

PAOLO GAMBERINI SJ*

La fede cristiana in prospettiva post-teistica

Ciò di cui ha urgente bisogno la teologia cristiana - in dialogo con la modernità, le scienze e il pluralismo religioso - è assumere criticamente il paradigma del cosiddetto teismo personale, per avviare un ripensamento della teologia da un punto di vista post-teistico. Tale “nuovo” paradigma permette una comprensione di Dio riferita alla creaturalità fin dalla sua iniziale definizione, evitando così una visione interventistica e soprannaturalistica dell’azione divina. In tal modo sarà possibile definire Dio come “persona” in maniera dinamica e relazionale.

Christian theology urgently needs - in dialogue with modernity, science and religious pluralism – a critical assessment of the so-called personal theistic paradigm, in order to rethink itself from a post-theistic perspective. Such a “new” paradigm defines God as intrinsically related to createdness and lays aside an interventionist and supernaturalistic model of divine action. A post-theistic approach makes possible to comprehend God as a “person” in a dynamic and relational way.

Introduzione

Nel suo libro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, il filosofo Thomas Kuhn spiega che cosa si deve intendere per “cambiamento di paradigma”¹. Con tale termine si fa riferimento a ogni cambiamento nella visione del mondo (*Weltanschauung*), come ad esempio la transizione dal modello prescientifico dell’interpretazione del cosmo, basato sul sistema geocentrico tolemaico, al modello eliocentrico copernicano. Un altro di questi cambiamenti si ebbe nella meccanica classica: dal modello che

¹ T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1970.

* Docente di Teologia e Studi Religiosi presso l’Università di San Francisco (California, USA), gamberini.p@gesuiti.it

concepiva la materia come l'elemento fondamentale della realtà alla fisica quantistica, in cui invece l'osservatore, quindi la consapevolezza, ha un ruolo attivo e costituisce la base della realtà.

Questi cambiamenti di paradigma non si hanno solo nella scienza (ad esempio, la fisica); possono aversi anche in metafisica (nella comprensione dell'essere) e in teologia (nell'elaborazione del concetto di Dio).

Nel classico paradigma della filosofia, per esempio, la ragione è considerata una *tabula rasa*, passiva nei confronti della struttura ontologica della realtà. L'intelletto corrisponde all'essere; l'idea esprime la realtà esterna (*res*). Per questo, secondo Tommaso d'Aquino, la verità è *adaequatio rei et intellectus*².

Nella modernità, questo paradigma classico viene sostituito da un altro modello. Non sono più la ragione o lo spirito che corrispondono alla realtà oggettiva ed esterna. Come avvenne per la rivoluzione copernicana, anche nella filosofia occidentale si ha un cambiamento di paradigma, in cui al centro della realtà viene posto il *cogito* e tutto gli ruota attorno. Il soggetto con le sue forme di percezione, categorie e idee, costituisce il punto di riferimento della realtà. Il pensiero si costruisce così "un mondo" in cui il soggetto è presenza inalienabile. La realtà diventa per così dire materia prima dell'azione del soggetto trascendentale. La realtà è ridotta a una "x", ovvero a un postulato del pensiero (noumeno) che serve solo a confermare l'oggettività di quanto il soggetto percepisce e conosce come fenomeno. La "x" che rimane è un puro postulato, una "cosa in sé", di per sé "inconoscibile", poiché ciò che il soggetto conosce è solo il "fenomeno".

La svolta dell'idealismo tedesco consisterà nel considerare come aporetica la distinzione tra "noumeno" e "fenomeno", poiché già la semplice ammissione di una "cosa in sé" sta a implicare una forma di conoscenza. Ciò significa che la realtà è completamente assunta nella ragione. «Quello che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»³. Tutto diventa "coscienza" e "consapevolezza". L'idealismo giunge così agli stessi risultati a cui approda oggi la fisica quantistica.

Anche in teologia avviene qualcosa di analogo. La teologia classica non ha sempre preso in considerazione la dimensione soggettiva nella percezione di Dio. Nella visione "mitica" del mondo Dio è considerato

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 16, art. 1.

³ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, 14.

in maniera antropomorfica: come un essere che agisce in modo straordinario nel mondo, dotato di caratteristiche personali eccellenti. Come è stato per il passaggio dalla visione tolemaica a quella copernicana della Terra, così anche in teologia è necessario tener presente il passaggio da una visione antropomorfico-mitica di Dio a una in cui diveniamo coscienti che tutto ciò che ascriviamo a Dio fa riferimento alla *nostra* percezione di Dio.

