

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

Milano

Elaborato

Seminario di Teologia Fondamentale

La trascendenza-immanente del Dio «viatorio»

La tesi "coinvolgente" di Jürgen Werbick

Professore:
Massimo Epis

Studentessa:
Noemi Beccaria

ANNO ACCADEMICO 2020 – 2021

«JHWH, il Dio di Gesù Cristo, è un Dio “viatorio” (*Dorothea Sattler*).

Ha tempo per percorrere le strade degli uomini in cui essi cercano la pienezza della vita e del tempo e quella libertà che permette loro di essere presenti di propria volontà.

[...] Egli si lascia costringere a percorrere le strade dell'uomo, poiché è soltanto *in cammino* che Dio e il suo popolo divengono l'un l'altro presenti e accessibili. Soltanto in cammino si dischiude il suo futuro. La presenza di Dio consiste, allora, nella sua “com-pagnia di viaggio”».

J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio* (Biblioteca di teologia contemporanea 150), Queriniana, Brescia 2010, 300-301.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE.....	4
1. TRASCENDENZA E IMMANENZA: un <i>aut-aut</i> necessario?	7
1.1. Sola trascendenza?	7
1.2. Sola immanenza?	9
2. L'IMMANENZA-TRASCENDENZA DI DIO:	
la proposta di Jürgen Werbick.....	14
2.1. Il principio ontologico riletto come dono.....	14
2.2. Il fondamento come dono in quanto storico:	
dal pensiero all'evento.....	17
2.3. L'onnipotenza impotente dell'amore.....	20
CONCLUSIONE.....	24

INTRODUZIONE

Dal punto di vista dell'attestazione biblica, rendere ragione dell'esistenza di Dio è decisamente troppo poco. Ciò che risulta davvero decisivo in ordine al senso della vita è la risposta al seguente interrogativo: «a Dio importa di me?». Ad essere in gioco è dunque la questione dell'immutabilità e passibilità dell'Assoluto. Nel cinquantunesimo dei suoi *Pensieri*, Pascal polemizza con Cartesio proprio su questo argomento: «Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsi di lui».¹ Invero, secondo la rivelazione ebraico-cristiana, il Creatore non è semplicemente Colui che «dà un colpetto» al mondo, cioè lo pone in essere. Egli è intimamente coinvolto nella sua creazione, al punto da subordinare la realizzazione della sua volontà buona alla libera corresponsabilità degli uomini. Le Scritture narrano infatti dell'intreccio inestricabile tra l'intervento di Dio e l'agire umano. La rivelazione inoltre non assume una configurazione meramente epifanica, bensì drammatica: è solo nello spazio e nel tempo della vicenda storica che il divino e l'umano si comprendono e si plasmano vicendevolmente. Per questo, Dio non può essere detto prima del suo auto-comunicarsi, in quanto il dinamismo storico non è semplicemente il palcoscenico in cui il trascendente appare, bensì il luogo radicale di con-determinazione del divino e dell'umano. È solo nel legame con Dio che l'uomo trova la propria autentica consistenza; viceversa, è solo nel legame con l'uomo che Dio raggiunge il proprio *télos*: quello del donarsi.

Il presente lavoro si propone di approfondire tutti questi aspetti, in un dialogo costante con Jürgen Werbick e in particolare con il suo testo *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*.² Successore di Johann Baptist Metz sulla cattedra di teologia fondamentale presso la Facoltà di Münster, Werbick raccoglie in questo libro i frutti di una ricerca pluridecennale, volta a custodire la differenza cristiana, derivante dal legame interiore con la novità dell'evento

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1967, 21.

² J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio* (Biblioteca di teologia contemporanea 150), Queriniana, Brescia 2010.

di Gesù Cristo. In una sincronia di registri – biblico, cristologico e antropologico-culturale – il nostro Autore discetta sul concetto di Dio fra passione e onnipotenza impassibile, fra impotenza dell'amore e onnipotenza del dono. La tesi centrale che come un *fil rouge* attraversa l'intera opera è l'interpretazione del fondamento originario come dono buono, desideroso di reciprocità nell'amore e perciò coinvolto da sempre nella vicenda umana. Ne consegue una costitutiva correlazione di trascendenza ed immanenza, in virtù della quale si rende possibile tematizzare adeguatamente la passibilità di Dio.

Il nostro discorso si snoderà in due tappe. All'interno del primo capitolo prenderemo in esame le prospettive della *sola trascendenza* e della *sola immanenza*. Pur essendo tra loro opposte, esse risultano accomunate da un vizio di fondo: l'incapacità di tenere insieme l'«in sé» di Dio e il suo «per noi», da cui deriva l'impossibilità di riconoscere il reale coinvolgimento del divino nella vicenda umana. Nel primo caso, la perfezione del Creatore viene infatti concepita come direttamente proporzionale alla sua irrelazione. Caratterizzato dall'apatia e dall'autarchia, l'Assoluto trova in se stesso la propria finalità, rimanendo del tutto estraneo al mondo e alla storia. Diversamente, le teorie della sola immanenza identificano il divino e l'umano, annullando ogni forma di dualità. Apparentemente, questa prospettiva riesce a valorizzare la passibilità di Dio, il quale, esistendo esclusivamente nel presente intra-mondano, condivide lo stesso *pathos* umano. In realtà, una lettura più attenta permette di cogliere come anche in questo caso non ci sia un reale coinvolgimento del Creatore dal momento che, completamente assorbito nell'immanente, Dio non è più l'Altro dall'uomo. Il patire divino non si distingue perciò dal patire umano. Conseguentemente, non c'è reale coinvolgimento, bensì annullamento, identificazione.

La proposta teologica di Jürgen Werbick costituisce una terza via, alternativa tanto al dualismo metafisico quanto al monismo-panteismo. Coerentemente all'attestazione biblica, dell'Antico e del Nuovo Testamento, Werbick sostiene infatti la trascendenza-immanenza di Dio e dunque la sua reale passibilità. Amore creativo e Comunione coinvolgente, Egli non vuol essere senza gli uomini, con cui si relaziona negli spazi e nei tempi della storia. Lungi dall'essere irrelato, l'Assoluto è essenzialmente relazionale:

Egli non può fare altro che amare e amando comunicarsi, invocando a sua volta il dono di una buona reciprocità. Il secondo capitolo sarà dunque interamente dedicato allo specifico della prospettiva werbickiana, di cui faremo un bilancio critico all'interno della conclusione.

CAPITOLO I

TRASCENDENZA E IMMANENZA: UN *AUT-AUT* NECESSARIO?

