

LE PROPRIETÀ ESSENZIALI DI DIO COME PRESUPPOSTO DELLA DOTTRINA TRINITARIA

Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea

MANFRED HAUKE

1. INTRODUZIONE

Questa mattina era prevista una relazione sul tema: «Un Dio che soffre con l'uomo. Sull'identità della fede nel Dio trino». Il relatore, Franz Courth, è l'autore di tre volumi sulla storia della teologia trinitaria, così come di un manuale sistematico sulla Trinità nella collana «Amateca»¹. Questo manuale descrive soprattutto lo sviluppo della teologia trinitaria; esso tratta pure il linguaggio analogico, ma non vi si trova nessun capitolo sistematico sulle proprietà essenziali di Dio. Al suo interno vengono tematizzate le tre persone divine, mentre rimane piuttosto implicita l'unità della divina essenza con i suoi attributi. Quest'impostazione sembra tipica per parecchi trattati dogmatici recenti sul mistero di Dio².

1. Franz COURTH, *Trinität* (Handbuch der Dogmengeschichte II/1a; II/1b; II/1c), 3 vol., Freiburg i. Br. 1988/1985/1996; *Der Gott der dreifaltigen Liebe* («Amateca» VI), Paderborn 1993 (it.: *Il mistero del Dio Trinità* [Amateca 3,6], Milano 1993).

2. Due esempi:

Gisbert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 1997, tratta brevissimamente in un punto subordinato (parte I, § 2, 5c) della «Visione trinitaria delle proprietà divine» («Trinitarische Sicht der göttlichen Eigenschaften»)(214-216); ribadisce che ogni proprietà è reale solo nella specificità personale, ma non descrive le proprietà come tali. Più tardi abbozza una «ontologia trinitaria» (454-464) che applica l'identificazione reale delle relazioni con la sostanza in Dio al mondo creato. Questa procedura non sembra rispettare la differenza fra Dio, dove l'essere personale si identifica con la relazione, e la creatura, dove la relazione deve rimanere un accidente per mantenere la sussistenza propria dei soggetti. A causa di un'interpretazione processuale della sostanza Greshake parla di un «divenire» in Dio (307; 437s).

Antonio STAGGLIANO, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario* (Corso di teologia sistematica, 3), Bologna 1996, non applica a Dio nessun divenire, ma elenca brevemente le principali proprietà della divina essenza sotto il titolo «Gli attributi trinitari [sic] dell'unico Dio» (597-601). Le descrive però in un contesto che fa quasi scomparire la richiesta dell'unità dell'essenza in favore di un «ontologia trinitaria» abbozzata in seguito sulle scie di Klaus HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma 1986, e di Rosmini (602-606).

Una densa critica dell'«ontologia trinitaria» si trova in H.C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin* (Münchener Theologische Studien II, 52), St. Ottilien 1995, 400-405.

Forse questo metodo trova una giustificazione nell'esistenza di una teologia filosofica presente nella stessa collana³. Ma in questo caso la separazione della divina essenza dalla teologia dogmatica crea una tensione con l'intera impostazione dell'«Amateca»: da una parte vuol ispirarsi a De Lubac e a Von Balthasar che mettono molto in rilievo il legame fra natura e grazia sovrannaturale; d'altra parte considera l'essenza divina quasi unicamente come un trattato filosofico.

Tale separazione è piuttosto strana, se teniamo conto di una critica suscitata molte volte negli anni attorno al Vaticano II contro i manuali neoscolastici: sarebbe infatti sbagliato separare i trattati «De Deo uno» e «De Deo trino»; in «De Deo uno» i manuali avrebbero presentato un trattato filosofico, decorato con qualche brano scritturistico, mentre «De Deo trino» sarebbe stato considerato un brano distaccato. Qui si mostrerebbe l'estrinsecismo fra fede e ragione⁴.