Agostino⁴ e Tommaso d'Aquino⁵ ad esempio hanno corretto la comprensione mitica di Dio e hanno affermato che qualsiasi cambiamento ascrivito a Dio va attribuito alla creatura e non a Dio. Il pensiero metafisico ha permesso alla teologia di abbandonare il paradigma mitico-antropomorfico, riconoscendo così come essenziale la soggettività delle persone nella ricezione della rivelazione di Dio. «Con il passaggio dalla cosmologia antica a quella moderna, è avvenuto che i concetti teologici hanno cambiato di significato e hanno perso il loro riferimento. Espressioni quali “Dio agisce” e “Dio parla” non hanno più il senso che avevano nei tempi antichi»⁶.

Dio si rivela *con e attraverso* parole umane; ciò che letteralmente attribuiremmo a un mutamento della volontà di Dio, dobbiamo invece riconoscere che si tratta di un progresso morale negli scrittori biblici e non in Dio. L'ermeneutica ha contribuito in modo significativo a farci fare questo passaggio: da un uso “letterale” del linguaggio biblico a uno metaforico⁷. Di conseguenza, molti teologi ormai mettono in questione non solo che Dio compia atti particolari ma anche criticano il senso della preghiera di richiesta e la fede in una sola e unica incarnazione di Dio⁸.

C'è ancora molta diffidenza e resistenza tra i fedeli nei confronti dell'ermeneutica biblica; così come ci sono teologi che non sono abbastanza soddisfatti dello sviluppo che la metafisica classica ha permesso di fare nei

⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, lib. 5, cap. XVI.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, art. 7.

⁶ L.B. GILKEY, «Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language», in *The Journal of Religion* 41 (1961) 194-205, 196.

⁷ *Ib.*

⁸ Tra coloro che rifiutano il senso teologico della preghiera di richiesta è da ricordare Andrés Torres Queiruga (*Io credo in un Dio fatto così. Risposte di un teologo alle obiezioni sulla fede*, EDB, Bologna 2017). Lo studio di John Hick (*The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1993) ha avviato una interessante discussione teologica sul carattere non assoluto del cristianesimo, considerando l'idea di incarnazione una “metafora” per esprimere la graduale e differenziata rivelazione di Dio all'umanità.

confronti della concezione biblica di Dio e desidererebbero proseguire verso un ulteriore cambiamento di paradigma: dal teismo classico alla sua messa in discussione. «Ciò di cui abbiamo disperatamente bisogno è un'ontologia teologica che dia senso e credibilità alla nozione di agire divino e di automanifestazione divina attraverso gli eventi mondani»⁹.

Ciò di cui ha urgente bisogno la teologia è – a nostro avviso – una visione critica e post-teista della fede cristiana. Anche se il *teismo classico* non può essere identificato *tout-court* con il cosiddetto *teismo personale*, è tuttavia necessario porre in questione due presupposti del teismo classico:

- a) l'aseità di Dio, ovvero la Sua assoluta libertà e indipendenza dal creato, per cui l'atto di creazione non definisce l'essere di Dio¹⁰;
- b) la relazione di Dio con il creato considerata come “accidentale” e “arbitraria”, quindi non essenziale.

Il post-teismo, invece, considera Dio e la sua relazione con il creato come “essenziale”, in quanto fondata sulla libertà di Dio di autodefinirsi come amore creativo. Dio e creazione, infatti, devono essere compresi in una forma superiore di unità ontologica, il cui fondamento originale è la libertà creatrice di Dio, Atto puro di amore. «Dio è creatore per amore e in questo senso creatore dal nulla. Questo *atto* creativo di Dio non è però altro che *l'essere* di Dio che come tale è essere *che crea*»¹¹.

Come è stato per i mutamenti avvenuti nei paradigmi scientifici e filosofici, anche il post-teismo permetterà alla teologia cristiana di realizzare la sua dimensione mistica, così da rendersi conto che lo spirito di Dio, ovvero la “consapevolezza” divina, permea di sé tutte le cose: τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1 Cor 15,28).

⁹ *Ib.*, 203.

¹⁰ Nel suo saggio *Rethinking the Concept of a Personal God*, Thomas Schärfl distingue il teismo classico da quello personale: cf T. SCHARTL – CH. TAPP – V. WEGENER (edd.), *Rethinking the Concept of a personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Aschendorff, Münster 2016, 3-27. Queste due forme di teismo non devono essere confuse. La comprensione “teista” pensa a Dio come a un essere personale perfetto che interviene nel mondo con particolari interventi. Tale comprensione “teista” è stata rifiutata dalla concezione deista, in cui Dio è considerato come un essere del tutto trascendente e separato dal mondo; come qualcuno che non ha alcun interesse nel destino dell'umanità e non ha bisogno che gli siano rivolte delle preghiere di supplica. Il teismo “personale” è stata la risposta al deismo del XVII secolo. Tale teismo comprende Dio come un essere personale che agisce nel mondo con miracoli, azioni particolari: attraverso l'ispirazione profetica, l'incarnazione, la provvidenza e il giudizio finale.