1.1. Sola trascendenza?

La teologia cristiana delle origini ha tentato di fondare razionalmente la fede nella rivelazione mediante un connubio con la metafisica greca, in particolare quella platonico-aristotelica.³ Presupposto dell'argomentazione è la convinzione secondo cui l'esistente non può comprendersi da sé. Tale asserzione poggia su due considerazioni. La prima concerne la causalità. Gli enti non hanno in sé la propria origine, ma sono causati da altri enti. In questo processo di rimandi non è possibile risalire all'infinito, poiché altrimenti il movimento iniziale rimarrebbe inspiegato. Occorre perciò presupporre un Essere necessario e perfetto, che muove senza esser mosso, costituendo il fondamento originario di tutto ciò che è. La seconda considerazione attiene alla molteplicità. La pluralità esistente nel mondo presuppone un solo principio, perché soltanto ciò che è unico può fondare la differenza. Dio è perciò quell'Uno, infinito e perfetto, da cui deriva l'intera realtà. Ne consegue una radicale estraneità del divino rispetto alla vicenda storica. Pensato come radicalmente trascendente, Dio – causa sufficiente e fine ultimo della creazione – dispone dell'*autoteleiôtēs*, cioè ha in se stesso il proprio fine. Non desiderando niente di diverso dal proprio poter e dover essere, l'Immutabile è caratterizzato da autarchia, apatia e atarassia. Quanto all'autarchia, essendo dotato di autofinalità, Dio basta a se stesso e la sua assolutezza è direttamente proporzionale alla sua irrelazione. La sua eternità si fonda inoltre sulla pura attualità. Se nella natura divina vi fossero potenzialità, essa risulterebbe soggetta al mutamento e il divenire è, nel migliore dei casi, accrescimento ontologico, nel peggiore, perdita esistenziale. Dove c'è cambiamento non c'è perfezione dal momento che essa è data dalla pienezza dell'auto-possessione, la

³ Cfr. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 71-144.

quale non può essere né diminuita né aumentata. Da questo punto di vista, Dio non può che essere imperturbabile e quindi privo di *pathos*.

I cristiani dei primi secoli hanno ripreso tale prospettiva filosofica cercando di conciliarla con la narrazione biblica, attestante il coinvolgimento appassionato di Dio nella storia umana. Paradigmatica è la riflessione agostiniana, in cui si distinguono due forme dell'amore divino: l'una perfetta, l'altra imperfetta. In sintonia con il concetto greco di *autoteleiótēs*, Agostino afferma che la perfezione dell'amore si realizza esclusivamente tra le tre persone della Trinità. L'amore verso le creature è invece una forma meno perfetta d'*agape*. Nondimeno, l'idea di una perfezione agapica esclusivamente intra-trinitaria è stata avvertita fin da subito come inadeguata. Già Gregorio Magno ha infatti messo in luce come l'amore tenda sempre verso un'alterità: di nessuno si dice che possiede la carità per il fatto che ama esclusivamente se stesso.

La visione greca di un Dio radicalmente trascendente, del tutto separato dallo spazio-tempo intra-mondano, non solo risulta difficilmente conciliabile con l'economia salvifica vetero e neo-testamentaria, ma anche con le acquisizioni della scienza moderna. A partire dalla modernità, gli studi scientifici ritengono infatti del tutto superfluo il riferimento ad una causa di ordine superiore. L'infinità della catena causale non costringe all'ipotesi di un motore immobile. Per dirla con Eraclito, l'*archè* potrebbe essere il divenire stesso. In accordo con la riflessione eraclitea, la scienza empirica ricostruisce i nessi causali infittendo le relazioni di natura finita, senza supporre una *prima causa* a fondamento delle *causae secundae*. Le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, basate sui gradi della causalità, sono perciò divenute progressivamente irrilevanti e implausibili. La risposta della teologia è stata la valorizzazione dell'argomento teleologico. Invero, l'esistente non ha soltanto cause "dietro di sé": ha anche mete "davanti a sé". Tale finalismo non attiene unicamente all'agire del soggetto, ma connota altresì la natura e la storia umana nella sua globalità. Questa ragione finalistica, che tutto comprende e attrae a sé, può essere identificata soltanto con un Dio onnisciente e onnipotente. Nel XX secolo, Teilhard de Chardin ha tentato di porre in dialogo teologia e scienza proprio a partire dalla prospettiva

teleologica. I suoi studi biologico-antropologici lo hanno persuaso che l'evoluzione non sia da intendersi darwinianamente come una dinamica cieca, risultante dal numero infinito di tentativi di sopravvivenza. Secondo il teologo gesuita, il processo evolutivo consiste piuttosto nell'affermazione di una super-sintesi, in cui il punto Omega – ossia il Cristo cosmico ed eterno – unifica il cosmo differenziandolo. Seppure la tesi teilhardiana suscita tutt'oggi un certo fascino, lo sviluppo degli studi scientifici l'ha ormai resa inattuale, confermando l'intuizione darwiniana di un'evoluzione espressamente cieca in ordine al fine. Pertanto, l'ipotesi di un *télos* intrinseco alla natura appare poco convincente. La difficoltà nel sostenere l'esistenza di una ragione finalistica s'accresce ulteriormente laddove l'argomento teleologico è posto in relazione alla storia. Che il processo storico sia guidato dalla Provvidenza è tutt'altro che evidente: la sofferenza immane che da sempre lo connota fa propendere per un *Deus absconditus* o un ateismo *ad maiorem Dei gloriam* e non per l'intervento provvidenziale di una ragione superiore, che attua e persegue una finalità programmata. Nella prospettiva della sola trascendenza, la fede della Provvidenza divina si dimostra perciò insensata e assurda.

La tesi metafisica di un *ens necessarium*, origine senza origine e meta ultima di tutto ciò che esiste, va dunque irrimediabilmente abbandonata?

1.2. Sola immanenza?

A partire dal XVII secolo, nel pensiero filosofico e teologico hanno cominciato a farsi strada opzioni politeistiche e monistico-panteistiche, accomunate da una presa di distanza nei confronti della concezione teistica del divino, considerata irragionevole, omologante e violenta.⁴ La prospettiva della sola trascendenza ha perciò ceduto il passo ad una visione esclusivamente immanentista, che tutt'oggi gode di largo consenso. A determinare questo cambio di paradigma hanno certamente contribuito le scienze empiriche, ma anche le trasformazioni socioculturali come la nascita della democrazia e del pluralismo etnico-religioso, apparentemente

⁴ Cfr. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 145-234.

incompatibili con il modello del Dio unico, ritenuto funzionale ad un pensiero autoritario incapace di inclusione. Non meno rilevanti sono state le guerre di religione che per secoli hanno lacerato l'Europa: in epoca premoderna, lo scontro tra cristiani e musulmani nella presa di Costantinopoli e nelle Crociate; nella modernità, i conflitti interconfessionali, soprattutto tra cattolici e protestanti. Gli europei hanno dunque sperimentato che in nome della trascendenza si possono compiere i più terribili abomini. Oggi, i nuovi fanatismi religiosi, in particolare il fondamentalismo islamico, hanno semplicemente risvegliato l'antico sospetto di un nesso inscindibile tra monoteismo e violenza.

