amaro, dello spirito e della materia, della giustizia e della misericordia, dell'umiltà e della magnanimità; ma non può essere parimenti all'origine del bene e del male, del vero e del falso, dell'essere e del non-essere, della virtù e del vizio. Non può fare l'assurdo e non può la sua stessa natura possedere predicati contraddittori. E questo non perché egli debba « obbedire » al principio di identità, come gli dèi pagani erano sottomessi al destino, ma al contrario, perché il suo stesso Essere, nella sua suprema ed assoluta Identità, è il *principio e il fondamento di ogni altra identità*. Non è il principio di identità che fonda l'esistenza di Dio, ma è l'esistenza di Dio che fonda il principio di identità; per cui *negare questo principio equivale a negare Dio*, quale che sia il pretesto religioso o « biblico » o « evangelico » sotto il quale ci nascondiamo: ma si tratta di un « mantello » sforacchiato al di là del quale si intravedono miserie umane che non hanno nulla a che vedere con la ricchezza della Parola di Dio, « purificata al fuoco sette volte ».

g) Per quanto riguarda *Kasper*, potremmo aggiungere alle già fatte le seguenti osservazioni: 1° Porre l'identità di Dio nel suo « divenir altro », vuol dire precisamente negarla: che « altro » dovrebbe divenire Dio, se Egli è già Tutto, se Egli è Infinito, è Perfezione infinita, Atto puro di essere, *l'ipsum esse per se subsistens*, per dirla con S. Tommaso? Che cosa gli manca? L'Incarnazione non aggiunge nulla alla natura divina; e neppure si può dire che Dio « divenendo uomo », rimpicciolisca se stesso, si autolimiti o diminuisca fino a raggiungere le limitate dimensioni dell'essere umano. Nell'Incarnazione, come spiega il dogma della Chiesa, una natura umana creata — l'umanità di Cristo — si unisce « ipo-

staticamente » alla persona divina del Figlio senza bisogno (cosa che del resto sarebbe impossibile) che il Figlio muti o divenga, diminuisca o si accresca: tutti atti che convengono alla creatura, non a Dio: l'infinito non si può accrescere, e il semplicissimo non può diminuire. 2° Kasper cerca poi di attenuare la tesi della mutabilità rifiutando un « Dio-in-divenire, capace di raggiungere la propria pienezza d'essere soltanto mutando: questo passaggio dalla potenza all'atto è assolutamente da escludersi in Dio ». Ma allora perché continuare a parlare di « divenire » e di « sofferenza »? E che vuol dire « movimento »? Non è passaggio dalla potenza all'atto; ma allora che cosa può essere? Già Aristotele parlava di un passaggio « dall'atto all'atto »: ed è in questo modo, probabilmente, che possiamo parlare — come ho già accennato ma ci torneremo su — di un « movimento » in Dio conciliabile con l'immutabilità del suo essere e col dinamismo del suo agire, che pur coincide realmente con l'essere, ma che noi non possiamo non interpretare, nozionalmente, secondo categorie dinamiche.

h) Quanto a *Forte*, la sua tesi della « sofferenza attiva » non pare evitare l'assurdità, della quale del resto Forte, filoluterano, non pare essere eccessivamente preoccupato. Attiva o passiva che sia, la sofferenza resta sempre sofferenza, ed è la sofferenza come tale e comunque la si qualifichi, che è incompatibile con la natura divina. Con ciò rispondiamo anche a Maritain, il quale, come abbiamo visto, è qui sulla stessa linea di Forte.

L'impassibilità divina non significa affatto che Dio non conosca le nostre sofferenze infinitamente meglio di quanto non le conosciamo noi stessi — torneremo su ciò —, e quindi non vuol dire, in tal senso, che Egli non vi « partecipi » e non « le faccia proprie »: al contrario, le assume nella maniera più intima che si possa pensare e realizzare: mediante l'unione ipostatica; che le assuma invece nell'unità della natura divina, è assolutamente impossibile. L'unione ipostatica dovrebbe accontentare tutte le legittime esigenze dei kenotici: di più essi non possono pretendere, se non vogliono insultare la maestà della natura divina.

Un altro difetto della posizione di Forte (e non solo sua) è la pretesa di non accontentarsi del linguaggio *metaforico*, ma di ritenere che la sofferenza possa convenire a Dio in senso *proprio*. Questo modo di pensare sembra sottendere una concezione materialistica e sensistica della realtà, un'incapacità di trascendere l'immaginazione o — come diceva Hegel — la « rappresentazione » per elevarsi nell'ambito del « puro pensiero » o del « puro concetto » o, per esprimerci nel linguaggio scolastico, all'ordine trascendentale della *pura spiritualità*. Ora Dio è puro spirito: e un teologo che non sa elevarsi a quest'ordine metafisico della realtà, che cosa potrà dirci di veramente utile su Dio, come farà a farci conoscere vera-

mente Dio, come potrà interpretare fedelmente il Dio cristiano? Il linguaggio metaforico ha sempre avuto, nella storia della teologia, a cominciare da Platone e direi anzi dai presocratici, nonchè nell'antico Israele e nelle altre grandi religioni, un *valore indispensabile ed altamente significativo: nessuno lo può negare*. Si veda, per es., quello che ne dice S. Tommaso (cf. *Summa Theol.*, I, q. 1, a. 9; q. 13, a. 3, 1m; q. 19, a. 11; *Contra Gentes*, l. I, c. 91). Ma lo stesso Tommaso si premura di collegare il linguaggio metaforico a quello *proprio*, giacchè essi sono *reciprocamente complementari*, nè l'uno può far a meno dell'altro, in quantochè mentre il primo è più chiaro per la sua immaginosità, mentre i contenuti non convergono a Dio propriamente, ma solo per un *paragone*, il linguaggio proprio sfugge certo all'immaginazione e richiede uno sforzo dell'intelletto; tuttavia ha, nei confronti del linguaggio metaforico, il vantaggio di *colgere gli attributi divini*, seppur analogicamente, *come effettivamente sono*, cioè nella loro spiritualità. Ma chi si ferma invece al solo linguaggio metaforico, cade inevitabilmente nella mitologia, nell'idolatria e in puerilità assolutamente indegne della vera natura divina. E' una perfetta illusione comprendere il monoteismo biblico con i mezzi delle semplici rappresentazioni antropomorfe, fossero quelle stesse fornite dalla Bibbia, le quali viceversa, per esser comprese nel loro vero senso, devono essere interpretate alla luce del criterio superiore fornito dagli insegnamenti sapienziali reperibili, più che nei libri storici, in quelli appunto sapienziali, nei profeti — soprattutto Mosè —, nel Vangelo di Giovanni e in S. Paolo.

i) Per quanto riguarda il *Bordoni*, possiamo aggiungere che egli ha buon gioco utilizzando i termini « apatico », « apatia » presi dal linguaggio corrente, nel quale hanno un significato indubbiamente negativo; ma questo — si potrebbe dire — non è un gioco leale, perché non c'è dubbio che l'impassibilità divina — come spiegheremo meglio più avanti —, anche se da un punto di vista etimologico ha un rapporto con quei termini, è un *concetto tecnico* della teologia e diciamo pure della fede cristiana, che ha ben poco a che vedere con quanto oggi intendiamo correntemente coi suddetti termini. Ciò però richiede — lo riconosciamo — un uso prudente del termine « impassibilità », come vedremo, ed eventualmente la sostituzione di quel termine con altri, atti ad esprimere il medesimo concetto, che però è importante e va mantenuto.

j) Per quanto riguarda il *Galot*, le ulteriori osservazioni che avevamo preannunciato, le rimandiamo ad un successivo paragrafo, nel quale tratteremo del vero concetto dell'impassibilità divina, e di come esso vada collegato col concetto del vivere ed agire divino, che è un'istanza giustamente sentita dai kenotici, ma che però essi non soddisfano nella maniera giusta.

k) Per quanto riguarda il *Maritain*, può essere sufficiente quanto abbiamo già osservato.