¹¹ E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, 293.

1. Dall'ateismo al post-teismo

Fin dal secolo scorso, la teologia cristiana in Occidente ha affrontato la sfida del moderno ateismo con la negazione della comprensione tradizionale di Dio così come viene rivelata nella Bibbia ed è stata poi compresa nella successiva tradizione dogmatica della Chiesa. La credenza teista in un Dio che è essere necessario, onnipotente, soprannaturale e personale, al di là dell'ordine creato, negli ultimi due secoli è stata completamente rigettata o sostituita da un concetto dinamico e più dialettico dell'Assoluto. Tale crisi del teismo ha messo in dubbio, se non negato, la presenza di Dio nel mondo. Dio è stato riconosciuto *assente* nel mondo, così come la sua provvidenza e il suo agire divino.

Tanto l'idealismo di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), che si ispira alla mistica di Jakob Bohme (1575-1624), quanto l'idealismo di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) e di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), hanno influenzato la teologia della *Morte di Dio*, nata negli anni Sessanta del secolo scorso. Secondo l'idealismo tedesco, Dio (*infinito*) ha negato se stesso nella umanità di Gesù (*finito*). La filosofia idealista si fonda sulla dialettica di finito e infinito; tale dialettica ha cercato di ripensare dall'interno sia la cristologia che la dottrina trinitaria secondo un paradigma non più teista.

La maggior parte della teologia occidentale e cristiana del secolo scorso ha in vario modo assunto questo paradigma e reinterpretato il teismo tradizionale. La teologia di Jürgen Moltmann e di Eberhard Jüngel, giusto per citare due rappresentanti, è un chiaro tentativo di decostruire la teologia cristiana¹². Ciò che è diventato evidente per molti studiosi contemporanei è che il *teismo* classico non è più in grado di dar ragione della *presenza di Dio* davanti alla scienza: non è più plausibile la fede nei miracoli e tale credenza è qualcosa di mitologico e superstizioso, così come non si è più in grado di conciliare la presenza del *male* con la fede nella bontà di Dio.

Le ultime due decadi del XX secolo e la prima del XXI hanno condotto la teologia cristiana a smantellare sempre più il teismo tradizionale e a sondare la possibilità di altri approcci, ritenuti *non-teistici* o *ana-teistici*¹³. Questi nuovi orientamenti teologici tentano di adottare un nuovo

¹² Cf il sottotitolo dell'opera principale di E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*.

¹³ La figura di spicco nell'approccio non-teistico alla teologia cristiana è attualmente il vescovo

paradigma di pensiero, così come è avvenuto nella scienza, per esempio passando dal creazionismo all'evoluzionismo o dalla fisica classica alla fisica quantistica, scoprendo il ruolo attivo della consapevolezza nella costruzione della realtà. Questi nuovi approcci teologici cercano, inoltre, di dialogare con altre tradizioni religiose e si domandano se Dio sia da considerarsi personale, impersonale o transpersonale, così come si interrogano su come comprendere – in modo più inclusivo – il dogma cristiano dell'incarnazione. Per ripensare la teologia cristiana da un punto di vista post-teistico noi dobbiamo innanzitutto:

1) sostenere un concetto di essere divino che di per sé includa il creato fin dalla sua iniziale definizione. L'agire creativo è l'espressione più intima dell'essere di Dio in quanto dice della Sua identità creatrice;

2) superare una visione *interventistica e sopra-naturalistica* della presenza attiva di Dio nell'universo e in particolare nella storia umana, poiché tale visione contraddice l'odierna comprensione scientifica dell'universo e comprende Dio come un essere mondano, ovvero come “una porzione” del mondo.

Entro queste due direzioni chiave saremo in grado di procedere oltre verso una comprensione della *presenza* di Dio che si distanzi da una concezione mitologica di Dio così come ne parla la Bibbia, ed eviti pertanto di “oggettivare” il divino come qualcosa di straordinario che si aggiunge alla creazione stessa (azioni divine speciali, *sensus divinitatis*). Facendo ciò la teologia sarà in grado di proseguire verso una trasformazione *post-teistica* della fede cristiana.