Coloro che identificano il divino con la realtà immanente asseriscono che la fede nel Dio unico rende poveri il mondo e la storia, perché imprigiona la ricchezza della teofania solamente in un luogo e in una vicenda. La verità monoteistica sarebbe dunque una verità monolitica, esclusiva ed escludente, incapace di dialogare con la diversità. Un simile potenziale di aggressività si mostra non solo nell'intolleranza verso le altre religioni, ritenute false e idolatriche, ma anche nell'insofferenza verso le emozioni umane. L'assoluto monopolio uni-divino provoca perciò violenza "all'esterno" e repressione "all'interno". Contro il monoteismo dispotico ed opprimente, il nuovo paganesimo si fa paladino di una religione inclusiva, democratica, capace d'incarnare la salvezza nello spazio sacro di questo mondo, mediante un sentimento di pienezza generato dall'accoglienza della polifonia della vita reale.

Il filone immanentista – come già abbiamo anticipato – comprende prospettive politeistiche e opzioni monistico-panteistiche.

Per quel che concerne il politeismo, con la sua molteplicità di dèi, del tutto simili agli uomini, è sinonimo di tolleranza, di pluralità, di esaltazione dell'essere umano, il quale può emulare le divinità e rivaleggiare con loro senza essere immediatamente condannato come peccatore. Tra i fautori di un ritorno alla fede politeistica, Werbick cita Walser, Marquard e Assmann. Quanto a Walser, ritiene che la magna carta del monoteismo sia rappresentata dal primo comandamento della Legge mosaica. Definendosi un Dio geloso, Yhwh proibisce all'essere umano di amare quanto di buono e di bello vi è in

questo mondo. Adorare la contingenza significa idolatrare e perciò meritare il castigo divino. Prendendo le distanze da un simile credo, totalitario e avido di vendetta, Walser propone un ritorno alla sapienza politeistica che, rinunciando a norme universali, insegna ad essere buoni vicini delle cose prossime e a goderne, nella convinzione che la natura sia una grandezza da invocare e continuamente da vivere. Marquard traslascia invece la questione religiosa, per concentrarsi maggiormente sui risvolti sociopolitici della fede nell'Uno trascendente. Inserendo gli eventi storici in un monomito, il monoteismo offre identità e annulla la libertà. Nondimeno, nessuna storia può dirsi definitiva. Pertanto, solamente la politeità consente varietà, indipendenza e spazi effettivi d'azione. Diversamente da Walser e da Marquard, Assmann non vuole vedere represso l'impulso monoteistico. Pur condividendo la critica al Dio esclusivo della trascendenza, è persuaso che sia proprio il monoteismo a costituire la *condicio sine qua non* della ragione illuministica. Senza la distinzione biblica tra Creatore e creazione, il sorgere di un modo mondano d'intendere il contingente non sarebbe stato possibile. I rischi dell'assolutizzazione e dell'arroganza teocratica sono perciò la cifra da pagare per guadagnare i presupposti fondamentali del progresso tecnico-scientifico: il disincanto del mondo e il procedere oltre il dato.

Se il politeismo confina gli dèi nello spazio di questo mondo, il monismo-panteismo identifica il divino con la realtà mundana, nella convinzione che nulla si dia fuori dall'essere. Matrice della concezione monistico-panteistica è infatti il modello parmenideo, secondo cui l'essere è il nome inclusivo di tutta la realtà, la quale è da pensarsi come una *identità*. Ne deriva un impianto teorico che ha il pregio di superare il dualismo teistico, ma al prezzo di un disconoscimento della dualità e dunque di ogni reale alterità. Tale prospettiva filosofico-teologica si affermò soprattutto a partire dal XVIII secolo, grazie alla riflessione spinoziana. Per Spinoza, non esiste una divinità personale extramondana, che crei l'esistente *ex nihilo*. Dio non è fuori dal mondo, ma nel mondo, e costituisce con esso quell'unica realtà globale che è la Natura. Per questo, i suoi eterni decreti non sono riconoscibili in eventi storici puntuali ed inspiegabili – come i miracoli – bensì nell'immutabilità delle leggi naturali. Il filosofo olandese giunge alla formulazione di questa tesi a

partire da un principio-chiave del suo pensiero, quello dell'unicità della Sostanza. Invero, se la Sostanza è unica, essa può venir paragonata ad una circonferenza infinita che contiene in sé ogni ente. Conseguentemente, le cose del mondo, malgrado la loro apparente diversità, sono manifestazione dell'unica Sostanza, la quale, intesa in questi termini, non può essere che Dio o l'Assoluto di cui trattano le filosofie e le religioni. Spinoza perviene così ad una forma di monismo-panteismo, che identifica l'Essere con la Natura, considerata come una realtà increata, eterna, infinita ed unica, da cui derivano e in cui sono tutti gli enti.

Pensatori come Jäger ravvisano una somiglianza significativa tra questa corrente filosofica e le tradizioni mistiche, orientali e occidentali. A suo avviso, i mistici percepiscono infatti il divino così intimo a se stessi, al punto che Dio non è più l'Altro dall'uomo. Tale monismo appare coerente con la fisica moderna e in particolare con la teoria quantica, che ha definitivamente superato la separazione tra materia e coscienza. Conseguentemente, la filosofia e la teologia occidentali devono liberarsi dalle maglie dualistiche in cui per troppo tempo sono rimaste imprigionate, per coniugare nell'Unitotalità anima e corpo, al di qua e aldilà. Da questo punto di vista, la fede in un Dio personale che, dall'esterno, agisce nella storia è un puro antropomorfismo. La trascendenza e l'immanenza vanno pensate l'una nell'altra.

La consonanza di questo concetto olistico del divino con le recenti scoperte scientifiche e con la spiritualità mistica affascina numerosi filosofi e teologi contemporanei – come ad esempio Spong e Gamberini – i quali, con l'intento di favorire il dialogo culturale e interreligioso, risolvono il dualismo teistico in un monismo che si rivela incapace di una reale alterità.