Manca qui lo spazio di valutare se tale critica sia giusta o meno⁵. In ogni caso la trattazione degli attributi divini rimane uno dei «nodi tematici» irrisolti nella teologia attuale⁶. Vorrei ribadire nella mia breve comunicazione l'importanza di trattare con diligenza ed accuratezza il tema delle proprietà essenziali di Dio nell'insegnamento dogmatico.

3. Norbert FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch die Stationen* («Amateca II»), Paderborn 1995.

4. Giuseppe COLOMBO, *Per una storia del trattato di Dio*, «La Scuola Cattolica» 96 (1968) 203-227, qui 203-205; Luigi SERENTHA, *Dio*, «Dizionario Teologico Internazionale» I, Torino 1977, 691-704, qui 697s; Nicola CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia-metodoprospettive*, Bologna 1996, 138.

Piuttosto critico contro la distinzione corrente di un trattato «De Deo uno» da un altro «De Deo trino» che segue al primo si rivolse soprattutto Karl RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*; ID., *Schriften IV*, Einsiedeln 1960, 103-133; ID., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, «Mysterium Salutis» II (1967) 317-401, qui 323-327. Principalmente da Rahner è fiorito, come sembra, l'abbandono della struttura classica. Rahner, tuttavia, non rifiuta di principio la possibile utilità di due trattati distinti, ma ribadisce il legame fra i due aspetti del mistero di Dio. Riferendosi a Rahner, il manuale di uno dei suoi discepoli presenta la materia nell'ordine «De Deo uno» e «De Deo trino»: Herbert VORGRIMMLER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf³ 1990, 18.

5. A me pare mal impostata ed esagerata, almeno per ciò che riguarda la teologia tedesca. Si guardi p. es. il trattato neoscolastico di Johannes BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott I*, Paderborn 1953.

6. In questo senso G.M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in Angelo AMATO (ed.), *Trinità in contesto* (*Studi di teologia dogmatica*, 5), Roma 1993, 9-24, qui 23.

2. LA NECESSITÀ DI UN TRATTATO DOGMATICO DISTINTO SULLE PROPRIETÀ DIVINE

Per cominciare una domanda: è giusto sviluppare un trattato dogmatico che si dedica alla divina essenza, senza descrivere espressamente le tre persone divine?

Per la risposta dovremmo ricordare un dato importante, conosciuto come il «principio fondamentale» della teologia trinitaria: «in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio»⁷. Questo principio fu formulato dal concilio di Firenze, e risale a sant'Anselmo che a sua volta è ispirato dalla teologia agostiniana⁸. E' un acquisto ormai classico (almeno per chi accetta le dichiarazioni definitive dei concili) che le distinzioni personali in Dio corrispondono al concetto della relazione, mentre tutte le altre proposizioni sono comuni alle tre persone divine nell'unità dell'essenza. Per riprendere la differenziazione di Gregorio di Nazianzo: Il concetto della persona (*prósopon*, *hypostasis*) risponde alla domanda «chi è Dio?» (Padre, Figlio e Spirito Santo), mentre l'essenza (*ousía*) corrisponde alla domanda «che cosa è Dio?»⁹ Troviamo quindi due aspetti irriducibili del mistero divino: l'unità della divina essenza e la Trinità dei soggetti, cioè delle persone. Ciò che logicamente è distinto, deve essere anche sviluppato distintamente in una procedura scientifica. Questo non significa «distaccare» le tre persone dalla divina essenza, ma presentare delle osservazioni irriducibili fra di loro.

La distinzione fra divina essenza e le tre persone divine si trova in modo classico nella «Summa Theologiae» di Tommaso d'Aquino: dapprima Tommaso tratta «ciò che riguarda l'essenza divina» e poi «ciò che riguarda la distinzione delle persone». Questo metodo non contrappone un trattato filosofico ad uno teologico, in quanto ambedue gli aspetti appartengono alla «sacra doctrina» che parte dalla Rivelazione¹⁰.