V. IL SIGNIFICATO CRISTIANO DELLA SOFFERENZA

1. *La natura della sofferenza umana*

E' chiaro che il mistero dell'impassibilità divina è strettamente collegato col problema della natura e del significato della sofferenza, in particolare della sofferenza umana, giacchè, al di là dei significati positivi, neutri o negativi che può avere il termine « impassibilità », è evidente a tutti che essa si contrappone alla « passibilità », cioè alla soggezione alla sofferenza, al patimento, al dolore che dir si voglia. Per questo bisogna dire che l'attributo dell'impassibilità viene determinato mediante la negazione della passibilità, cioè partendo dalla cognizione di quest'ultima. Il soffrire, per noi fragili creature, è cosa di tutti i giorni, è un dato di fatto più che noto; tutti lo avvertiamo come un qualcosa che ripugna, che non ci dovrebbe essere; come la privazione di un nostro diritto, di un bene più o meno necessario: insomma, come una *imperfezione*, corrispondente a una *manca*za, a una *carezza*, a un *difetto*, a una *menomazione*, a un *disordine*. Per questo in una vita ideale, perfetta, felice non può esser presente la sofferenza. Per questo, allorchè l'uomo si raffigura la divinità, come essenza perfetta e felice, da essa spontaneamente esclude la sofferenza, la concepisce « impassibile », invulnerabile, inattaccabile, incorruttibile, immortale. La religione cristiana, col mistero della Crocifissione, *sembra* portare una smentita all'idea naturale della divinità; ma *in realtà non è così*; sembra apparentemente esaltare la sofferenza, andando quindi contro le aspirazioni sane e normali dell'uomo alla salute, al benessere, alla vita e alla gioia. E' una vecchia accusa che i pagani facevano ai cristiani, e un Nietzsche, imbevuto di mentalità pagana, ha rinverdito e di nuovo resa attuale questa accusa che vede nell'ideale cristiano un ideale da vili, da malaticci e da *mezz*e figure, da gente che si crogiola nella sofferenza. Anche il Carducci vive di questa atmosfera intellettuale, particolarmente diffusa nei primi novecento, ed accusa il Cristo di diffondere nel mondo la tristezza. Purtroppo la teologia dolorista, con la sua divinizzazione della sofferenza, fornisce dei pretesti a questi nemici del cristianesimo e rende più difficile la credibilità del messaggio evangelico.

leopardi

Anche se tutti sappiamo cos'è la sofferenza, penso non sia male, posto quel che precede, partire da alcune riflessioni sulla sua vera natura, anche perchè si ha l'impressione che i teologi doloristi, quando parlano della « sofferenza di Dio », volendo tener conto della perfezione divina,

finiscano col basarsi su di una immagine mitica e romantica della sofferenza, dimenticandone la cruda realtà, salvo poi a calcarne le tinte coi toni più foschi, quando si tratta, hegelianamente, di evidenziare il lato « negativo », dialettico, della sofferenza, il lato per così dire « antividino », che prepara poi quello della « riconciliazione ». Si veda, a questo proposito, il famoso grido di Gesù sulla croce: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? », nel quale i kenotici vedono la punta estrema della « scissione » tra il Padre e il Figlio, il « Dio contro Dio », il Dio che nega se stesso, in preparazione al momento del « ritorno » di Dio a se stesso.

Come potremmo definire, in generale, la sofferenza? È un fenomeno caratteristico degli esseri conoscitivi: gli animali e l'uomo. Soffrono gli angeli? La rivelazione cristiana ci dice di sì: pensiamo alle pene infernali dei demòni. Gli esseri inorganici, invece, e le piante, propriamente parlando, non soffrono. Il soffrire, infatti, come dice anche S. Tommaso, comporta la *presa di coscienza di qualcosa che, nel proprio organismo, non va*: la conoscenza di qualcosa di *nocivo*, di *lesivo*, di *ostile*, di *pericoloso*, di *sgradito*. Per questo il patire, per l'Aquinato, è duplice, a seconda che il male tocchi il *corpo* o raggiunga l'*anima* senziente: « Duplex est passio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quae incipit a corpore, et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis, quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit, ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis » (*De Ver.*, q. 26, a. 9). La « passio animalis », a sua volta, può concernere il *senso* o l'*intelletto*: « Sicut dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia: sed est differentia secundum motivum, sive obiectum. Nam obiectum et motivum doloris est laesio sensu tactu percepta: sicut cum aliquis vulneratur. Obiectum autem et motivum tristitiae est nocivum seu malum interius apprehensum, sive per rationem, sive per imaginationem » (*Sum. Theol.*, III, q. 15, a. 6). La *sofferenza propriamente umana* è la *sofferenza spirituale*, percepita dall'intelletto e dalla volontà: « Dicitur tristitia vel dolor in parte intellectiva animae esse, communiter loquendo, inquantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat » (*De Ver.*, q. 26, a. 3, 6m). La sofferenza percepita dal senso, è il dolore fisico, che è legato al danno recato all'organismo da un agente fisico ostile all'organismo stesso; la sofferenza spirituale è invece legata ad un danno recato allo spirito da un agente spirituale.

La sofferenza è uno stato dell'anima normalmente conseguente ad una *offesa* o un *insulto* subito, a un *danno* ricevuto o ritenuto per tale, anche se obbiettivamente non lo è, nel qual caso definiamo il soggetto « *permaloso* » o « *suscettibile* ». Nel caso della sofferenza spirituale, tale sofferenza è causata da un *danno percepito dall'intelletto*, e che *ripugna alla volontà*, come dice Tommaso nel brano citato.

Il soffrire suppone un soggetto suscettibile alla sofferenza, tale, cioè, da poter risentire dell'azione dannosa di un agente ostile o da poter esser privato di un bene che il soggetto ritiene dovergli appartenere. Il soffrire suppone un soggetto in qualche modo fragile, che possa esser posto in disordine, che possa esser menomato, privato di qualcosa, che possa essere indebolito, avvilito o represso, un soggetto corruttibile e, alla fine, mortale. La sofferenza spirituale non comporta certo la morte del soggetto, giacchè lo spirito è immortale, ma anche in essa resta, in una forma spirituale, un certo stato di debolezza, di depressione, di frustrazione, di decadimento, di sconcerto, che è sempre legato al fatto della sofferenza, o come condizione o come conseguenza. Ponendosi da un punto di vista metafisico, possiamo notare inoltre — e qui il discorso si fa più rigoroso e più connesso al problema teologico — come il soffrire si riconduca alla categoria più vasta, al « predicamento » della « passione » (qui intesa non in senso psicologico, ma predicamentale, ontologico), vale a dire a quella proprietà dell'ente, per la quale esso è capace di esser modificato e, nella fattispecie, *corrotto* da agenti intrinseci o estrinseci. Perché ci sia sofferenza, occorre un ente, quindi, capace di « ricevere » (in tal caso un male o un danno); deve esserci in lui una certa *passività*; e perché ci sia questa, deve esserci una certa *potenzialità*; e perché ci sia questa, infine, occorre che l'ente sia *composto di potenza ed atto*. Quindi la radice ultima, metafisica, dell'esistenza della sofferenza, è data dal fatto che quest'ente sia composto di atto e potenza. *Un ente che mancasse di potenza* (quindi di passività, recettività, passibilità e vulnerabilità) *non potrebbe assolutamente soffrire*.

Le anime beate e i santi angeli del paradiso non soffrono non perché, di per sè, in forza della loro costituzione metafisica, non potrebbero ancora esser capaci di sofferenza, ma perché essa di fatto è impossibile a causa del loro stato di beatitudine, la quale comporta per-essenza l'assenza di ogni forma di sofferenza.

Dio è privo di qualunque forma di potenzialità; *Dio non è in potenza a niente*; non può essere nulla (né nell'ordine logico né in quello ontologico), perché Egli è in atto tutto ciò che l'essere può essere; *in Lui è in atto tutto il possibile* (pensabile) *e tutto il potenziale* (reale), perché Egli è *puro Atto d'Essere. E' Colui che E'*, cioè *Essere per Essenza*, per questo lo chiamiamo Essere Infinito, Assoluto e Perfettissimo. Ma è anche, in quanto Atto puro — quindi non composto di potenza ed atto — Essere Semplicissimo. In quanto infinito, nulla gli si può aggiungere; in quanto perfettissimo, in nulla può essere perfezionato; in quanto semplicissimo, nulla può perdere, in nulla può essere diminuito. Quindi non può divenire né meglio né meno di sè. Non può subire nulla di più forte o di

contrario a sé, né può ricevere qualcosa che non abbia già. Non gli si può aggiungere qualcosa che già non possieda, né gli si può togliere qualcosa che gli appartenga. Così mentre il mistero dell'Incarnazione non aggiunge nulla di reale a Dio, il mistero della *croce* e della *redenzione non toglie nulla, non « nega » nulla di Dio.*

Dio né può mutare se stesso, né può essere mutato da altro: nulla può condizionarlo, Egli che è l'Assoluto; nulla lo può relativizzare, Egli che è Fine ultimo; nulla può influire su di Lui, Egli che muove tutto. E aveva ragione, quindi, Aristotele, a chiamarlo « motore immobile », nel senso che Egli *muove tutto, restando se stesso, senza poter esser mosso da alcunché* al di fuori di Lui.

Dio dunque non può soffrire, perché la sofferenza è debolezza, fragilità, ed Egli è il Forte, l'Immortale; la sofferenza comporta passività, reattività, ed Egli è pura Azione, l'Onnipotente; la sofferenza è menomazione, diminuzione, ed Egli è pienezza infinita incorruttibile, che tutti e tutto arricchisce e riempie di ogni bene; la sofferenza suppone un ente complesso e composto, mentre Egli è Uno, Unico e Semplicissimo, Singularità unica e indivisibile. Ma svilupperemo meglio queste considerazioni nel prossimo paragrafo dedicato all'impassibilità divina.