Siamo dunque di fronte ad un *aut-aut*? Dio, il trascendente, il totalmente Altro, *oppure* “il Divino” concepito come ciò che è radicalmente immanente al mondo?

Un tentativo di conciliazione è avvenuto ad opera di Hegel. La sua proposta costituisce un'alternativa alle tesi della *sola trascendenza* e della *sola immanenza*. La filosofia hegeliana conferisce infatti alla storicità un rilievo ontologico, asserendo che la dinamica di auto-differenziazione divina

s'identifica con il processo storico. Conseguentemente, Dio è interno alla storia. Nondimeno, Egli non è del tutto identificabile con essa, dal momento che la supera, portandola a compimento.

Pur avendo il merito di coniugare trascendenza ed immanenza, il modello hegeliano presenta due limiti significativi. Anzitutto, riconosce alla storia un'importanza solo strumentale, giacché il suo dinamismo è meramente funzionale all'auto-sapersi assoluto dell'Assoluto. In secondo luogo, l'auto-affermazione di Dio non contempla alcuna alterità poiché, secondo Hegel, l'unica vera realtà è quella della soggettività divina, che abbraccia ogni cosa.

È dunque necessario procedere oltre l'idealismo hegeliano, tematizzando un'immanenza-trascendenza che riconosca alla storia un valore intrinseco e che non ipostatizzi ciò che è nell'Uni-totalità.

CAPITOLO II

L'IMMANENZA-TRASCENDENZA DI DIO: LA PROPOSTA DI JÜRGEN WERBICK

Dopo aver esaminato le prospettive della *sola immanenza* e della *sola trascendenza*, Jürgen Werbick s'impegna in un ripensamento dei due termini e in una loro messa in rapporto, nella convinzione che le metafore personalistico-dualistiche e quelle monistico-panteistiche possano correggersi vicendevolmente. È solo nello spazio di quest'articolazione che l'attestazione biblica può essere rettamente intesa. Per la confessione cristiana, Dio è infatti trascendente nell'immanenza, intimamente coinvolto nella storia seppur distinto da essa.

2.1. Il principio ontologico riletto come dono

Alla luce delle nuove acquisizioni maturate dalle scienze empiriche e delle trasformazioni socioculturali orientate alla valorizzazione della pluralità e della democraticità, è ancora possibile sostenere l'esistenza di un fondamento originario unico e trascendente? Werbick ritiene che la riformulazione schellinghiana dell'argomento ontologico consenta di rispondere affermativamente al quesito.⁵

La teorizzazione dell'argomento ontologico si deve ad Anselmo di Canterbury che nel *Proslogion*, sostenuto dal movimento della dossologia, concettualizza l'Assoluto come «ciò di cui non si può pensare il più grande»⁶. Diversamente dalle cinque vie indicate da Tommaso d'Aquino, la prova anselmiana non considera Dio come causa prima o ipotesi esplicativa irrinunciabile per i singoli dati di esperienza, quanto piuttosto come il fondamento di tutte le fondazioni. Conseguentemente, «ciò di cui non si può

⁵ Cfr. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 107-144.

⁶ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1969, 90.

pensare il più grande» non può non esistere, poiché altrimenti non sarebbe in grado di rendere possibile ogni fondazione.

Una radicale messa in discussione dell'argomento ontologico avviene ad opera di Kant. Secondo il filosofo di Königsberg, la fallacia del ragionamento anselmiano risiede nel passaggio indebito dall'intra-concettuale all'extra-concettuale. L'esistenza è una datità che dev'esserci prima di venire riconosciuta e perciò non può essere anticipata in un'idea atemporale. Conseguentemente, dedurre dal concetto supremo – di cui non può essere pensato nulla di più grande – l'esistenza fattuale è una conclusione fallace. A parere di Werbick, la critica kantiana non coglie però nel segno, in quanto l'argomento ontologico non rimane fermo al puro concetto. Esso intende Dio come la possibilità originaria del pensiero e della comprensione di ciò che è. Per questo, tale possibilità deve esistere, altrimenti non renderebbe possibile nulla. In Anselmo sussiste dunque un nesso inscindibile tra l'intra-concettuale e l'extra-concettuale, che si allenterà solamente con la filosofia nominalista, in cui si produce una distinzione netta tra l'intelletto creativo di Dio e il suo libero volere. Per i nominalisti, viene infatti all'esistenza soltanto ciò che il Creatore vuole in modo incondizionatamente libero: non tutto ciò che Dio pensa è. Tale separazione tra ciò che è semplicemente possibile e il reale si formalizzerà successivamente – e in modo conclusivo in Kant – nell'idea di una duplice fonte conoscitiva: il concetto e il dato empirico. Secondo questa prospettiva, può darsi conoscenza solo laddove si attua una comprensione del dato per mezzo del concetto, accompagnata da una correzione del concetto mediante il dato. Tale circolarità gnoseologica mette al bando l'argomento anselmiano, in quanto la possibilità puramente concettuale non può più fondare il giudizio sulla datità dei fatti. Ad assestare il colpo apparentemente mortale alla prova ontologica sarà Nietzsche, per il quale la ricerca di un fondamento originario non è che un narcotico con cui i deboli, opponendosi all'identificazione del concetto sommo con la volontà di potenza, cercano invano un senso trascendente all'arbitrarietà della loro esistenza. Werbick fa tuttavia notare che, paradossalmente, nemmeno Nietzsche rinuncia alla ricerca di una fondazione ultima. Invero, il maestro del sospetto non si congeda dalla verità, ma fa l'esperimento di una contro-verità: alla verità in

senso platonico oppone la verità del fiore che, senza un perché, fiorisce ed appassisce. Quanto all'obiezione nietzschiana e feuerbachiana relativa alla posizione di necessità che l'argomento ontologico assegnerebbe a Dio – facendo di Lui il massimamente utile – Werbick fa notare che lo stesso Anselmo ha preso le distanze da un simile riduzionismo. Il Sommo, di cui non si può pensare il più grande, non è semplicemente necessario, ma più che necessario.