2. Dio come atto puro di amore creativo

La filosofia scolastica con l'espressione *actus purus* (letteralmente “atto puro”) intende la perfezione assoluta di Dio. Dio non è soggetto al dive-

emerito episcopaliano John Shelby Spong. In due dei suoi più importanti testi, *Why Christianity Must Change or Die: A Bishop Speaks to Believers in Exile* (1998) e *A New Christianity for a New World. Why Traditional Faith is Dying and a New Faith is Being Born* (2000), Spong rigetta la classica comprensione di Dio come essere personale con attributi soprannaturali che interviene dall'esterno nella creazione e nella storia umana. Spong fa costantemente riferimento alla definizione di Paul Tillich di Dio come “fondamento dell'essere” per pensare Dio oltre il teismo classico. Un altro tipo di approccio è quello *anateistico* di Richard Kearney. Il suo modo di elaborare una teologia cristiana critica del teismo tradizionale avviene seguendo la teologia apofatica e la mistica cristiana: *Anatheism. Returning to God after God*, Columbia University Press, New York 2010.

nire e l'essere di Dio non ha alcuna potenzialità; l'essere di Dio, quindi, non muta e non evolve. Dio possiede le sue perfezioni tutte in una volta ed è così attualità assoluta. Dio è e può essere – nello stesso tempo – tutte le cose e ogni singola cosa. Dio come “atto puro” è infinitamente reale e perfetto. Tutti gli attributi e le azioni di Dio sono quindi realmente identici con la Sua essenza. L'essenza di Dio, poiché è attualità realizzata, include essenzialmente la Sua *esistenza*.

L'essere di Dio che Tommaso d'Aquino esprime come “atto puro” e Bonaventura definisce «bene che si diffonde» (*bonum diffusivum sui*) non potrà mai essere immaginato come un essere remoto, staticamente perfetto e immutabile, che dall'esterno deve entrare dentro al mondo per agire. «Tommaso descrive il Dio della rivelazione cristiana in termini di *actus purus*, significando con tale termine la sua attualità come attività. L'essere è atto»¹⁴. Dio come atto puro dell'essere è attualità realizzata; tutto ciò che “non-è-Dio” ed è “differente-da-Dio” va considerato come “creaturalità”. Essere *creato* significa, pertanto, essere *relazione-a-Dio* ed essere *distinto-da-Dio*. Tale relazione definisce l'essenza della creaturalità: la condizione ontologica del mondo. «L'essere del mondo è intrinsecamente una relazione permanente con Dio: il mondo è costituito in ogni momento da questa relazione»¹⁵.

Se per definizione Dio è pura attualità (Dio = Essere), ne consegue che qualsiasi cosa distinta da Dio non può essere che *non-essere*. Poiché la creaturalità è “altro-da Dio”, è necessario riconoscere che tra Dio e mondo non c'è alcuna base ontologica comune. Nel quarto dei suoi sermoni tedeschi, Meister Eckhart afferma che «tutte le creature sono un puro nulla. [...] Esse sono un puro nulla. Ogni cosa non ha essere per sé, non è. Le creature non hanno essere poiché il loro essere dipende dalla presenza di Dio. Se Dio si ritirasse dalle sue creature anche per un solo istante, esse cadrebbero nel nulla. [...] Se uno avesse l'intero mondo e Dio, egli non avrebbe nulla di più che se avesse solo Dio»¹⁶.

Poiché Dio è l'Essere in quanto tale, tutto ciò che non è Dio è semplicemente nulla. Il creato, in quanto non è Dio, non si fonda in se stesso. Se si fondasse in se stesso, sarebbe nulla. Per questo il creato è nulla *da*

¹⁴ F. KERR, *After Aquinas: Versions of Thomism*, John Wiley & Sons, Oxford 2002, 200.

¹⁵ W. KERN, «God-World Relationship», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi*, vol.2, Herder, New York 1968, 403-406.

¹⁶ B. MCGINN, *Meister Eckhart. Teacher and Preacher*, Paulist Press, Mahwah 1986, 250.

se stesso e continua a essere nulla *in se stesso*, poiché la condizione ontologica del creato è appunto di essere radicalmente e totalmente *da Dio e in Dio*. La creatura è soltanto come “relazione-a-Dio”. In questa “relazione-a-Dio” consiste l’*essere* della creatura; mentre l’*alterità* della creatura consiste nel suo *non-essere*. La creatura è (relazione-a-Dio) e *non-è* (altro-da-Dio). Una tale paradossale condizione ontologica (la creatura è e *non è*) definisce la sostanziale relazione dell’essere creato¹⁷.

Seguendo Tommaso, possiamo affermare che la relazione tra Dio e la creazione deve essere considerata una *relatio non ex aequo*¹⁸. Il mondo è *realmente* relazionato a Dio (*relatio realis*), mentre Dio è relazionato al mondo soltanto *idealmente* (*relatio rationis tantum*). «Dio è relazionato alla creatura per la ragione che la creatura è relazionata a Lui: e poiché la relazione di soggezione è reale nella creatura, ne segue che Dio è Signore non solo in idea [idealmente], ma in realtà; perché Egli è chiamato Signore secondo il modo in cui la creatura Gli è soggetta»¹⁹.