Con questa differenziazione, che troviamo già prima in altri autori medievali, Tommaso respinge la procedura impiegata da Pietro Lombardo. Il maestro delle «Sentenze» aveva inserito a pezzettini le proposizioni sulle proprietà essenziali di Dio nell'insegnamento sulle

7. Cf. Concilio di Firenze, Decreto per i giacobiti: «Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii: quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DENZINGER-Hünermann 1330).

8. Cf. Carlo PORRO, *Dio nostra salvezza. Introduzione al mistero di Dio*, Leumann (Torino) 1994, 109; COURTH (nota 1)(1985) 18.

9. Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistula 101* («Sources chrétiennes» 208, 44-46)(PG 37,180 A/B).

10. Cf. *STh* I q. 2, *prologus*.

tre persone¹¹. Tommaso invece distingue già nella struttura della «Summa Theologiae» chiaramente il piano essenziale e il piano personale. Così soddisfa anche la giusta richiesta di Pietro Lombardo, secondo il quale non si possono dedurre le persone divine dalla divina essenza. P. es. non è l'essenza che genera, ma il Padre. Il Padre genera il Figlio, ma non la divinità; Padre e Figlio sono uniti nella stessa essenza: il Padre la possiede come colui che genera, il Figlio come colui che viene generato. Neanche Tommaso deriva le tre persone dalla divina essenza, né descrive la sostanza divina in modo puramente metafisico. Nelle questioni sulla divina essenza si tratta sempre dell'essenza delle tre persone¹².

Il trattato sulle proprietà della divina essenza fa ampio uso della metafisica, la quale però non manca nemmeno nella parte trinitaria. E' vero che la presentazione odierna deve sviluppare più dei teologi scolastici i dati positivi dalla Scrittura, dalla Tradizione, dal Magistero¹³; ma la distinzione fra essenza e persone dovrebbe rimanere un dato sicuro. Questa differenziazione corrisponde anche in qualche modo al cammino storico della fede, che conduce dalla rivelazione del Dio unico nella storia d'Israele fino alla manifestazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nel Nuovo Testamento. Le preparazioni del mistero trinitario nell'Antico Testamento sono conoscibili come tali soltanto a partire dalla Rivelazione in Cristo.

Poi la trattazione propria della divina essenza corrisponde anche ad un'esigenza del dialogo interreligioso. Qui non possiamo mescolare Trinità e divina essenza, ma dobbiamo ribadire la fede nel Dio unico che ci unisce soprattutto con ebrei e musulmani. È certo che solo la Trinità svela il contesto intero degli attributi divini; la libertà dell'atto creativo di Dio, ad esempio, si capisce profondamente soltanto, se si conosce la comunione trinitaria che non ha bisogno del mondo, ma che lo mette in esistenza da una bontà totalmente libera¹⁴. Non dobbiamo nascondere il mistero trinitario, ma nemmeno dimenticare la distinzione delle tre persone dal piano dell'essenza. Descrivere gli attributi divini sotto la voce «Padre»¹⁵, sembra ricadere in una metodologia superata a partire dal 13° secolo.

11. Cf. SCHMIDBAUR (nota 2) 316-318.

12. Cf. SCHMIDBAUR (nota 2), soprattutto 28-34; 36-40; 58; 66-75; 318. Non sembra giusto assegnare il trattato sulla divina essenza alla «teologia naturale» e la Trinità alla «dogmatica» (così però Battista MONDIN, *Dio*; ID., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 183-195, qui 184).

13. Come lo ribadisce PORRO (nota 8) 312.

14. Cf. TOMMASO, *STh* I q. 32 a. 1 ad 3.

15. Come lo suggerisce soprattutto RAHNER (nota 4) 324s e lo eseguono p. es. Walter KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 187-198, e G.L. MULLER, *Katholische Dogma-*

Distinguere l'essenza divina dalle tre persone non significa dover presentare dei trattati distaccati¹⁶. Seguendo la didattica indicata dal Vaticano II nel decreto «*Optatam totius*», sembra conveniente trattare dapprima il fondamento biblico e tradizionale del mistero di Dio; a questo sguardo storico dovrebbe seguire una panoramica sistematica che preferisca l'approccio di Tommaso il quale fa precedere al trattato trinitario la dottrina della divina essenza¹⁷.