Ciò che è necessario per il pensiero è qualcosa di infinitamente più grande di ciò che per il pensiero è necessario; il necessario *per noi* – per il pensiero – è il necessario *in sé*, e perciò anche per noi è il sovra-necessario, ciò che liberamente si apre, si partecipa, ciò che insieme è accessibile e inaccessibile, poiché è la luce che permette al pensiero di vedere. [...] Il pensiero distingue in ultimo ciò da cui è sfidato a pensare da ciò che esso pensa: ciò che di per sé è infinitamente più grande di tutto ciò che è pensabile da ciò che il pensiero deve necessariamente pensare per potersi concepire tale. Nella misura in cui l'argomento ontologico opera questa distinzione, pensa questa grandezza come ciò che esiste in sé, indipendentemente dal pensiero.⁷

Alla luce di queste considerazioni, le critiche mosse da Nietzsche, Feuerbach e Kant non sono sufficienti per poter considerare definitivamente superato l'argomento ontologico. In forza di questa convinzione, Werbick s'impegna in una riformulazione della prova anselmiana a partire dalla rilettura che ne fa Schelling. La filosofia schellinghiana interpreta il concetto sommo nei termini di un dono sommo, ossia di ciò che può darsi massimamente e che, incontrando l'uomo, offre requie all'inquietudine dello spirito. In continuità con questa prospettiva, Werbick comprende il fondamento originario non solo come ciò che dona l'essere, ma anche come quella realtà sovra-concettuale che dona se stessa senza perché, entrando in relazione con gli uomini e chiamandoli alla possibilità della dignità e della verità. Biblicamente, questo "senza perché" è l'amore, che afferra e chiama gratuitamente, obbligando ad un *devoir sans devoir*. Lungi dall'essere

⁷J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 115.

irrelato, l'Assoluto è essenzialmente relazionale: Egli non può fare altro che amare e amando comunicarsi. Lasciarsi sorprendere dalla presenza di Dio e rispondere con la propria vita al suo appello è *quo maius nil fieri potest*, ciò rispetto a cui non può accadere nulla di più grande.

Pur incontrando gli uomini negli spazi e nei tempi della storia, Dio rimane trascendente rispetto ad essa, in quanto fondamento infondato di tutto ciò che è. Tale trascendenza non genera necessariamente un dualismo, ma salvaguarda una sana dualità. L'inclusione nell'uni-totalità ad opera delle concezioni monistico-panteistiche annulla infatti ogni differenza tra annientamento e adempimento, nella convinzione che tutto manifesti la divinità. Giustizia e ingiustizia, libertà e sopraffazione, empatia e indifferenza, bene e male: tutto è rivelazione del divino e divino è tutto ciò che accade. Eppure, questi binomi sono irrinunciabili, perché senza di essi l'agire sociale dell'uomo perde ogni valore e la vita annega in un indifferentismo che è perdizione. La salvezza può dunque venire solo dal "di fuori" e la tradizione biblica lo sa bene: non tutto ciò che accade nella storia ha un'efficacia soteriologica. Per questo, la fede cristiana spera in un Dio trascendente, che redima dall'esterno il processo storico, pur rimanendo ad esso radicalmente immanente.

2.2. Il fondamento come dono in quanto storico: il passaggio dal pensiero all'evento

La distinzione tra Creatore e creazione è l'antidoto ad ogni forma di oppressione. Da essa deriva infatti il riconoscimento della dualità, che impedisce di chiudere gli occhi davanti alla dignità calpestata, incoraggiando la lotta per una liberazione integrale dell'essere umano, a livello individuale e sociale. Johann Baptist Metz definisce infatti la mistica cristiana come una «mistica degli occhi aperti»⁸, con lo sguardo costantemente rivolto al prossimo sofferente. Werbick – successore di Metz sulla cattedra di teologia fondamentale presso la Facoltà di teologia cattolica dell'Università di

⁸ J. B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile* (GdT 363), Queriniana, Brescia 2013.

Münster – condivide questa tesi, affermando che la metafora dell’“uno nell’altro” – ossia del divino nell’umano e viceversa – utilizzata dal monismo-panteismo non è migliore dell’antropomorfismo teistico. L’immagine di un Dio che, dall’esterno, interviene nel processo storico è certamente problematica, in quanto concepisce la trascendenza nei termini di un *Deus ex machina*. Nondimeno, essa è preferibile rispetto alla metafora del “dentro”, perché consente di avere «occhi aperti», conservando il sentore di una verità che non è mai semplice legittimazione dello *status quo*, bensì contestazione radicale di tutto ciò che non corrisponde alla volontà buona di Dio. L’immagine spaziale del “di fuori” ci ricorda che ciò che è potrebbe essere altrimenti e che la storia, con i suoi dolori e le sue ingiustizie, verrà giudicata. L’agire dell’uomo non è dunque indifferente, anzi: risulta decisivo in ordine alla realizzazione dell’intenzione divina sulla creazione. Il rischio di questa prospettiva è però quello di rimanere arenata nelle secche del dualismo. La teologia politica comprende infatti ogni inclinazione a sfondo immanentista come un’illecita mescolanza di trascendenza e realtà mondana, come mistica apolitica del Dio che si sperimenta qui e ora e che tutto riempie e penetra. Per questo, le si contrappone in modo veemente. Diversamente, Werbick ritiene che il raccordo di trascendenza ed immanenza non sia affatto un’indebita promiscuità ma, al contrario, costituisca lo spazio ermeneutico della rivelazione ebraico-cristiana. Conseguentemente, non sono soltanto le metafore personalistico-dualistiche a correggere quelle monistico-panteistiche: anche l’immanentismo gioca un ruolo di rettifica, esortando il superamento del *duplex ordo* e della concezione meccanicistica dell’agire divino.

Concependo il fondamento in termini di dono, il teologo tedesco tiene insieme l’*in sé* e il *per noi*, evitando una duplice deriva: l’auto-referenzialità – tipicamente metafisica – del Dio «*grand égoïste ou grand célibataire*»⁹; la confusione panteistica, responsabile di un’assunzione acritica del processo storico e di una svalutazione della libertà umana, che rende irrilevante la questione del peccato. La convinzione di Werbick è che la rappresentazione

⁹ O. DU ROY, *L’intelligence de la foi en Trinité selon S. Augustin*, citato in J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 257.

di Dio come «il dono buono» sia quella che corrisponde maggiormente all'attestazione biblica, dell'Antico e del Nuovo Testamento.¹⁰ Sin dal principio, l'essere di Yhwh è infatti pensato in rapporto alla storia. Per la Sacra Scrittura, la perfezione divina non è quella dell'auto-riferimento e dell'auto-finalità, bensì quella dell'auto-comunicazione. Data la sua natura agapica, l'Assoluto non rimane ripiegato narcisisticamente su se stesso: la sua perfezione è quella del donarsi. Egli infatti non può fare altro che amare e, amando, comunicarsi, coinvolgendosi nella vicenda storica. Da questo punto di vista, l'uomo e il suo mondo dipendono da Dio, in quanto ne è il fondamento originario, ma nello stesso tempo anche Dio dipende dall'uomo e dal mondo, nella misura in cui sono questi a definire l'orizzonte della sua iniziativa e della sua intenzione. La risposta umana non accresce l'amore di Dio, ma fa sì che esso raggiunga il suo fine. Werbick riprende qui il concetto scotista di «*condiligentes*»¹¹, affermando che «il *si* del donarsi ha luogo in modo perfetto soltanto intra-trinitariamente. Ma se si tratta del *volersi* comunicare, allora si può dire dal punto di vista teologico che esso raggiunge il suo fine soltanto se trova nel tempo dei co-amanti, degli amanti che rispondono al suo amore, e che da lui sono creati e risvegliati per esso».¹²