2. *La valorizzazione cristiana della sofferenza*

L'atteggiamento del cristiano nei confronti della sofferenza sembra paradossale, perché parrebbe che egli la *amasse* e la *odiasse* nello stesso tempo. Per questo, nella storia del cristianesimo si sono sempre avuti due atteggiamenti opposti, ciascuno dei quali, nel tentativo di togliere l'apparente contraddizione, invece di tentare una conciliazione fra i due termini, ne ha eliminato uno (o l'odio o l'amore) per salvare l'altro. Ma non è questa la maniera di risolvere le antinomie: quando infatti esse non sono reali (diversamente sarebbero veramente insolubili) ma *solo apparenti*, come accade nel *rapporto fede-ragione*, bisogna mantenere entrambi i termini mostrando che *in realtà non si escludono ma si richiamano a vicenda*. E come si ottiene questo? Mostrando che entrambi i termini valgono non sotto il medesimo rapporto (il che non risolverebbe la contraddizione), ma *sotto rapporti diversi*. Così è per il significato cristiano della sofferenza: essa è odiata e deve esserlo, da un punto di vista *naturale*; deve invece essere amata dal punto di vista *soprannaturale*.

La sofferenza propriamente ripugna alla natura dell'animale o dell'uomo, è « odiosa », è un male da respingere e da combattere; ed è giusto che sia così; in quanto corrisponde ad uno stato di disordine del soggetto o alla sua soggezione ad un insulto o alla mancanza di un bene utile o necessario, corrisponde ad uno stato di miseria o di malattia. Anche

quando c'è dolore senza apparenti cause oggettive o riscontrabili, il dolore in sè è sempre un male da respingere, perché il vivente è fatto per il benessere e la gioia. Non è normale, per converso, non provar dolore per ciò che è male od offende la natura; e non è nemmeno normale provar dolore per ciò che è naturale o conforme a natura. E non è neppure normale provar gusto per la sofferenza come tale, far soffrire se stessi o gli altri. Per questo tali forme di anormalità rientrano nelle casistiche della *medicina o della psichiatria*, che si propongono, tra l'altro, di *eliminare il dolore e la sofferenza*, o combattendoli in se stessi o eliminandone le cause, che sono le malattie o le cattive condizioni di vita del paziente.

La lotta contro la sofferenza, propria o altrui, è pertanto un *dovere morale naturale*; laddove il soggetto non è spontaneamente portato a condurre tale lotta coi mezzi adatti, dev'essere educato o spinto a farlo. Se non si riesce a vincere del tutto la sofferenza, si deve quanto meno cercare di *alleggerirla* o di *sopportarla* (ecco la virtù della pazienza o della fermezza). La lotta contro la sofferenza ha molte forme a seconda delle varie specie di sofferenza o delle sue varie cause: sofferenze fisiche, psichiche, spirituali, causate da ambiente di vita inadatto, da cattive condizioni igieniche, sociali od economiche, da violenze subite, da stati di emarginazione sociale, da regimi politici oppressivi o persecutori, da una educazione sbagliata, e così via. Certe sofferenze possiamo anche essercele procurate con le nostre stesse mani, per inavvertenza, imprudenza o una condotta di vita sbagliata. A tutte queste sofferenze ed alle loro cause *occorre rimediare*, in noi stessi e negli altri, con tutti i mezzi disponibili. E' questo un *preciso obbligo morale*, al quale il cristiano non intende assolutamente sottrarsi, ma anzi essere *d'esempio* ai non-credenti, potendo e dovendo il cristiano, mediante la preghiera, ottenere e valersi del soccorso della grazia divina, che Dio concede secondo i modi, i tempi e il grado delle sue disposizioni imperscrutabili, ma sempre sommamente sapienti.

La lotta contro ogni ingiusta sofferenza è dunque un imprescrittibile dovere del cristiano: il fatto di impegnarsi esemplarmente davanti al mondo in questa lotta, sia come singolo che come gruppo o comunità, costituisce un'importante testimonianza del Vangelo e un chiaro segno di credibilità del messaggio di salvezza che egli annuncia. E' noto quanti miracoli Cristo ha fatto guarendo malati e consolando afflitti e sofferenti. E uno dei più belli e più commoventi aspetti della storia della Chiesa e della santità sono le innumerevoli istituzioni finalizzate ad alleviare o a togliere le infinite forme della miseria e della sofferenza umana lungo i secoli e in tutti i luoghi nei quali la Chiesa è arrivata.

Oggi poi questa esigenza di un impegno esemplare, soprattutto sociale, per la liberazione dell'uomo da ogni forma di ingiusta sofferenza è

più che mai sentito dagli ambienti cristiani più maturi, tanto che è nata una intera forma di far teologia — la « teologia della liberazione » — interamente centrata su questa prospettiva fondamentale del cristianesimo, riassunta in una delle domande del « Padre nostro »: « Liberaci dal male » (che poi sarebbe, secondo la traduzione precisa: « dal maligno », origine prima, anche se indiretta, di tutti i mali che affliggono l'umanità nella sua storia terrena).

Non si può certo ignorare, come ho detto sopra, che esistono certe maniere di intendere la concezione cristiana della sofferenza, che non sono del tutto esatte. Qui possiamo ricordare quella che, se riconosce il dovere di lottare contro la sofferenza, stenta a comprendere invece la sua valorizzazione soprannaturale. Un esempio di tale modo di pensare è dato da una certa forma secolaristica della teologia della liberazione o dal pensiero di un Edward Schillebeeckx⁽⁴¹⁾.

Come però d'altra parte non riconoscere che la *sofferenza*, in certi casi, può essere oggetto di stima e di ammirazione? Tutti comprendiamo che la sofferenza di chi fallisce nel conseguimento di un ideale agognato o di chi perde un amico o di chi vede le sofferenze altrui o scopre il male da lui compiuto, è una sofferenza nobile e diciamo pure doverosa, pertanto lodevole e ammirevole, mentre proviamo disprezzo per chi davanti allo spettacolo della miseria altrui non si commuove, ma rimane freddo e « impassibile » (ecco la parola fatidica!), oppure resta indifferente nel venire a conoscenza dei propri errori o delle proprie colpe. La sofferenza può avere un *valore morale*. Anche da un semplice punto di vista di etica naturale — gli stessi moralisti pagani ce lo hanno insegnato — esistono forme di sofferenza che sono desiderabili, perché virtuose e moralmente valide, come abbiamo visto negli esempi. E pertanto, esistono anche *sofferenze moralmente riprovevoli*: come non provare disprezzo per la sofferenza degli invidiosi, dei meschini, degli iracondi, del ladro pescato con le mani nel sacco o dell'evasore fiscale pizzicato dalla guardia di finanza o del criminale che non riesce ad attuare i suoi piani?

Dobbiamo però porci la domanda cruciale: ma la sofferenza che abbiamo detto « desiderabile », è *desiderabile per se stessa*? E dobbiamo rispondere nel modo più netto, perché questa risposta è fondamentale per abbattere l'edificio dei doloristi: *no e in modo assoluto, e in nessun caso. Amare la sofferenza come tale è una pura e semplice stortura*, tanto più grave quanto maggiore e ripugnante è la sofferenza che si ama. Amare la sofferenza come tale può essere *demenza, masochismo, sadismo, crudeltà, demonismo*: non sarà mai virtù, né virtù naturale né virtù cristiana. E'

(41) Cf. *Il Cristo - La storia di una nuova prassi*, Ed. Queriniana, Brescia 1980.

qui che a volte, purtroppo, nascono dei *gravissimi equivoci*, favoriti — dobbiamo dirlo, senza far colpa ad alcuno — dalla tendenza dolorista, che, a nostro modo di vedere, trae abbondante alimento dal terreno luterano. Si faccia una controprova: i maggiori denunciatori dell'esaltazione morbosa della sofferenza, i Feuerbach, i Marx, gli Stirner, i Freud, i Nietzsche, col loro immenso séguito prima in terra tedesca e poi all'estero, dove sono sorti e dove hanno cominciato a fiorire, se non in quell'area della cultura tedesca, che è stata innaffiata per secoli dalla parola del « Riformatore »? E quale più terribile inganno che confondere la mistica e la « scienza della croce » con la demenza e la malattia mentale, così che non si vede più la differenza fra un monastero e una clinica psichiatrica? *E non è forse stato questo un mettere in croce Cristo una seconda volta?* E non è stata forse questa *la più atroce beffa che si sia potuta inventare contro il Crocifisso*, contro quel Dio che ha dato la sua vita sì perché fossimo santi, ma anche perché fossimo uomini psichicamente normali? Ci si rende conto che quando si parla della croce come « puro e forte scandalo » non ci si dovrebbe compiacere di paradossi, e ci si dovrebbe ricordare della nostra responsabilità nei confronti delle anime, soprattutto se siamo teologi e sacerdoti? O forse c'interessa soprattutto aver successo con i nostri libri approfittando di un'autorità ecclesiastica assente o compiacente?