Fra i manuali dogmatici recenti dedicati al mistero di Dio, soprattutto quelli di Johann Auer¹⁸ e Leo Scheffczyk¹⁹ danno un ampio spazio al trattato delle proprietà divine. Scheffczyk, autore del trattato metodologicamente più elaborato, spiega chiaramente il senso del suo approccio: un «Dio senza proprietà» perderebbe il suo carattere personale e condurrebbe ultimamente all'ateismo. Bisogna descrivere la pienezza della vita personale in Dio. Lo strumentario filosofico serve a prolungare le proposizioni bibliche che sono il proprio punto di partenza²⁰.

3. DOVE COLLOCARE LA PRESENTAZIONE DELLE PROPRIETÀ DIVINE?

Scheffczyk e Auer presentano il trattato sulle proprietà essenziali di Dio soltanto dopo aver spiegato la teologia trinitaria. Scheffczyk

tik, Freiburg i. Br. 1995, 238-241. Contro tale procedura: J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica I*, Città del Vaticano 1991, n. 54; Battista MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, Bologna 1993, 29s; SCHMIDBAUR (nota 2) 29-33; 316-318 e *passim*.

16. Come accade in Theodor SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik*, 2 vol., Düsseldorf 1992: nel primo volume si trova dopo le «Prolegomena» la «dottrina di Dio» («*Gotteslehre*»), elaborata da Dorothea SATTLER e Theodor SCHNEIDER (I, 51-119); la dottrina trinitaria invece («*Trinitätslehre*») si presenta, svolta da Jürgen WERBICK, alla fine del secondo volume (II, 481-576). Gli autori non vogliono riprendere la distinzione «*De Deo uno*» e «*De Deo trino*» (I, 54), perché si arriva alla Trinità già nella prima parte. Quanto più strana è la separazione in due trattati. Di fatto si avvicina alla distinzione classica, senza raggiungerla. Per la procedura di mettere la dottrina trinitaria dopo il percorso della storia salvifica, J. WERBICK (II, 483) indica come esempio Edmund SCHLINK, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983 (un caso simile dell'ultimo secolo, il corso teologico di Migne, presenta COLOMBO [nota 4] 223).

17. Vedi *Optatam totius*, 16.

18. Johann AUER, *Gott, der Eine und Dreieine (Kleine Katholische Dogmatik, II)*, Regensburg 1978, 356-580.

19. Leo SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik, II)*, Aachen 1996, 419-507. Molto più brevemente e non strutturato come proprio trattato il tema delle proprietà divine viene accennato già in un lavoro precedente: *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968.

20. SCHEFFCZYK (nota 19)(1996) 431; 437 ecc.

ovviamente dipende dalla struttura analoga della prima grande dogmatica di Schmaus il quale voleva mettere in rilievo il momento cristiano: per questo sarebbe meglio cominciare con la Trinità²¹.

Una concentrazione trinitaria ancora più forte aveva proposto Karl Barth: nella sua grande dogmatica presenta prima la Trinità e soltanto dopo le proprietà della divina essenza²². In Barth quest'impostazione parte dall'idea che Dio si rivela *solo* in Gesù Cristo, una riduzione «cristomonistica» che non tiene conto della creazione come punto di partenza, rifiutando in tal modo l'«analogia entis».