Dio è dunque così libero da non rimanere presso di sé. Il suo essere è da sempre un *esistere per*. Ciò fa di lui un «Dio viatorio»¹³, ossia un Assoluto capace di relazione, in cammino accanto agli uomini sulle strade della storia. Eppure, la sua presenza non è mai del tutto evidente, dal momento che il male e la sofferenza sembrano smentirla. Gesù stesso constata come nel mondo il grano e la zizzania crescano insieme, senza che Dio intervenga direttamente per sradicare la pianta infestante. Tale parabola si conclude però con una speranza escatologica: alla fine dei tempi, Dio ordinerà ai suoi servi di tagliare la zizzania e di gettarla nel fuoco. Ma perché la vittoria del bene deve attendere il termine della storia? Se il fondamento originario è un Padre buono e onnipotente, desideroso di prossimità, perché non interviene fin d'ora per

¹⁰ Cfr. J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 235-340.

¹¹ D. SCOTO, *Opus Oxoniense III*, citato in J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 260.

¹² J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 262.

¹³ D. SATTLER, *Der Ewige und seine Zeit für uns. Überlegungen zu einer Grundfrage der christlichen Gotteslehre*, citato in J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 300.

contrastare il male? In che modo egli è coinvolto nel mondo e nella vicenda umana se non agisce contro la sofferenza?

La metaforizzazione di Dio come il «dono buono» trova la sua configurazione più significativa nell'ambito del ripensamento dell'onnipotenza divina.

2.3. L'onnipotenza impotente dell'amore

Nel *Midrash Shemot Rabba* su Es 3,14, la risposta di Yhwh a Mosè viene tradotta in questi termini: «il Santo, sia lodato, disse a Mosè: Vuoi conoscere il mio nome? Io verrò chiamato secondo le mie azioni». ¹⁴ Come dovremmo dunque chiamare un Dio che d'innanzi ad Auschwitz e a tutti gli orrori che l'umanità ha vissuto e continua a vivere non interviene? ¹⁵ Secondo Hans Jonas, per non approdare ad un ateismo *ad maiorem Dei gloriam*, è necessario ripensare il trilemma epicureo, che attribuisce al Creatore tre caratteristiche: bontà, onnipotenza e onniscienza. Poiché la compresenza di questi attributi divini è inconciliabile con l'esistenza del male, s'impone la rinuncia ad uno di essi. Negare l'onnipotenza è per Jonas l'unica alternativa ragionevole. La bontà di Dio è infatti indiscutibile, in quanto è affermata dalla *Torah*. Per quanto riguarda l'onniscienza, Jonas la soggettivizza parlando di "comprensibilità". Di conseguenza, risulta innegabile anche questa caratteristica, dal momento che l'alleanza con Yhwh presuppone il suo essere comprensibile. Il filosofo sceglie pertanto di escludere l'attributo dell'onnipotenza. Ad Auschwitz, dunque, Dio non intervenne non perché non volle, ma perché non fu in condizione di farlo. Per giustificare tale impossibilità, Jonas si rifà alla dottrina dello *zimzum* risalente alla cabala medievale, secondo cui l'Assoluto si è auto-limitato al fine di lasciare spazio al mondo e, in particolare, alla libertà dell'uomo. Il Creatore si consuma perciò nell'atto della creazione.

Diversamente da Jonas, Werbick ritiene che il concetto di onnipotenza non vada cancellato, ma ripensato a partire dalla metafora del dono, in un dialogo

¹⁴ J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 343.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, 341-445.

vivo con l'attestazione biblica. A questo riguardo, occorre anzitutto esplicitare il significato del nome Yhwh: «il Dio che è presente con potenza».¹⁶ All'interno della Sacra Scrittura, tale potenza è sottolineata da alcuni appellativi. Nell'AT ricorrono: *El Shaddaj*, *Yhwh Zebaoth* e *Pantokràtor*. Il titolo *El Shaddaj* compare per esempio in Gen 17,1 ed è stato tradotto da Martin Buber con l'espressione «il Dio potente». *Yhwh Zebaoth* esprime invece l'idea di un dominatore divino supremo. Infine, il termine *Pantokràtor* è utilizzato per rivolgersi a Dio quando si desidera invocare un suo intervento vigoroso, capace di liberare da una situazione di oppressione e di sconfitta.

Nel NT non troviamo né l'appellativo *El Shaddaj*, né *Yhwh Zebaoth*, ma unicamente *Pantokràtor*. Esso compare però di rado. Nello specifico, è presente soltanto nell'Apocalisse e nella Seconda Lettera ai Corinzi. Ciò risulta emblematico di un mutamento nel modo di intendere la potenza divina. Lo scandalo della croce rende infatti impossibile designare Dio con i titoli *El Shaddaj* e *Yhwh Zebaoth*. Il Padre non s'impone mai con la forza, ma lascia l'uomo libero, libero addirittura di crocifiggere il Figlio.

A partire dal III secolo, il concetto di potenza divina viene recuperato in chiave metafisica e diviene sinonimo di "onnipotenza". L'AT non concepiva Yhwh come onnipotente, ma come "potente abbastanza" da volgere il suo favore verso Israele, a svantaggio delle altre nazioni e delle loro divinità. Dal 300 d.C., Dio comincia invece ad essere pensato come l'Onnipotente, ossia come Colui che dispone di un potere illimitato. Questo potere illimitato si sarebbe manifestato pienamente nella *creatio ex nihilo*. In tale prospettiva, Dio è onnipotente perché tutto può e tutto crea da sé. Una simile concezione della potenza divina genererà però contraddizioni ed ambiguità. In particolare, ci si domanda: se Dio può quello che vuole, allora perché egli non vuole impedire il male?

Un cambiamento nel modo d'intendere il tema dell'onnipotenza si avrà con Agostino, il quale la reinterpreta nel senso dell'onniefficacia. Secondo la prospettiva agostiniana, Dio è dunque onnipotente perché può affermare il proprio amore e la propria grazia ovunque e in chiunque. In tal caso, però, è

¹⁶ *Ivi*, 263.

ancora possibile parlare di amore? Non si tratta piuttosto di una dimostrazione di prepotenza? L'uomo infatti, d'innanzi a questo imporsi del dono d'amore di Dio, non può che rimanere passivo e subire la grazia dell'Onnipotente.