È importante, a questo punto, chiedersi che cosa si intende qui per *rationis tantum*, ovvero per “idealmente”. Innanzitutto, Tommaso esclude che la relazione-con-il-mondo da parte di Dio sia da concepirsi “reale”, come se Dio cambiasse e dipendesse dalla creatura. La creaturalità implica di per sé una “reale” relazione-con-Dio. «Le ragioni filosofiche contro una reale relazione di Dio col mondo intendono preservare l’assoluta indipendenza di Dio riguardo a tutto ciò che non è Dio, e la sua conseguente immutabilità»²⁰. Se Dio avesse una relazione “reale” con il mondo, Dio muterebbe nella sua sostanza e il mondo aggiungerebbe qualcosa di reale al suo essere. Secondariamente, Tommaso vuole affermare che la nostra relazione con Dio determina il modo in cui immaginiamo e comprendiamo la relazione di Dio nei confronti del creato. Per esempio: benché sia la Terra a muoversi intorno al Sole, gli osservatori sulla Terra vedono che è il Sole a muoversi da est a ovest. Attribuiamo al Sole il sorgere e il tramontare, ma in effetti è la rotazione terrestre che ce ne dà la percezione.

Come Copernico fece più tardi per la scienza, così Tommaso evita di

¹⁷ I.U. DALFERTH, «God, Time and Orientation. ‘Presence’ and ‘Absence’ in Religious and Everyday Discourse», in ID., *The Presence and Absence of God. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Conference 2008, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 3.

¹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, art.7.

¹⁹ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, ad quintum.

²⁰ W. KERN, «God-Word Relationship», 404.

predicare di Dio un mutamento: «ogni relazione che noi consideriamo tra Dio e la creatura è realmente tale nella creatura, poiché la relazione è costituita da tale mutamento. Tale divenire non è realmente in Dio, ma soltanto nel nostro modo di pensare, dato che essa non sorge da alcun cambiamento in Dio»²¹. Quando la Bibbia parla di Dio che si fa presente dalla sua assenza o viceversa, si nasconde e poi si rivela, è prima non-incarnato (*asarkos*) e poi incarnato (*ensarkos*), vengono usate espressioni che hanno valore metaforico e non dovrebbero essere prese alla lettera. Ogni nome o concetto ascrivito a Dio in termini di tempo e cambiamento (Dio *divenne* nostro Signore e rifugio, oppure Dio *divenne* uomo), esprimono qualcosa di reale per la creatura, ma non per Dio stesso.

Tommaso fa un esempio molto semplice: quando diciamo che Dio è offeso dal peccato umano, in effetti non si vuole realmente dire che Dio sia stato offeso dal nostro peccato, ma che noi facciamo qualcosa contrario al nostro stesso bene²². Un altro esempio che Tommaso riferisce è quello della preghiera di richiesta. Ponendosi la domanda se sia conveniente e ragionevole pregare, Tommaso applica alla preghiera la sua concezione della relazione tra Dio e il mondo. La preghiera non arreca alcun cambiamento in Dio, ma è volta a mutare la nostra relazione verso di Lui. «Noi dobbiamo pregare Dio, non per rendere a Lui note le nostre necessità o desideri, ma perché noi stessi ci ricordiamo della necessità di ricorrere all'aiuto di Dio in queste cose»²³.

A questo punto, è necessario specificare meglio che cosa si intende per “immutabilità” di Dio, facendo riferimento alla Sua natura. Dio è immutabile in quanto non si predica del suo essere un cambiamento da uno stato inferiore a uno superiore, e nemmeno si dà distinzione tra essere e agire. Dio non inizia ad agire in un determinato momento e finisce di farlo successivamente, in quanto l'eternità di Dio esclude la temporalità. Nessuna potenzialità è predicata di Dio. Ciò significa che l'atto creativo di Dio non è “aggiunto” alla natura divina ma si identifica con la sua stessa natura. L'essere di Dio è *creativo*. Dio, quindi, non è solo Atto Puro, è anche Puro Atto *Creativo* dell'essere. La volontà creativa di Dio «è assolutamente e realmente identica con l'essere di Dio. Dio non diviene in

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 2, art. 7.

²² ID., *Summa contra gentiles*, III, cap. 122.

²³ ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 83, art. 2.

se stesso qualcosa di diverso per questo Suo atto di volontà»²⁴. L'identità di Dio, in tal senso, è tutt'una con la sua volontà creatrice, quindi con la Sua "reale" relazione con il mondo. L'essere di Dio è essenzialmente ed eternamente in relazione con la creatura.