Se si rifiuta una tale riduzione cristologica, la trattazione degli attributi divini dopo la teologia trinitaria pare senz'altro legittima, soprattutto se alla panoramica sistematica si fa precedere una presentazione biblica e storica dell'intero mistero di Dio²³. Tuttavia non sembra la collocazione migliore. Scheffczyk, nel contesto trinitario, sottolinea la priorità logica dell'unità essenziale in Dio: cominciare così non significa dedurre le tre persone dalla natura, ma che l'Uno (nella nostra conoscenza) precede la realtà differenziata²⁴. Ma come mai, se questo è vero, far precedere nella panoramica sistematica la Trinità? Non sarebbe meglio cominciare con le proprietà divine e far culminare il trattato sul mistero di Dio nella vita trinitaria? A mio avviso sarebbe più adeguato, avendo mostrato i fondamenti biblici e tradizionali del mistero di Dio, presentare per l'approfondimento sistematico la Trinità *dopo* le proprietà essenziali.

4. UN DUPLICE PUNTO DI PARTENZA

La spiegazione delle proprietà essenziali di Dio deve tener conto di un duplice punto di partenza: la creazione e la rivelazione che si compie in Gesù Cristo. Per l'approccio dalla creazione è tipico il rinvio nel libro della Sapienza: «Dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (Sap 13,5). Per l'analogia è essenziale la via triplice, sviluppata in seguito a Pseudo-Dionigi: la «via negationis», la «via affirmationis», la «via eminentiae»²⁵.

21. Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* I, München 1960, 194-199; su questo vedi anche COURTH (nota 1)(1996) 152-154.

22. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I/1, Zürich 1932; II/1, Zürich 1940. Da Barth dipende qualche osservazione di H.U. VON BALTHASAR, *Theologik* II, Einsiedeln 1985, 128-138.

23. Come lo svolgono i manuali indicati di AUER (1978)(nota 18) e SCHEFFCZYK (1996)(nota 19).

24. SCHEFFCZYK (nota 19)(1996) 343s.

25. Cf. COURTH (nota 1) (td., 1993) 62-66.

Su questa scia si trova anche la distinzione classica, ma ovviamente dimenticata in tanti autori moderni, che risale al «Monologion» di Anselmo d'Aosta: bisogna differenziare le «*perfectiones simplices*» dalle «*perfectiones mixtae*»²⁶. Le perfezioni pure (*perfectiones simplices*) non contengono nessun'imperfezione nel loro concetto; così p. es. l'essere, la verità, la bontà, lo spirito, la sapienza. Queste perfezioni si trovano in Dio nel senso proprio e formale. Le perfezioni miste invece contengono qualcosa del creato o del finito nel loro concetto; così p. es. il vedere, l'udito e la parola. Le perfezioni miste sono delle metafore. Dio le possiede in un modo virtuale e superiore (*virtualiter et eminenter*) in quanto Egli è la causa esemplare e la causa effettiva di tutte le realtà create. Per es. Dio possiede in modo superiore le perfezioni di un buon gelato; ma sarebbe stupido attribuire una tale metafora formalmente a Dio, affermando: «Dio è un gelato». Ribadisco queste distinzioni elementari, perché non mancano teologi che provocano di nuovo l'impegno di Platone contro le mitologie²⁷.

Partire dalla creazione, implica l'analogia ed un approccio fortemente filosofico. Ma per la descrizione concreta degli attributi divini è decisiva la storia della salvezza. Di essa troviamo una forte presenza nella teologia protestante. Autore di un certo influsso è Hermann Cremer con una piccola monografia sugli attributi di Dio del 1897. Questo teologo, citato fra l'altro da Pannenberg, sottolinea: «conosciamo Dio solo tramite la sua azione per noi e verso di noi»²⁸. Con quest'azione di Dio Cremer intende la storia della salvezza.

Tale approccio porta con sé la verità che la conoscenza delle proprietà di Dio, come le descrive la dogmatica, risale alla Rivelazione, all'azione di Dio in mezzo a noi. Ma bisogna aggiungere che la storia della salvezza presuppone ed implica sempre il fatto della creazione: Dio è conoscibile analogamente anche dal mondo creato. La teologia protestante, che non accoglie nel suo canone il libro della Sapienza, spesso rifiuta il principio dell'«analogia entis»²⁹.