Il pensiero di Agostino risulta inoltre problematico in quanto, implicitamente, presenta Dio come un sovrano che, in modo del tutto arbitrario, investe del proprio amore e della propria grazia alcuni e altri no. A ciò si aggiunge un'ulteriore questione: se Dio opera tutto in tutti, come agisce in coloro che compiono il male? Agostino non risponde a questo interrogativo. Sarà Lutero a proporre una soluzione. A suo parere, ogni opera di Dio – anche Satana, per Lutero, è opera di Dio – è sottomessa alla sua onnipotenza e alla sua azione. Pertanto, Dio crea e opera anche in Satana e nell'empio, poiché pure i malvagi sono strumenti nelle sue mani. Ciò tuttavia non significa che Dio è origine del male, ma che Egli è artefice delle azioni a cui l'empio, avendo un animo perverso, conferisce una cattiva qualità. La teoria di Lutero non risponde però ad una domanda fondamentale: perché Dio non trasforma le volontà cattive che Egli muove? In riferimento a tale questione, si limita ad affermare: «questo è uno dei misteri della maestà divina, che nelle sue decisioni rimane incomprendibile».¹⁷

Le ambiguità e le contraddittorietà connesse al concetto della divina onnipotenza impongono un ripensamento dello stesso. Come già abbiamo anticipato, Werbick ritiene che la chiave ermeneutica per una reinterpretazione in radice della questione sia la metaforizzazione di Dio come il «dono buono». Da questo punto di vista, Dio agisce concretamente in questo mondo laddove gli uomini acconsentono a divenire partecipi della sua donazione, rendendosi corresponsabili della sua volontà agapica. Il «più grande» del dono divino, rispetto al quale nulla di maggiore può essere pensato, sta nel fatto che l'Assoluto si mostra come recettivo. Egli dà ancora questo: il suo voler ricevere. Il dono inaugurale di Dio trova il suo senso nel suscitare una certa reciprocità, non solo tra gli uomini, ma pure tra gli uomini e Dio. Per questo, il Creatore coinvolge gli esseri umani nella realizzazione della sua volontà buona, e lascia che essa dipenda dal loro fare storico. La donazione divina si attua così come dono della libertà.

¹⁷ M. LUTERO, *Il servo arbitrio*, citato in J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 411.

Nondimeno, l'agire di Dio non coincide esclusivamente con quello dei suoi co-amanti. Dio interviene per mezzo dell'uomo, ma anche nell'uomo mediante lo Spirito Santo. L'agire divino è dunque realmente trascendente, ma al tempo stesso è così profondamente immanente all'agire umano, che si può dire si nasconda in esso. Per questa ragione, l'onnipotenza di Dio è, in un certo senso, impotente: essa non può costringere all'amore, può soltanto attendere con pazienza che gli uomini gli corrispondano. La trascendenza-immanenza pneumatica dell'agire di Dio nell'agire umano ha dunque come conseguenza il suo nascondimento. L'onnipotenza del Creatore non consiste nella sua forza di auto-affermazione, bensì nella creatività del suo amore, che nient'altro desidera se non che il non-amore divenga amore e perciò, con esigente fermezza e paziente sforzo, attende la risposta libera dell'amato.

La volontà buona di Dio non cambia il volto del mondo facendo a meno degli uomini. Il Dio biblico «ha preso congedo da sempre da un ideale umano, troppo umano di autarchia, da una libertà e onnipotenza che significano principalmente auto-sufficienza, il bastare a se stessi. Egli è libero senza voler essere senza di noi [...]. Egli è l'amore, che significa fondamentalmente: non voglio più essere senza di te».¹⁸

Il Dio di Gesù Cristo, onnipotente nell'*agape*, non si stanca di considerare l'essere umano come un *partner*, chiamato ad essere partecipe della sua buona intenzione, affinché essa possa trovare realizzazione in questo mondo. Il volere divino si realizza perciò implicando dei co-amanti, sollecitati a divenire tali poiché Dio stesso si dispone ad averne bisogno.

¹⁸ J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente*, 424.

CONCLUSIONE

Pensando insieme immanenza e trascendenza, la proposta teologica di Jürgen Werbick offre senza dubbio un contributo significativo in ordine alla questione della passibilità di Dio.

Reinterpretando l'argomento di Anselmo secondo l'intuizione schellinghiana, il teologo tedesco concepisce il fondamento infondato come «il dono buono», ontologicamente relazionale poiché da sempre orientato all'auto-comunicazione. Tuttavia, la centralità conferita alla categoria di donazione risulta ancora insufficiente per una tematizzazione adeguata della passibilità del divino. Il carattere unilaterale del dono non consente infatti la completa fuoriuscita dalla logica autarchica tipicamente metafisica. Attraverso l'iniziativa originaria della creazione e mediante la grazia del suo darsi nell'economia salvifica, Dio apre le porte ad una relazione con Lui ma il suo coinvolgimento nella vicenda umana rimane parziale ed esteriore, in quanto la drammatica della storia non produce alcun cambiamento in Dio: il suo essere sussiste compiutamente da se stesso e per se stesso, è assoluta pienezza senza mancanza. Da questo punto di vista, l'uomo non ha nulla da offrire al suo Creatore: può soltanto partecipare di questa perfezione divina per ricevere la propria consistenza, senza avere tuttavia la possibilità di ricambiare in qualche modo. Il confine tra donazione e sopraffazione è però estremamente labile. Laddove il dono rende impossibile una qualunque forma di corrispondenza non è più dono ma abuso, annichilimento del debole da parte del potente. Fortunatamente, la teologia di Werbick non incorre in questo rischio. Fin dalle prime pagine de *Un Dio coinvolgente*, egli evidenzia infatti la dinamica di reciprocità invocata da ogni dono: anche dal dono inaugurale di Dio, sorprendente e sovrabbondante.