La vita divina è creativa, poiché attualizza se stessa con inesauribile abbondanza. La vita e la creatività divine non sono diverse. Dio è creativo, perché è Dio. È quindi senza significato chiedersi se la creazione sia un atto necessario o contingente di Dio. Nulla è necessario per Dio, nel senso di una sua dipendenza da una necessità che lo sovrasti. La sua "aseità" implica che tutto quel che egli è, lo è mediante se stesso. Egli "crea se stesso" eternamente: un'espressione paradossale che attesta la libertà di Dio. E la creazione non è contingente: non "accade" a Dio, perché si identifica con la sua vita²⁵.

Bisogna quindi affermare una identità "reale" fra l'essere di Dio e la sua relazione con il creato. Questa relazione può essere chiamata "relazione trascendentale". Con "trascendenza" non si intende solamente qualcosa che è posto oltre tutto ciò che è creato, bensì «l'atto con cui si stabilisce un rapporto senza che questo rapporto significhi unità o identità dei suoi termini bensì garantendo, con il rapporto stesso, l'alterità di essi»²⁶. Per chiarire meglio ciò che intendiamo qui per relazione trascendentale tra Dio e creazione, può essere utile far uso "simbolicamente" di una equazione.

Poniamo che "x" sia Dio e "y" l'essere creato. Dicendo che " $x = x + y$ ", intendiamo che l'essere di Dio (x) è (=) nient'altro che la Sua relazione con il creato (x + y). Questo significa che la relazione fra Dio e la creazione non è esterna o accidentale, ma piuttosto interna ed essenziale. Dio è Dio, proprio nel Suo relazionarsi al mondo.

La principale differenza rispetto al teismo classico consiste nel considerare la relazione fra Dio e tutto ciò che non-è Dio come *interna* a Dio e non esterna a Lui; per cui il mondo non è "al di fuori di", ma è piuttosto "dentro" l'essere di Dio e la relazione trascendentale tra Dio e mondo definisce originariamente l'identità creatrice di Dio²⁷. Fra Dio e

²⁴ W. KERN, «God-Word Relationship», 405.

²⁵ P. TILICH, *Teologia sistematica*, vol. 1, Claudiana, Torino 1996, 288.

²⁶ N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1971, 887.

²⁷ B.P. GÖCKE, «Panentheism and Classical Theism», in *Sophia* 52 (2013) 61-75, 63.

l'essere creato ($x + y$) c'è mutualità (*causa prima – causa secunda*), ma non simmetria.

L'essere di Dio e la Sua azione sono totalmente e intimamente correlati alla capacità di risposta della creatura, ma, allo stesso tempo, questa capacità di risposta della creatura ha origine e fondamento nell'essere di Dio (x). Dio non dipende da qualcos'altro o da qualcun altro per essere Dio. Se risolviamo l'equazione, il risultato è: ($x = x$) e ($y = 0$). Nell'essere essenzialmente in relazione alla creazione ($x + y$), Dio non è soggetto al mutamento e si identifica come Dio ($x = x$). Questo è la *particula veri* della dottrina della immutabilità di Dio come *aseitas dei*. Per quanto riguarda la creatura, considerata astrattamente *per se stessa*, questa non è altro che “non essere” ($y = 0$). La creatura è solo come essenzialmente relazionata-a-Dio ($x + y$). Al di là della sua relazione con Dio l'essere creato non ha essere ed è nulla²⁸. L'essere “relazionato-a-Dio” costituisce perciò l'essere del mondo, la sua *sostanza*, cosicché il creato è realmente *terminus ad quem* della relazione di Dio. Ciò non significa, tuttavia, che il creato sia costitutivo della relazione divina, poiché questa relazione è costituita e determinata da Dio stesso attraverso il suo libero atto creativo che non è altro che il Suo stesso essere. Il mondo, quindi, non è presupposto all'atto divino creativo, ma è completamente e radicalmente posto in essere solo da Dio. Solo in questo senso specifico, il mondo è nulla ($y = 0$) davanti a Dio; in questo modo è possibile che Dio si relazioni *realmente* ad altro-da-sé e non solo a se stesso²⁹. La condizione ontologica di

²⁸ «L'essere è dunque sempre relazionale [...] Questo va detto dell'essere di Dio così come dell'essere creato, tuttavia con l'importante differenza che l'essere relazionale di Dio è costitutivo sia per l'essere che per la relazionalità dell'essere creato. Oltre la sua relazione a Dio, l'essere creato non ha alcun essere, né può essere pienamente relazionale» (CH. SCHWÖBEL, «Christology and Trinitarian Thought», in ID. [ed.], *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act*, T&T Clark, Edinburgh 1995, 113-146, qui 132.