Con tutto ciò, non c'è dubbio che *da un punto di vista cristiano e soprannaturale* esiste un *certo modo di soffrire* *hce* è *sommamente desiderabile, virtuoso* e meritorio, tanto da meritarsi i beni sconfinati del paradiso e della vita eterna. Ma se abbiám cercato di far chiarezza nel punto precedente, qui occorre essere ancora più chiari e precisi. Passando dal piano naturale a quello soprannaturale, per il cristiano la sofferenza, in sè stessa, è e resta un qualcosa di ripugnante, di contro-natura, di odioso, un male che bisogna togliere. E il cristianesimo è venuto anche per togliere la sofferenza! E il cristianesimo — è la fede di noi cristiani — è la sola religione che offre all'uomo i mezzi efficaci per una vita eterna, felice e senza la minima sofferenza, di una felicità che prenda tutto l'uomo, nel corpo come nello spirito, in una forma di vita divina come partecipazione alla vita stessa beatissima del Dio trinitario.

Come, nella vita cristiana, la sofferenza può diventare amabile (e quindi fonte di gioia)? Non per un modo di pensare o di vivere che sia contrario alla ragione o alla natura. Per nulla. Ma per un modo — come dice la parola « sopra-naturale », termine oggi disgraziatamente in disuso e invece tanto importante ed illuminante contro l'errore dei secolaristi e dei trascendentalisti (alla Rahner, tanto per intenderci) — un modo, cioè che *supera* ragione e natura, *senza quindi offenderle* (anch'esse sono dono

di Dio!), ma anzi perfezionandole e inserendole in un mondo di vita divina: il mondo della grazia e dell'amicizia con Dio.

La sofferenza, nella vita cristiana, diventa amabile, dolce e desiderabile, desiderabilissima, in modo simile a quello per cui diventa amabile e lodevole nella morale naturale: *non per se stessa, ma per la causa*, per il motivo, per il fine, per lo « spirito » con la quale viene accettata, voluta, amata. Essa viene amata per amore di Cristo, in obbedienza a Lui, per imitare il suo esempio, per poter vivere della sua vita, per vincere con Lui il peccato, la morte e... la stessa sofferenza! Ecco un altro apparente paradosso del cristianesimo: *vincere la sofferenza con la sofferenza!* Concediamo che per i doloristi, per i quali la sofferenza è intrascendibile e divina (se è vero che la perfezione dell'amore è l'amore-dolore), questo paradosso non c'è; ma non è difficile risolverlo: occorre solo considerare attentamente, alla luce della rivelazione cristiana, che significa, come si attua e come è possibile questo « vincere la sofferenza con la sofferenza ». E' chiaro che la sofferenza come tale, da sola, non può superare la sofferenza: sta qui l'assurdità della soluzione hegeliana, per la quale peraltro la negatività non è mai definitivamente superata, neppure in Dio, perché essa serve alla « Storia di Dio », al porsi stesso di Dio e al corso eterno della storia, nella quale la vittoria e la sconfitta, la vita e la morte, il bene e il male, il sì e il no stanno sempre alla pari, per poter mandare avanti il divenire, che coincide con l'essere. Così nella dialettica hegeliana l'essere sorge dalla negazione dell'essere — l'« enorme potere del negativo », come egli dice —. Sì, anche per il cristiano, il « negativo » (la sofferenza, la morte stessa), ha un « enorme potere »: ma da dove gli viene? Da se stesso, dalla sofferenza come tale? No certo, perché il cristiano è uomo ragionevole che pensa in base al principio di non-contraddizione. Se nel Crocifisso la potenza appare « sub contraria specie », cioè sotto l'aspetto della debolezza, se la gioia sta sotto la sofferenza (Cristo in croce aveva la visione beatifica), se la Vita divina si nasconde sotto l'aspetto di un uomo che muore, tutto ciò che vuol dire? Che la potenza viene dalla debolezza come tale? Che la gioia viene dalla sofferenza come tale? Che la vita viene dalla morte come tale? Per nulla! Questo è assurdo! Questa è la cattiva interpretazione del « sub contraria specie ». Invece, come avevamo preannunciato, se ne può dare un'interpretazione valida, e di estrema importanza, e cioè che — per limitarci al tema della sofferenza — l'impassibilità divina si nasconde, sulla croce, dietro l'immagine della sofferenza di un condannato a morte, non nel senso che l'impassibilità possa scaturire dalla stessa passibilità, ma nel senso che, sebbene questa nasconda quella, quella, per la sua infinita potenza e vitalità, trasforma questa in una via verso una partecipazione, a noi da Dio concessa, alla stessa « impassibilità », cioè alla stessa vita e gioia infinite di Dio.

3. Dio e la sofferenza

Uno dei punti indubbiamente validi della teologia luterana è l'idea di una teologia che sorge dalla contemplazione e dalla partecipazione alle sofferenze del Crocifisso: la «scientia Crucis»: su questo punto Lutero resta fedele ad uno dei grandi principi della teologia mistica medioevale, e il suo richiamo non lascerà insensibili i cattolici, dal suo secolo fino ad oggi, dalla sapienza della Croce di un S. Giovanni della Croce alla «scientia Crucis» di una Beata Edith Etein. E come non ricordare, nel medioevo, l'insistenza con la quale una S. Caterina da Siena raccomandava la contemplazione e l'esperienza della Croce come scuola di teologia e di tutte le virtù?

I Santi e i Dottori medioevali, pertanto, erano ben consapevoli della misteriosa e strettissima unione, nell'unità della persona di Cristo crocifisso, della sofferenza con l'impassibilità divina; il fervore mistico, tuttavia, nonchè la commozione e l'ardore affettivo che la contemplazione devota del Crocifisso suscitava, non era tale da offuscare la limpidezza e la capacità di distinzione e discernimento proprie di un intelletto spesso educato nella disciplina scolastica e sempre comunque illuminato da una fede attentissima alla Parola di Dio, infallibilmente interpretata dalla Chiesa, nella fattispecie, ad esempio, nelle formule così illuminanti e chiarificatrici dei Concili di Efeso e di Calcedonia. Per questo questi santi sapevano, per dirla con Maritain, «distinguer pour unir», e con Meister Eckhart sapevano, per converso, che entrando nella vera unità «si coglie la distinzione»: due nature, una persona divina. In duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum. Invece purtroppo Lutero, insofferente delle analisi speculative, e tutto preso da un ardore religioso profondo e sentito, ma passionale e violento, inaugurò un uso incauto della *communicatio idiomatum*, che ben presto avrebbe condotto alla confusione fra le due nature, e quindi ad una rinascita dell'eutichianismo, sotto le specie di una maggiore aderenza al Dio biblico, nel rifiuto della logica e della metafisica di Aristotele usate nelle scuole della Chiesa. Sembrò essere a molti una purificazione della cristologia; in realtà, come avrebbe mostrato il luteranesimo trasformato in «idealismo trascendentale», sarebbero rinate antichissime eresie che parevano morte e sepolte da molti secoli.

I kenotici non s'accontentano dell'unione di Dio con la sofferenza fondata sull'unione ipostatica: vorrebbero una fusione di nature, un passaggio degli attributi umani all'essenza divina, come se questa potesse «aggiungerli» a quelli che essa già possiede come essenza divina. Forse si pensa possibile questa fusione di predicati, perché non si sa distinguere natura e persona, per cui si confonde l'assunzione della natura umana nel-

l'unità di persona come fosse nell'unità di natura divina. Una preoccupazione, in sé giusta, dei kenotici, è quella di evidenziare il fatto che nel dramma della redenzione la divinità (del Figlio e del Padre) non resta per così dire « staccata » dalla sofferenza dell'uomo Gesù e del mondo con lui, ma la « fa propria », la « assume » con amore e per amore di noi peccatori. E' infatti opinione comune, e per un certo aspetto giusta, che l'amore si dimostra facendo proprie le sofferenze dell'amato, e che per comprendere veramente chi soffre, occorra in qualche modo condividere o per lo meno aver già sperimentato le sue sofferenze. Ora, questo fatto, che è vero nella vita umana, va ridimensionato nell'ambito della vita divina: non possiamo pretendere che le cose accadano in modo univoco tra noi e Dio, se consideriamo l'infinita differenza che c'è tra la nostra natura passibile e la sua, che, come abbiamo detto e torneremo a chiarire, è assolutamente impassibile, cioè non soggetta a nessun tipo di vera sofferenza.