Gli studi di fenomenologia che si ricollegano a *Jacques Derrida*, ma anche alle riflessioni di Paul Ricoeur, tentano di definire la logica del dono in senso contrario alla dinamica dello scambio analizzata da Mauss. [...] Un dono che si dà per un motivo non sarebbe più un dono. Ricoeur parla di una logica della sovrabbondanza, che sta in tensione con la logica quotidiana dell'equivalenza. Tuttavia, anche il dono contiene, tramite la sua generosità

una richiesta: dona perché ti è stato donato [...]. La gratuità del dono obbliga ad un *devoir sans devoir*.¹⁹

Non si tratta dunque di una restituzione secondo la logica del *do ut des*, peraltro impossibile nel caso del dono divino, incomparabile ed incommensurabile. La buona reciprocità a cui Dio invita l'essere umano consiste piuttosto in una risposta d'amore, libera e generosa. Questo riconoscimento scambievole tra Dio e l'uomo è origine della passibilità divina. Il Creatore infatti non vuol essere soltanto donatore, ma anche donatario. Egli si dispone a voler ricevere, desidera aver bisogno dell'uomo, perché la sua perfezione è quella del donarsi e ogni dono autentico invoca sempre relazione, reciprocità, mutuo-riconoscimento. Conseguentemente, l'*agape* raggiunge il proprio *télos* non rimanendo presso se stesso, eternamente immutabile, bensì offrendosi agli uomini e chiamandoli a sé, affinché diventino suoi co-amanti e con-realizzatori della sua volontà buona. Il Principio è dunque l'Amore, capace di *passione* e di *compassione*, ed è proprio in questa passibilità che risiede la sua perfezione.

Per intuire più in profondità la bellezza di questo mistero può aiutarci la letteratura e in particolare un pensiero espresso da C.S. Lewis:

Non esiste investimento sicuro: amare significa, in ogni caso, essere vulnerabili. Qualunque sia la cosa che vi è cara, il vostro cuore prima o poi avrà a soffrire per causa sua, e magari anche a spezzarsi. Se volete avere la certezza che esso rimanga intatto, non donatelo a nessuno, nemmeno a un animale. Proteggetelo avvolgendolo con cura in passatempi e piccoli lussi; evitate ogni tipo di coinvolgimento; chiudetelo col lucchetto nello scrigno, o nella bara del vostro egoismo. Ma in quello scrigno – al sicuro, nel buio, immobile, sotto vuoto – esso cambierà: non si spezzerà; diventerà infrangibile, impenetrabile, irredimibile.²⁰

Ciò è vero per l'essere umano ma anche per Dio. Amare implica la passibilità e dunque la vulnerabilità. Il Dio biblico non è il Dio della

¹⁹ *Ivi*, 56, nota 58.

²⁰ C.S. LEWIS, *I quattro amori*, Jaca Book, Milano 2001, 113.

metafisica greca, inscalfibile, apatico, auto-sufficiente. Egli è piuttosto il Dio-amore, che cammina accanto agli uomini lungo i sentieri della storia, coinvolgendosi appassionatamente nelle loro vicende.

Taluni potrebbero additare questa immagine del divino come un ingenuo antropomorfismo. Si tratta però di una lettura estremamente superficiale. Le metafore utilizzate dalla Scrittura esprimono infatti una verità profonda ed autentica: la perfezione non risiede nel bastare a se stessi, bensì nello scegliere di aver bisogno degli altri; perfezione significa dare generosamente, ma anche avere l'umiltà di ricevere; significa inoltre accettare di essere vulnerabili e soffrire, perché solo a questa condizione è possibile amare; infine, essere perfetti non vuol dire non cambiare mai, ma lasciarsi interpellare e plasmare dai legami e dalla storia. Se la richiesta di Gesù è quella di «essere perfetti come è perfetto il Padre» (Mt 5,48), è esattamente questo il modello di perfezione a cui tendere: certamente un buon antidoto all'individualismo dilagante e alla «globalizzazione dell'indifferenza»²¹ a cui sembriamo ormai rassegnati.

Pur nella ricchezza della sua proposta, *Un Dio coinvolgente* presenta alcuni limiti, che segnaliamo con l'intento d'indicare una possibile pista di riflessione per la prosecuzione della ricerca teologica.

Anzitutto, la mancata argomentazione della dinamica del dono. Di fatto, Werbick s'accontenta di postulare il significato della donazione, rinunciando a rendere ragione di quanto convintamente asserisce. Che la gratuità del dono obblighi ad una risposta libera e che la reciprocità nel dare sia origine di un mutuo-riconoscimento è tutt'altro che evidente, soprattutto all'interno della nostra società capitalista, improntata sulla logica dello scambio. Per fondare fenomenologicamente tali enunciati teologici, risulterebbe certamente fecondo il dialogo con la filosofia e le scienze umane, specialmente l'antropologia culturale. Per un approfondimento ed un'argomentazione più efficace della dinamica di donazione, segnaliamo la recente pubblicazione di Marcel Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*. Un confronto analitico con questo testo risulterebbe d'indubbio arricchimento in ordine ad una giustificazione ragionata dei postulati werbickiani.

²¹ PAPA FRANCESCO, *Omelia tenuta durante la S. Messa a Lampedusa*, 8 luglio 2013.

Il limite maggiore della dottrina teologica elaborata ne *Un Dio coinvolgente* attiene però alla cristologia. Il riferimento all'evento cristologico è senza dubbio costante e strutturante, ma privo di rilievo teoretico. La relazione agapica Dio-uomo è infatti plasmata sulla rilettura schellinghiana dell'argomento ontologico e non sulla vicenda gesuana. L'interesse cristologico di Werbick è inoltre circoscritto all'esito pasquale. Alla maniera di Paolo, il nostro Autore appare più concentrato sulla morte e resurrezione del Nazareno, anziché preoccupato di restituire la concretezza della sua storia. Ciò che manca è una vera e propria fenomenologia di Gesù, che peraltro Werbick s'impegna ad elaborare, ma all'interno di un altro testo: *Gott-menschlich. Elementare Christologie*. Ci pare dunque di ravvisare nell'impianto werbickiano un residuo dell'impostazione manualistica, caratterizzata dalla separazione di teologia e cristologia. I manuali *De Deo uno et trino* e *De Verbo incarnato* sono infatti giustapposti e indipendenti l'uno dall'altro. La sfida a cui è chiamata la teologia contemporanea è quella di superare tale scissione, riconoscendo l'inscindibile correlazione di un triplice aspetto: teologico, cristologico e antropologico. Invero, non possiamo dire Dio prima di Gesù e non possiamo dire né Gesù né Dio senza riconoscere l'implicazione dell'umano. Se dunque la cristologia è centrale, l'antropologia è certamente determinante, poiché la condizione umana non è solo il termine a cui è rivolta la rivelazione divina, non solo appartiene alla forma che l'azione del Padre assume nel Figlio (incarnazione), ma contribuisce alla sua stessa configurazione.

Pur accogliendo il guadagno della proposta werbickiana, è dunque possibile procedere oltre, verso una riflessione teologica che riconosca il rilievo teoretico del discorso cristologico, con un riferimento decisivo all'antropologico.