²⁹ Su questo particolare punto la posizione presentata qui si differenzia da quella sostenuta da Peter Knauer (*Der Glaube kommt vom Hören*, Herder, Freiburg 1991). Il gesuita tedesco nega che si possa dare una relazione *reale* di Dio con il creato, poiché ciò significherebbe far dipendere Dio dal creato stesso e rendere il mondo costitutivo della relazione di Dio. Solo all'interno dell'essere di Dio si dà relazione reale; solo tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo è possibile una relazione mutua, per cui il *terminus ad quem* di Dio può essere solo Dio stesso. La fede cristiana afferma che il creato è assunto nel Figlio. A causa della unilateralità della relazione reale della creazione con Dio, nessuna qualità creata può mai essere sufficiente per stabilire comunione con Dio. Questa comunione si dà solo nell'amore eterno del Padre per il Figlio, che è lo Spirito Santo. In una prospettiva post-teistica è possibile, invece, concepire il creato come termine della relazione di Dio, e quindi “in” Dio stesso, senza che questa relazione sia costitutiva dell'essere divino. Il principio di creazione, riassunto nell'equazione ($x = x + y$), è a fondamento di questa possibilità.

questo è che l'altro-da-sé (*aliud*), a cui Dio si relaziona sia creato; e che la relazione al creato definisca l'essere stesso di Dio, cosicché il creato non sia solo altro-*da*-Dio ma anche “*di*-Dio” o “*in*-Dio”.

Definendo Dio come Puro Atto Creativo, non si vuole attribuire a Dio una necessità a creare, in quanto Dio è originariamente ed eternamente autodeterminazione creativa³⁰. La ragione per la quale Dio è Dio consiste nel fatto che è Lui a decidere *chi* e *come* vuole essere³¹. Possiamo dire che Dio non può che essere libero e che l'*autodeterminazione* divina non è causata da altro che da Dio stesso. Quest'ultima, dunque, deriva “da nulla” (*ex nihilo*), cioè da null'altro che non sia Dio stesso. Non c'è null'altro che Dio come causa di ciò che Dio è. Questo atto “dal nulla” è l'atto creativo di *autodeterminazione* che identifica Dio come Puro Atto Creativo. Determinando se stesso in tale atto creativo di autodeterminazione, Dio crea in se stesso dell'*altro*.

Sia Jünger che Rahner fanno riferimento in tal senso a una autoespressione di Dio nel/come “non-Dio”. «Dio è colui che non rifiuta il contatto

³⁰ Plotino è stato il primo in Occidente che ha sollevato la più ardua di tutte le domande filosofiche: perché il Principio, cioè Dio, è quello che è? Plotino risponde nel sesto libro delle *Enneadi* (cap. 8, n. 13) che «il Bene è ciò che Dio scelse di essere [...] Poiché l'atto di volontà scaturisce da Dio stesso ed è opera Sua, e poiché lo stesso volere è identico alla Sua essenza, Dio deve essersi auto-costituito. Egli non è, dunque, ciò che a Lui è capitato di essere, ma ciò che Lui ha voluto essere».

³¹ «L'atto della creazione costituisce un'autodeterminazione divina. Un atto di autodeterminazione è una libera scelta che impegna l'agente di questa scelta a delle conseguenze. Da questo punto in poi, le cose non saranno più come prima per l'agente. Nel caso unico della creazione, dove l'agente è Dio, dobbiamo presumere che Dio fece questa scelta in piena libertà e in piena consapevolezza di ciò che stava facendo. In forza di questo atto, tuttavia, Dio ha preso una decisione su di Sé e sulla creazione. Avendo così deciso e avendo scelto una determinata direzione, a Dio ormai non è più possibile essere altrimenti e non può più fare scelte differenti. Dio non può essere altro che il creatore del cielo e della terra [...] Da questo momento in poi, Dio e creazione sono insieme» (P.M. VAN BUREN, *A Christian Theology of the People Israel. Part II. A Theology of the Jewish-Christian Reality*, The Seabury Press, New York 1983, 62-63). Se rileggiamo il Prologo di Giovanni, così come fa l'esegeta Juan Mateos nel suo Commentario al Prologo di Giovanni («Il Vangelo di Giovanni analisi linguistica e commento esegetico», in J. MATEOS – J. BARRETO, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 48-51), per esprimere la determinata (*decisa* e *decisiva*) direzione che Dio ha dato al suo essere, il Prologo di Giovanni usa il termine *logos* da tradursi con “parola” o meglio ancora con “progetto”. La Parola è il progetto di Dio (sapienza) che esiste prima della creazione. Non si tratta di un “prima” temporale ma di una “fondazione”. La Parola esprime l'intimità d'amore di Dio ed è la guida della creazione: sua vera fonte di sussistenza e realizzazione. Questo “pro-getto” di Dio rimanda direttamente all'identità di Dio (θεός). Questo progetto, concepito nella mente divina, è personificato dall'evangelista Giovanni ed è presentato come interlocutore di Dio.