Abbiamo già detto che il Figlio di Dio fa veramente propria, e in modo sommamente perfetto (senza che per questo si confondano le nature) la sofferenza umana di Gesù appunto « assumendola » nell'unione ipostatica; e di più non possiamo chiedere senza cadere nell'assurdo di Eutiche. Quanto poi al fatto che chi ama deve saper « comprendere » la sofferenza della persona amata, è verissimo; e al riguardo bisogna dire con totale certezza che Dio comprende la nostra sofferenza infinitamente meglio di quanto possiamo comprenderla noi stessi o di qualunque altra creatura che ci ami al massimo della perfezione. E ciò è evidente, considerata la perfezione infinita della conoscenza divina. E bisogna osservare, contro un certo pregiudizio comune, che la percezione intellettuale della sofferenza è molto più perfetta di una percezione meramente emotivo-sensoriale; anzi, se lo stato emotivo offusca la vista intellettuale, si può dire senza dubbio che il divario aumenta ancora di più: pensiamo, infatti, che cura efficace potrebbe operare un medico, il quale, davanti ad un sofferente agitato per le sue condizioni, si lasciasse prendere dallo stesso tipo di agitazione, perdendo quella lucidità intellettuale che invece gli servirebbe per esser di vera utilità al malato? Ora Dio può curare efficacemente i nostri dolori proprio perché in lui si congiunge la sua divina impassibilità, che corrisponde a quella che è in un medico la calma e la forza d'animo necessarie per avvicinare chi è vittima di gravi sofferenze, con la sua scienza divina, capace di comprendere perfettissimamente la condizione e le necessità del sofferente.

Il miracolo della sofferenza redentrice, che salva dal peccato e dalla stessa sofferenza — miracolo reso possibile dall'Incarnazione — è un miracolo non perché è sofferenza della natura divina — questo è assurdo

e non miracolo — ma perché è la sofferenza di un uomo che è anche Dio: sono la potenza e l'impassibilità divine — infinite energie di vita immortale e invincibile — che consentono a un fatto puramente negativo qual è la sofferenza di assumere questo valore redentivo e addirittura divinizzante. E' proprio perché Dio è impassibile, che possiamo esser salvi dal peccato e dalla sofferenza. Se la sofferenza toglie la sofferenza, non è in quanto sofferenza, ma in quanto animata da un Dio che non può soffrire, che, come tale e in quanto tale e solo in quanto tale può dare al soffrire una forza di guarigione e di vitalità che il soffrire per se stesso non ha né può avere. Neppure Dio potrebbe fare che il soffrire guarisse per se stesso, perché Dio non può fare l'assurdo. E non si dica che ciò è limitare la potenza divina, perché l'onnipotenza è poter fare tutto ciò che è in sé possibile, e l'assurdo (il contraddittorio) è di per sé impossibile.

Anche nell'ordine soprannaturale è rispettato il principio di identità e di causalità, non perché Dio sia legato ad essi come gli dèi pagani dipendevano dal destino, ma perché i principi primi della ragione trovano proprio in Dio la loro somma giustificazione. Se ciò che è assurdo per noi lo è anche per Dio, ciò non vuol dire che il nostro ragionare sia univoco a quello divino, né tanto meno che Dio debba sottostare alle regole della logica umana, ma vuol dire al contrario che sono le nostre regole che valgono proprio in quanto sono fondate nella Ragione divina e da essa garantite. Non è la nostra verità che fonda quella divina, ma è questa che fonda quella, e in ogni caso c'è una continuità (analogica), come sempre, tra la causa e l'effetto: una continuità che spiega la possibilità del dialogo e della comunione tra noi e Dio: altrimenti non ci si potrebbe intendere assolutamente e addio vita cristiana. Se tra ragione e fede non c'è una comunicazione, l'uomo s'illude di salvarsi e di entrare in comunione con Dio. Un Dio che « scandalizza » la ragione non potrà mai essere amico dell'uomo. Con Dio non si comunica né con le « esperienze atematiche », né con le emozioni irrazionali, ma con l'intelletto e la volontà. Ed Egli non ci parla né con i tuoni né con i fulmini, ma con l'intelletto e volontà, perché Egli è Luce ed Amore, è Verità e Misericordia.

Qualcuno ha detto che pensando che Dio soffra, ciò potrebbe portare consolazione ed aiutare a risolvere il problema del male e della sofferenza. Sono di parere esattamente opposto. Penso invece che se anche Dio dovesse soffrire, saremmo veramente spacciati: a chi potremmo ricorrere, infatti? Se anche il medico è malato, chi ci guarisce? Se anche chi ci deve difendere è fragile e debole, come ci salveremo? Se chi ci deve dar la vita, muore come noi, da chi potremo riceverla? Se nella causa non c'è qualcosa in più dell'effetto, l'effetto da dove scappa fuori? Come lo si potrà conservare? La nostra vita, la nostra salute sono effetto della vita-

lità, sì dell'« impassibilità » divine: se queste vengono meno, che ne sarà di noi?

Dunque il pensiero che Dio è forte, che è vivo, potente, « impassibile », è il pensiero che ci deve sostenere nella difficoltà, nella sventura e nella sofferenza; è il pensiero che giustifica la speranza ed un fiducioso abbandono nelle sue mani, sapendo che egli è bontà infinita senza mai essere intaccato da alcun genere di male, e quindi anche di sofferenza. Ma così non comprende quanto stiamo male? Sciocchezze: lo comprende infinitamente meglio del più pietoso e più esperto dei medici e dei guaritori di cui l'umanità possa disporre. Dobbiamo invece aver fiducia che se anche ci lascia per un po' nel dolore, avrà certamente i suoi motivi, relativi ad una volontà salvifica molto migliore e molto più efficace di quanto spereremmo ed immagineremmo. Dio toglie uno per dare mille. Ma noi dobbiamo avere fiducia.

Ma — altri dicono — Dio non è autodonzione? Non è « autoalienazione »? Un momento, dico io: distinguiamo bene le due cose. Oggi si sta facendo confusione⁽⁴²⁾. E' vero che quando si parla di « autodonzione », si pensa alla « dimenticanza di sè »; una volta si parlava — oggi è un termine un po' in disuso — di « abnegazione » o di « rinnegamento di sè », termini che fanno un po' venire in mente la « negazione di sè » di hegeliana memoria. Stiamo attenti all'equivoco! Dovrebbe essere evidente che, quando l'ascetica adoperava o adoperava tutt'ora questi termini, non aveva assolutamente in mente le assurdità della dialettica hegeliana, ma si trattava, per lo più, di maestri abituati al buon senso dei Padri e dei Dottori, e alla saggezza del Vangelo, che al di là di certe sue espressioni paradossali (« chi cerca la propria vita, la perde... »), va inteso appunto con saggezza e buon senso. Le assurdità lasciamole ai trattati di psichiatria. « Autodonzione », quindi, va bene; il termine invece di « autoalienazione » lo restituirei ad Hegel con tante grazie, ma un parlare chiaro e prudente (soprattutto in queste materie delicate!) non sa che farsene. Il maestro di spirito e il buon teologo, sapendo quale responsabilità gli è affidata nei confronti delle anime, deve saper evitare preziosismi equivoci e termini ambigui e pericolosi, che potrebbero forse dargli una aura di prestigio, ma a tutto danno delle anime.

(42) Cf. per es. D. W. MITCHELL, *Kenosi e Nulla assoluto*, Città Nuova Editrice, Roma 1993.

VI. LA VERA NOZIONE DELL'IMPASSIBILITÀ DIVINA

1. *Una questione di vocabolario*

Abbiamo già notato più volte che il termine « impassibilità », riferito a Dio, si presta oggi all'equivoco, soprattutto se la prendiamo dal linguaggio corrente. Avrebbe per sé un significato tecnico in teologia, ma oggi, in campo teologico, non lo usa pressochè nessuno. Ma il problema è, come già dicevamo, che oggi è il concetto stesso che è entrato in crisi, a causa non di una migliore comprensione del « Dio biblico », ma dell'influsso protestante, soprattutto hegeliano. Che poi i fratelli protestanti interpretino meglio, su questo punto, della tradizionale bimillenaria interpretazione della Chiesa, è ancora tutto da dimostrare. Anzi, l'intento di questo nostro saggio è precisamente quello di dimostrare il contrario: questo, evidentemente, non per oppormi al dialogo ecumenico, ma proprio perché questo dialogo sia schietto, come ogni dialogo dev'essere. Spero che i fratelli protestanti non si offendano se noi cattolici non possiamo seguirli dove essi sbagliano e se li invitiamo a rivedere la loro posizione, che non pare essere garantita, come quella del Magistero della Chiesa, dal dono divino dell'infallibilità.