Non bisogna dimenticare l'intreccio fra creazione e storia della salvezza per descrivere gli attributi divini. Nella storia della salvezza

26. Vedi *Monologion* 15; *Prosligion* 5 (appare il contenuto, non ancora la terminologia tecnica intera). Cf. J.B. HEINRICH, *Dogmatische Theologie* III, Mainz 1879, 375s; Josef SEIFERT, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg 1996, 106.

27. Basta ricordare gli oppositori della divina immutabilità: SCHEFFCZYK (nota 19)(1996) 492-499. Su Platone vedi sotto, nota 32.

28. Hermann CREMER, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh 1897, 9, citato in Wolhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* I, Göttingen 1988, 398.

29. PANNENBERG (nota 28)(372s) p. es. respinge un concetto analogico dell'essere, riprendendo Scoto ed Occam.

bisogna usare senz'altro una grande attenzione alla cristologia: nella Chiesa antica le proprietà dell'essenza divina sono intrinsecamente legate alla divinità di Cristo, distinta dalla sua umanità; il concilio di Nicea, p. es., ribadisce l'immutabilità di Dio in un contesto cristologico³⁰. L'aspetto cristologico deve essere approfondito; non cambieranno gli attributi divini, ma risulta il loro stretto legame con la Trinità e con l'unione ipostatica in Gesù Cristo, nel quale divinità ed umanità non sono né separate né mescolate.

5. L'USO GIUSTO DELLA FILOSOFIA

Nella trattazione dogmatica del mistero di Dio dobbiamo trovare una forte collaborazione fra filosofia e teologia. Gli autori recenti, che danno qualche attenzione più espresa alle proprietà essenziali di Dio, ribadiscono anche l'importanza di questo trattato, sottolineando l'accoglienza della metafisica. Jürgen Werbick, p. es., afferma giustamente che non si tratta di un pronao filosofico, ma di una chiarificazione della propria consistenza nel trattato di Dio³¹. Cita in prima puntata Platone che nella «Politeia» descrive l'impegno della «teologia» a differenza della fantasia dei poeti di miti³². In un approccio mitico e antropomorfo si può parlare p. es. di una «sofferenza» di Dio per quanto Dio; tale affermazione, però, non corrisponde agli acquisti della teologia classica, confermata dal Magistero³³.

E' importante qui la domanda di quale filosofia fare uso. Nella teologia protestante troviamo un forte influsso dell'idealismo tedesco. Il criticismo di Kant ha condotto ad un atteggiamento scettico verso ciò che Dio è «in se», favorendo invece il «pro me». Adolph von Harnack, schierato su questa linea filosofica, pensava che la teologia dovrebbe rinunciare a proposizioni metafisiche³⁴. L'approccio

30. DENZINGER-Hünermann 126.

31. Jürgen WERBICK, *Eigenschaften Gottes*, «Lexikon für Theologie und Kirche»³ 3 (1995) 528-530. Altri esempi: Magnus LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, «Mysterium Salutis» II (1967) 291-315, qui 292; Dorothea SATTLER-Theodor SCHNEIDER, *Gotteslehre*, Theodor SCHNEIDER (ed.), *Handbuch der Dogmatik* I, Düsseldorf 1992, 51-119, qui 102-108; Wilhelm BREUNING, *Gotteslehre*, Wolfgang BEINERT (ed.), *Glaubenszugänge* I, Paderborn ecc. 1995, 201-362, qui 343-354; J.M. GALVAN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, «Annales theologici» 8 (1994) 285-313.

32. *Politeia* 379-383.

33. Una panoramica critica ed equilibrata della discussione recente su questo tema esemplare porta Giovanni CAVALCOLI, *Il mistero dell'impassibilità divina*, «Divinitas» 39 (1995) 111-167.