Sappiamo tutti che termini come « impassibile », « apatia », apatico », nel linguaggio corrente non esprimono nulla di particolarmente nobile, anzi tendono a significare qualcosa di vizioso: come attribuirli a Dio? E soprattutto a un Dio amantissimo e misericordiosissimo, che s'interessa talmente per la nostra sorte di peccatori, da mandare il suo Figlio a morire per noi? E questo dovrebbe essere un Dio « apatico »!? — mi par di sentire Bordoni —. E come non dargli ragione, se impostiamo la questione in simili termini demagogici? Ma forse che — vorrei domandare all'illustre cristologo — tutte le volte che, dal IV al XVIII secolo la Chiesa nei suoi documenti ufficiali ha parlato dell'*impassibilitas* di Dio voleva proprio riferirsi al « Dio apatico » di Bordoni? E come mai allora Bordoni si perde in polemiche così meschine?

Concediamo dunque senza alcuna difficoltà ai kenotici che il termine « impassibile », « impassibilità » è quanto meno equivoco. Forse, per l'occasione, lo si potrebbe spiegare. Oppure si potrebbero cercare altri termini vicini e non compromessi, come per es. — ne abbiamo già accennato — « invulnerabilità », « inviolabilità », « incorruttibilità », « immortalità ». L'importante è mantenere il concetto; se per farci capire meglio, troviamo qualche altro termine, ben venga questo termine! Non siamo attaccati alle parole!

L'impassibilità divina, rettamente intesa, come ormai dovrebbe apparire chiaro, è strettamente connessa con l'immutabilità (anch'essa rettamen-

te intesa: ci torneremo su), con l'infinita vitalità, «robustezza» e forza divina. Ben lungi dal dover richiamare alla mente non so quale «rigidezza», «chiusura», «morta staticità» — tutte immagini lugubri che si trovano solo nella fantasia dei doloristi — l'impassibilità divina rappresenta, come dicevamo, questa somma vitalità e vigoria, l'infinita energia dell'essere divino, atto puro, azione sussistente, onnipotente ed infinitamente ricca, rigoglio indistruttibile ed invincibile di sconfinato amore, di immensa luce, di sapientissima provvidenza, di infinita sapienza; resistenza insuperabile ad ogni forza del male, della distruzione, della menzogna, della ingiustizia, della morte, del demonio; purezza assoluta dello spirito della pace e della gioia, limpida vita di una sconfinata beatitudine e pienezza, che tende ad espandersi operando prodigi, donando favori, facendo grazia e misericordia, vincendo il male, l'ingiustizia, la miseria, la sofferenza, il peccato: questa è l'impassibilità divina, queste sono alcune, misere, povere parole per esprimere qualche briciola di questo immenso mistero di perfezione, di vita, di bellezza, di armonia, di eternità, di fedeltà, di perseveranza nei secoli infiniti. Dove vanno a finire i fantasmi dei doloristi davanti a queste indicibili bellezze, che lasciano ammutolita la bocca ed estasiato lo sguardo dello spirito?

2. *L'impassibilità divina e gli altri attributi di Dio*

Come una retta concezione dell'impassibilità divina si collega benissimo con gli altri attributi della natura divina, così logicamente il rifiuto o la falsificazione dell'impassibilità divina compromette l'esistenza di tutti gli altri attributi, e quindi conduce all'ateismo, giacché negare tutti gli attributi divini equivale a negare Dio.

Passiamo in rassegna i principali attributi divini, e vediamo come ognuno di essi venga distrutto dall'ipotesi della «passibilità» in Dio.

La semplicità. Abbiamo visto che un ente soggetto alla sofferenza dev'essere composto almeno di atto e potenza; dunque, per soffrire, Dio non potrebbe più essere atto puro.

L'unità (o identità). La sofferenza suppone, come abbiamo visto, la mutabilità o il divenire del soggetto, perché comporta l'attuarsi di una possibilità (una menomazione o una carenza nel soggetto). Ora Dio, nella sua unità semplicissima ed indivisibile e nella sua identità originalissima e singolarissima, è perfettamente immutabile, né, come si è visto, vi sono in lui delle possibilità non attuate; né tanto meno queste possibilità attengono ad un calo di essere (la sofferenza è un calo di essere). Dunque l'ipotesi della passibilità distrugge anche l'unità e l'identità di Dio.

L'immutabilità. Il soffrire comporta mutazione o divenire nel soggetto. Se dunque Dio soffre, va perso anche l'attributo dell'immutabilità, come

ben sanno i doloristi, che infatti logicamente negano anche l'immutabilità.

L'infinità. Un ente paziente non può essere infinito, in quanto paziente, perché la sofferenza impone al soggetto una limitazione, per il fatto che la sofferenza toglie al soggetto qualcosa che gli spetta, per cui evidentemente, sotto questo aspetto, lo limita, ponendo un limite che (in quanto suppone privazione o carenza) è al di sotto del limite naturale.

L'assolutezza. E' cara ai doloristi, ma con la tesi della passibilità, non la sanno giustificare. Infatti l'assolutezza vuol dire che Dio non è relativo a nulla al di fuori di sé, non esiste in dipendenza da altro, perché egli è causa prima di tutto e tutto dipende da lui. Ora il soffrire comporta evidentemente un dipendere dall'agente o dal motivo che fa soffrire. Dunque la sofferenza distrugge l'assolutezza.

La vita. A questo attributo i doloristi tengono particolarmente; hanno ragione, ma con la loro teoria kenotica, distruggono anche la vera vita divina. Vivere in pienezza, infatti, vuol dire godere della pienezza delle energie vitali, godere di ottima salute. Ma la sofferenza evidentemente contrasta con le condizioni di una vita piena e felice. Dunque la passibilità contrasta con la perfezione della vita divina.

L'onnipotenza. Questo attributo, come abbiamo visto, non è sufficientemente apprezzato dai kenotici, i quali tentano assurdamente di limitarlo per « far spazio » alla debolezza, che assai giustamente connettono alla sofferenza. Ora l'esistenza di una onnipotenza limitata, « part time », a mezzo servizio, è una ridicola assurdità. Per questo la sofferenza esclude l'onnipotenza intesa nel giusto senso.

L'amore. Anche questo attributo è superesaltato dai doloristi, ma, come abbiamo già visto, essi lo fraintendono. La vera perfezione dell'amore comporta totale assenza di sofferenza. Dunque la presenza in Dio della sofferenza esclude in Lui la perfezione dell'amore.

La misericordia. Altro attributo esaltato dai doloristi, ma in pratica sconfessato dalla tesi della passibilità. La misericordia, infatti, suppone una grande potenza benefica, una grande generosità nel donarsi e nel fare il bene dei miseri e dei sofferenti. Questa misericordia in Dio è infinita: tutti lo concedono, cattolici e protestanti, doloristi e antidoloristi, buddisti, musulmani, ebrei e induisti. Ma cosa richiede la misericordia? La onnipotenza. Ora i doloristi negano la vera onnipotenza; dunque, nonostante tutti i loro inni alla misericordia, son costretti, loro malgrado, in forza della logica, a negare la misericordia.

Ma la misericordia — alcuni dicono — non comporta un commuoversi, un « soffrire con chi soffre », una « com-passione » (= patire-con), un dolore per le sventure altrui? Non necessariamente, come si è già detto. Comporta certo nel misericordioso una buona conoscenza o comprensione dello stato di sofferenza e di bisogno del paziente o del misero, ma non

necessariamente uno stato emotivo di afflizione simile al suo. Se poi si trattasse di vera e propria agitazione emotiva o di turbamento tale da offuscare lo sguardo intellettuale, come s'è già detto, allora questo « compatire » sarebbe addirittura controproducente. Dice dunque bene S. Tommaso: « Misericordia est maxime Deo attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi habens « miserum cor », quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset eius propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad repellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius, hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicuius bonitatem perfectionem: prima autem origo bonitatis est Deus » (*Sum. Theol.*, I, q. 21, a. 3).

La bontà. E' questo un'attributo più generale, che comprende anche altri attributi dinamici, come la giustizia, la generosità, la provvidenza. L'attributo della bontà significa che Dio è sommo bene, che in lui non c'è nulla di male, e che egli opera sempre il bene ed ogni genere di bene con infinita generosità e larghezza, anche verso coloro che lo odiano e gli disobbediscono, senza però contravvenire alla giustizia, che comporta eventualmente la dannazione eterna. Ma anche nell'inferno, secondo l'Aquinate, è presente la bontà divina, per il semplice fatto che egli lasci sussistere l'essere dei dannati — e l'essere è sempre, almeno metafisicamente, cosa buona — e per il fatto che egli non punisce tanto quanto il peccatore meriterebbe. Ma anche questo attributo fondamentale, a tutti noto, della bontà, viene compromesso dai doloristi, nonostante essi lo esaltino. Infatti la piena bontà implica assenza di difetti. Ora, come si è visto, la sofferenza è un difetto. Dunque, se Dio soffre, in lui non c'è la pienezza della bontà, ma Dio diventa un bene difettoso, il che è cosa empia.