34. Cf. le osservazioni critiche di Ulrich ASENDORF, *Gott, Eigenschaften*, «Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde» 2 (1993) 797-799, qui 797; SCHEFFCZYK (nota 19)(1996) 424s.

kantiano è dipendente dall'accento stravagante sul «pro me» nella Riforma (Lutero, Melantone) che condizionava anche l'esistenzialismo di Bultmann³⁵. Lo scetticismo verso la metafisica è tipico per una gran parte della cultura moderna; la mancanza del trattato sulle proprietà divine sicuramente ha anche da fare con questo scetticismo.

Mentre l'uso di Kant porta piuttosto ad un atteggiamento critico verso le implicazioni metafisiche del nostro trattato, l'influsso di Hegel conduce ad una metafisica che distrugge la consistenza sostanziale di Dio, mettendo la negazione nell'essere stesso. I movimenti moderni, che parlano di una mutabilità o di una sofferenza di Dio per quanto Dio, sono sorti tutti dopo Hegel e non senza il suo discreto influsso³⁶. Tale sviluppo, che può essere soltanto accennato, è nefasto per il trattato sulle proprietà essenziali di Dio. La dialettica hegeliana, a sua volta, dipende sostanzialmente dalla teologia della croce in Lutero³⁷. Il dialogo ecumenico deve tener conto di questa situazione; a mio modesto avviso, un ripristino dell'idealismo tedesco non porterà nessun essenziale aiuto per una teologia autentica.

Il rimedio per i pasticci accennati costituirebbe in un ricupero approfondito della filosofia classica, tipicamente rappresentata in Tommaso d'Aquino, ma anche uno studio attento della Patristica: il «teopaschitismo», p. es., lo troviamo già nella Chiesa antica fra gli approcci giustamente superati. Dovrebbe aggiungersi il rispetto pieno verso la Sacra Scrittura e il Magistero della Chiesa la quale ci presenta il canone degli scritti sacri e la loro giusta interpretazione. Nel nostro caso bisogna pensare soprattutto all'elenco degli attributi divini, descritto dai concili Lateranense IV e Vaticano I³⁸.

35. Cf. Paul HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966; Theobald BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 13s.

36. Cf. l'osservazione di H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* IV, Einsiedeln 1983, 201s, anche se quest'autore stesso subisce il medesimo influsso di Hegel, come dimostra — senza criticarlo — K.J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, Heiligenkreuz (Austria) 1992; vedi — criticamente — SCHEFFCZYK (nota 19) (1996) 409s.

37. Cf. Ulrich ASENDORF, *Luther und Hegel*, Wiesbaden 1982; Alma VON STOCKHAUSEN, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronn 1990.

38. DENZINGER-Hünermann 800: «Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis ...» (Lateranense IV); *ibid.*, 3001 (Vaticano I); *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 202.

6. L'IMPORTANZA ANTROPOLOGICA DEGLI ATTRIBUTI DIVINI

Non dimentichiamo, in fine, che gli attributi divini hanno un'enorme importanza antropologica³⁹. Poter partecipare gratuitamente alla divina natura è uno stimolo che ci libera da una visione troppo esigua della natura umana. L'uomo è creato per comunicare con l'eterno Dio —Padre, Figlio e Spirito Santo— che ci ama infinitamente. In questa prospettiva ogni proprietà divina è una chiave per portarci più vicini al divino amore. Per stimare la partecipazione alla vita trinitaria, bisogna anche gustare la pienezza di questa vita che «circola» fra le tre persone⁴⁰. Bisogna vedere «chi» ci accoglie, le tre persone divine, e «che cosa», l'immensità della vita eterna. Ambedue le prospettive sono inseparabili, ma logicamente irriducibili fra di loro. Tutte e due hanno bisogno del nostro impegno teologico.

39. Un approccio antropologico presenta GALVAN (nota 31); ID., *Il problema teologico degli attributi divini (II)*, «Annales theologici» 10 (1996) 69-90.

40. Di una «circulatio» parla TOMMASO, *De potentia* q. 9 a. 9c.