L'eternità. Attributo un po' trascurato dai doloristi perché esso richiama loro l'aborrito attributo dell'immutabilità, nel quale attributo (onde avere una giustificazione per respingerlo) essi non rintracciano l'insegnamento biblico, ma l'influsso platonico (come se questo poi in fin dei conti non contenesse anche delle grandi verità). L'eternità divina è la stessa identità divina, nella robustezza e forza infinita del suo essere, per le quali Dio è il sommo Vivente, « fortis et immortalis », creatore del tempo e della storia, Signore del tempo e della storia, « Colui che era, che è e che viene », stabile mentre tutto passa. *Stat Crux, dum volvitur orbis*, secondo il motto dei Certosini. Ma non è la « crux » che « sta » come tale: se essa « sta » e domina i secoli, è perché è la croce di un Dio, che come tale non può essere crocifisso, ma che fa risorgere i crocifissi. Se egli stesso fosse crocifisso, chi lo farebbe risorgere? Dalla « morte di

Dio » (cioè dall'ateismo) non c'è salvezza. Ora, i doloristi, nel negare l'identità e l'onnipotenza, compromettono necessariamente anche l'eternità, che perde la sua stabilità sovrastorica, per trasformarsi in un continuo divenire. Anche Hegel parla di « eternità »; ma si tratta di una visuale immanentistico-storicista, come abbiamo visto, per la quale Dio non è Essere, ma Divenire, oppure essere identificato al divenire, ed insomma è un Dio storicizzato ed è Storia assolutizzata, divenire ciclico, nel quale vita e morte si succedono l'una all'altra — ciclicamente, come nell'antica concezione pagana — senza che mai la vita e il bene trionfino: sempre vittoriosi, ma sempre di nuovo minacciati e « negati ».

La fedeltà. Altro attributo esaltatissimo dai kenotici: ma con valide ragioni? Non ci pare. Essi vorrebbero sostituirlo all'immutabilità ontologica, che secondo loro risentirebbe dell'abborrita « filosofia greca » (salvo poi ad assumerne i difetti). Ma cos'è, propriamente, la fedeltà? Cosa comporta? Da dove deriva? Cosa presuppone? Queste domande essenziali i doloristi pare non se le facciano, perché altrimenti non rifiuterebbero l'immutabilità ontologica. Infatti che cos'è la fedeltà? E' la stabilità con la quale, vincendo forze contrarie, l'intelletto e la volontà si mantengono uniti ad un valore stabile e perenne, soprattutto ad un valore eterno. La fedeltà dunque suppone stabilità e fermezza ontologica tanto nel soggetto quanto nell'oggetto della fedeltà: se è stabile l'agire, ancor più stabile dovrà essere il soggetto agente, che è causa di quella fermezza nell'azione. La metafisica ha scoperto e dimostrato la stabilità e l'immutabilità dell'essere partendo dall'analisi dell'agire! ⁽⁴⁾. E' impossibile la fedeltà in un soggetto mutevole; la fedeltà divina è dunque fondata sull'immutabilità dello stesso essere divino, che è innanzitutto fedele a se stesso, al suo amore e alle sue promesse. Negare dunque l'immutabilità divina vuol dire negare anche la fedeltà di Dio al suo patto.

La tesi della passibilità, direttamente connessa con gli attributi dinamici, compromette però indirettamente anche quelli relativi alla scienza divina: lo si indovina già riflettendo sulla fedeltà, che suppone un atto conoscitivo, e la fedeltà ad esso. La sofferenza per sé deprime o diminuisce le forze vitali, abbatte lo spirito, ne indebolisce il vigore. La sofferenza paralizza e in certi casi limite, toglie la voglia di vivere. Indebolisce intelletto e volontà. Se dunque Dio soffrisse, dovremmo ammettere un indebolimento nella sua intelligenza: cosa evidentemente ridicola, oltre che blasfema.

La negazione, dunque, dell'impassibilità divina, come ci pare d'aver

⁽⁴⁾ Cf. J. DE FINANCE, *Etre et agir*, Librairie Editrice de l'Université Grégorienne, Rome 1960.

dimostrato, comporta uno sconcerto generale in tutti gli attributi divini: non se ne salva nessuno; e del resto è logico, perché sono tutti collegati tra loro in una perfetta armonia: se non c'è armonia nell'essere divino, dove la dovremmo trovare? La tesi della passibilità introduce nell'essere divino un'inammissibile disarmonia, delle assurde contraddizioni interne, che, se possono piacere a Hegel, certamente non piacciono al Signore, che se ne sentirebbe offeso e ci chiederebbe conto di simili scempiaggini, soprattutto se abbiamo la missione del teologo.

3. *La vita divina comporta un automovimento*

Chi accusa Platone ed Aristotele di concepire Dio chiuso e fisso in una immutabilità rigida e morta, un Dio senza vita e senza azione, dimostra di non conoscere bene questi grandi pensatori della Grecia. Certamente il loro concetto dell'immutabilità e dell'impassibilità divine, pur avendo certi aspetti validi, ha dovuto essere migliorato e corretto alla luce dell'insegnamento biblico, nel quale troviamo un Dio « appassionatamente » innamorato dell'uomo, un Dio che è effettivamente del tutto sconosciuto all'antica Grecia pagana. Ma sarebbe far grave torto a quei due pensatori non riconoscer loro — come ho già detto — che essi si sono resi conto benissimo che Dio è sommamente vivente, puro spirito, che quindi agisce mediante l'intelletto e la volontà. E poiché essi giustamente concepivano il vivere come attività immanente e perfetta, come un « muover-se-stessi », giustamente, anche se in modo analogico, hanno attribuito a Dio questa forma di movimento, che non pregiudica l'« immobilità » (e quindi l'immutabilità) divina, in quanto questo « movimento » è concepito (nozionamente, non ontologicamente) come appartenente all'*agire* divino, *non* al suo *essere*, salvo che anche per Aristotele l'essere divino coincide col suo pensare e il suo agire immanente (« *nóesis noéseos* »). Noi tuttavia, salva la semplicità reale di Dio, possiamo distinguere nozionamente in lui alcune forme, come l'essere e l'agire.

Dice dunque Platone: « Ateniese: — Il principio di tutti i moti, il primo moto che è venuto ad essere sia nelle cose in quiete, sia nelle cose in moto, il moto che muove se stesso, diremo che necessariamente è il più vecchio e il più potente di tutti i mutamenti, e che quello la cui modificazione dipende da altro, e che muove altro, viene dopo di quel primo » (cioè il moto che si trova in Dio). « ...Qual è la definizione di ciò che ha nome "anima"? Ce n'è un'altra, che noi abbiamo da dire, oltre a quella che è stata data or ora: "il moto che può muovere se stesso"? Clinia: — Dici che ha come definizione il "muovere se stesso" quel medesimo essere che noi tutti chiamiamo col nome di "anima"? Ateniese: — Lo dico » (*Le Leggi*, l. X, 896, Ed. Laterza 1983, p. 333).

E Aristotele, riprendendo il pensiero platonico: « Poichè delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sè fine, ma tutte tendono al raggiungimento del fine; ... e poichè gli stessi corpi... sono in movimento in questo modo, ossia non sono ciò in vista di cui ha luogo il movimento, ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perchè appunto non sono fini. Invece il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione » (si tratta delle azioni immanenti, proprie del vivente). « ... Di questi processi, i primi bisognerà denominarli "movimenti"; i secondi, invece "attività" » (*Metafisica*, l. IX, c. 6, 1048b18-30, a cura di G. Reale, Ed. Loffredo, Napoli 1968, vol. II, p. 50).

S. Agostino raccoglie l'importante indicazione platonica nel *De Genesi ad Litteram* (l. VIII, c. 20, PL 34, 388), e S. Tommaso, citando questo passo, afferma: « Augustinus loquitur ibi, secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere » (quindi l'attività e il « movimento » dello spirito) « et velle et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existens in potentia » (*Sum. Theol.*, I, q. 9, a. 1, 1m). « Moveri a seipso — afferma l'Aquinata nel Commento al *De Causis* (Prop. XVIII, lect. XVIII, n. 339) — est nobilissimus mobilitatis modus et in hoc consistit ratio vitae; nam ea dicimus viventia, quae se aequaliter movent. Esse igitur, quod est primum, commune est omnium, sed non omnia pertingunt ad illam perfectionem, ut sint suiipsorum motiva; unde non omnia sunt viventia, sed quaedam quae sunt perfectiora in entibus ». E ancora nella *Somma Teologica* (I, q. 18, a. 3, 1m): « Duplex est actio: una, quae transit in exteriorem materiam » (possiamo dire l'azione fisica dei corpi su altri corpi); « ... alia, quae manet in agente » (il moto o azione vitale, che ha la massima espressione nella vita e nei moti dello spirito, quindi anche in Dio), « ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio » (detta « azione transitiva ») « non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti » (cioè l'agente non muove se stesso ma qualcosa al di fuori di lui); « secunda autem actio » (l'« azione immanente ») « est perfectio agentis » (cioè muove e perfeziona lo stesso agente). « Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actio operantis, dicitur motus eius, ex hac similitudine quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia; huiusmodi autem actio est actus perfecti, id est existentis in actu, ut dicitur in Aristotelis III *De Anima*, c. VII. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod

Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti » (cf. anche il commento di Tommaso al *De Anima*, l. III, lect. XII, n. 766).

Dunque già Platone ed Aristotele, in ciò seguiti da Agostino e Tommaso, non escludono in Dio ogni movimento, solo che sono preoccupati, e giustamente, di concepire un moto che trascenda il semplice moto fisico, e possa essere degno dello spirito. Qui, tra parentesi, possiamo vedere quanto sia ingiusta l'accusa di « cosalismo » e « cosmologismo » rivolta oggi da certi « personalisti » alla metafisica di quei due geni dell'antica Grecia. Al contrario essi avevano una netta percezione dell'elevatezza e della trascendenza dello spirito (e quindi della persona) sul mondo fisico delle « cose ».

Se per « moto » e « movimento », osserva dunque Tommaso, intendiamo le attività vitali per le quali il vivente muove se stesso, e in particolare intendiamo l'attività immanente ed interiore dello spirito, ebbene si può parlare di movimento anche nello spirito, ed anche in Dio, che è Spirito. Qui vediamo accontentata, in quanto ha di legittimo, l'istanza vitalistica e azionistica di Hegel e dei doloristi.

E non c'è dubbio che il Dio cristiano, trinitario, il Dio dell'Incarnazione e della Redenzione, il Dio Spirito Santo, che come dice il libro della *Sapienza* (7, 24), « è il più agile di tutti i moti », accentuano fortissimamente questa istanza vitalistico-azionista: pensiamo solo alle nozioni di « generazione », « ispirazione », « processione » o « missione »; collegate al dogma trinitario. Non c'è dubbio che questo dogma ci ha fatto scoprire, in Dio, e precisamente nelle persone divine, un « procedere », vorremmo dire un « moto », del quale la filosofia greca, fondata sulla semplice ragione e quindi solo a conoscenza del Dio uno, non poteva avere alcun sentore.

Questo movimento in Dio, però, non può essere assolutamente collegato alla passibilità, tutt'altro: è, come abbiamo già sentito da Aristotele, un moto, un'azione « perfetta »; non si tratta della comune nozione del divenire fisico, per la quale si ha passaggio dalla potenza all'atto; il moto dello spirito, invece, nella creatura come in Dio, va concepito come « moto perfetto » o — come suggerisce Aristotele — « azione » vera e propria, moto, atto, attività dello spirito. In tal modo il moto è compatibile con la perfezione divina, con la sua immutabilità e la sua impassibilità. Non è un moto di perfezionamento né tanto meno di deterioramento, come è il soffrire, ma è *atto perfetto fondato sull'atto perfetto*, perfezione da perfezione: in base a questo schema metafisico, è allora possibile concepire il « Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero » del credo della Chiesa. E' questo un « divenire »? Se per « divenire » intendiamo questo, allora possiamo anche dire che in Dio c'è il divenire. Ma sono piuttosto diffidente nei confronti di questo vocabolo, a

causa dei troppi errori ai quali è legato. In omaggio a Platone ed Aristotele, ripresi da Agostino e Tommaso, i quali hanno visto giusto, preferirei usare i termini stessi che essi ci suggeriscono: quelli di « moto », « movimento » e « azione ».

4. *Un auspicio*

Questo nostro studio dovrebbe avere evidenziato — speriamo — l'urgenza di una maggiore attenzione, da parte dei teologi, al problema degli attributi divini. Forse tale mia sensibilità è dettata anche dal mio essere domenicano, quando penso che, come si narra, il Santo Padre Domenico non faceva altro che « parlare di Dio o parlare con Dio »; ma a parte il mio particolare punto di vista, credo che un rinnovato discorso sugli attributi divini, in un linguaggio adatto agli uomini nel nostro tempo, sia un'urgente necessità per tutta la Chiesa e per l'umanità di oggi, per un corretto approfondimento della divina rivelazione, per un proficuo dialogo ecumenico ed interreligioso, per andare incontro al bisogno di verità degli uomini del nostro tempo. A tal riguardo, vorremmo rivolgere una supplica al Magistero della Chiesa perché riprendesse ad essere, come è sempre stato, una splendida luce su questo argomento importantissimo per la salvezza dell'uomo. E' indubbiamente encomiabile ed importante che oggi il Magistero intervenga così spesso e autorevolmente sui grandi problemi della giustizia e della pace nel mondo, e sui grandi temi della morale personale e sociale. E' certo che la Chiesa ha competenza anche nel campo della legge e della morale naturale. Ma come non riconoscere che essa ne ha ancora di più quando ci *parla di Dio*? Vorremmo pertanto rivolgere alla Santa Madre Chiesa una supplica ardente, umile e fiduciosa: Madre Santissima, Sposa del Verbo, Luce delle genti, tornaci a parlare di Dio con quella meravigliosa *millenaria sapienza* che costella tutta la storia del tuo Magistero, perché grande è la confusione nel nostro tempo, anche tra gli stessi teologi e gli stessi pastori: e ciò è un *danno gravissimo*, perché a cosa varrebbe anche organizzare una società giusta e tecnologicamente avanzata, se poi non sapessimo *per che cosa tutto questo lavoro*, se sbagliassimo nella *conoscenza* di Dio e nell'*attribuirgli ciò che gli conviene*?

Non basta dire: « Signore, Signore »: *quali contenuti mettiamo dietro a questa parola*? Spesso, purtroppo, dietro a questa bella parola si cela il secolarismo, l'errore, l'idolatria, la superstizione, il politeismo, per non parlare del numero immenso di nostri contemporanei che si professano atei o agnostici.

Oggi certo è molto sentito l'attributo della misericordia divina; ma questo attributo, staccato dagli altri, preso isolatamente e trascurando di considerare anche gli altri, si traduce, nei confronti di Dio, in un atteggiamento

mento egoisticamente infantile ed immaturo. Sembra quasi che vogliamo dire a Dio: « Dammi i tuoi benefici, soddisfa al mio bisogno di salvezza, bada ai miei interessi. Il resto di te, ciò che non serve alla mia prassi, non m'interessa ». Sembra essere l'atteggiamento proprio di Lutero, il quale, come si racconta, prima di avviare la sua « riforma », era tutto preso dal problema di « come poter trovare un Dio misericordioso ». A lui interessava esclusivamente il « Dio-per-me »; come fosse poi il « Dio-in-sè », lo considerava un'inutile speculazione, ed anzi, come è noto, Lutero condannava in blocco tutte le scienze speculative, e quindi, logicamente, ogni forma di contemplazione, giacchè è chiaro che la contemplazione suppone l'esercizio del sapere teoretico o speculativo. L'importante, per lui, era « salvarsi », non « vedere Dio ». Quanta differenza da un Tommaso, che a cinque anni interrogava gli austeri monaci di Montecassino chiedendo loro: « *Chi è Dio?* ». Dobbiamo recuperare *questo atteggiamento di Tommaso*, che è *quello giusto; dobbiamo anteporre ai nostri interessi* — fossero quelli della nostra personale salvezza — *la ricerca di Dio, nella quale sola, del resto, troviamo veramente la salvezza: « Chi cerca la propria vita, la perde... ».*

Certo quando si parla di Dio intervengono nozioni astratte, non facili, occorre almeno un po' di metafisica... Ma non dobbiamo perderci di animo: è questione di salvezza! Nutrendoci della manna di concetti filosofici e metafisici si ha certo l'impressione di nutrirci di un cibo insipido; ma è quel cibo che ci conduce alla terra promessa! D'altra parte dobbiamo esser fiduciosi nella capacità di comprensione della gente comune e della ragione naturale: la filosofia cristiana non è fatta di astruserie o di soggettivistiche elucubrazioni: essa non fa che riprendere concetti e intuizioni spontanei della semplice *ragione naturale*, fosse quella di un'analfabeta o di un bambino, purchè, s'intende, cerchi *onestamente* la verità e sappia accettare che l'acquisto della sapienza è faticoso.

Questo nostro studio ha voluto essere un modesto contributo a risvegliare un sincero interesse circa la verità su Dio, verità dalla quale dipendono tutte le altre verità e il destino dell'uomo sulla terra.