con il nulla»³². Dio determina il suo essere, relazionandosi a ciò che è altro-da-Dio. «Quando Dio vuole essere non-Dio, sorge l'uomo»³³. Ciò che Rahner attribuisce qui principalmente all'umanità, dovrebbe essere attribuito al creato *tout-court*, dato che l'autodeterminazione di Dio è qualcosa di universale e onnipresente. Non solamente la persona umana, ma il creato stesso è *autocomunicazione* di Dio. «[Dal] momento che [Dio] vuole veramente avere l'altro come realtà sua propria, lo costituisce nella sua genuina realtà. Dio fuoriesce da sé, lui stesso, lui nella sua qualità di pienezza che si dona. Perché egli può fare ciò, perché ciò è la sua libera possibilità originaria, la Scrittura lo definisce come amore»³⁴. Questa autodeterminazione divina di porre creativamente in essere *alterità* può essere chiamata atto di amore creativo.

Dall'eternità Dio ha originariamente e incondizionatamente determinato se stesso ad essere amore creativo. Dio è Dio per la creatura e in riferimento ad essa. Dio non è Dio per se stesso, ma è il nostro Dio. «Perciò appartiene già alla divinità di Dio anche la sua umanità. Questo è ciò che la teologia deve finalmente imparare»³⁵. Senza di noi e senza la nostra relazione a Lui, Dio non vuole essere Dio³⁶. Non c'è necessità in questa autodeterminazione, dato che l'essere di Dio decide dell'essere e del non-essere, senza essere necessitato da nessun altro essere, poiché tale decisione divina è a fondamento di tutto ciò che è. «[...] Dio è senza fondamento [...]. Come essere senza fondamento, Dio non è necessario, ma è più che necessario»³⁷.

Dato che nulla può determinare che Dio sia, tutto ciò che è non può non essere che *da* Dio (*aliud*); poiché tuttavia questo "altro" *da* Dio identifica l'essere di Dio, non può non essere "altro" che *di* Dio (*alius*). «Dio è Creatore per amore e in questo senso creatore dal nulla. Questo *atto* creativo di Dio non è però altro che l'essere di Dio, che come tale è essere *che crea*»³⁸.

³² E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 288.

³³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 225.

³⁴ *Ib.*, 290.

³⁵ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 58.

³⁶ «Lo stesso nome di Dio non è un nome *quoad se*, ma solo *quoad nos*. Dio non è Dio per se stesso, ma solamente per le sue creature» (R. PANIKKAR, «Common Patterns of Eastern and Western Scholasticism», in *Diogenes* 83 [1973] 103-113, 105, nota a p.13).

³⁷ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 52-53.

³⁸ *Ib.*, 293. «L'autorelazione di Dio (εἶναι πρὸς ἑαυτόν) sarebbe allora la forza del suo essere πρὸς ἑτερον. L'amore eterno di Dio, in cui Padre, Figlio e Spirito Santo diventano eternamente uniti,

3. Presenza di Dio come creaturalità

In quanto Puro Atto di Amore creativo, la divinità di Dio non esclude, ma include, la creaturalità. «Per [Eckhart], Dio non ha creato il mondo a un certo punto nel tempo e poi l'ha lasciato a se stesso, Egli piuttosto lo crea ogni giorno *ex novo*. E, creando, fa sì che Dio sia Dio; senza creazione non ci sarebbe Dio; senza l'uomo Dio non sarebbe Dio»³⁹. L'identità divina, dunque, è "aperta" e include fin dall'inizio "alterità". Dio comunica la sua identità in quanto essere creativo, ponendo se stesso come "altro-da-Dio" e in questa "alterità" consiste la *presenza* di Dio. «È impossibile per Dio *essere e non essere presente* [...], dato che per Dio *essere è essere presente*»⁴⁰.

Con il termine "presenza" indichiamo la relazione di Dio con il mondo. «Definire qualcosa presente equivale a dire che *qualcuno* o *qualcosa* è presente (presenza *di qualcosa/qualcuno*), e che questo è *presente a qualcuno o qualcosa* (presenza *a qualcuno/qualcosa*)»⁴¹. Con "presenza-di-Dio" (genitivo *soggettivo*) si intende l'autocomunicazione dell'amore di Dio a ogni essere, dovunque e in ogni tempo. Nicolò Cusano, nel suo *De Visione Dei*, descrive meravigliosamente il modo con cui la presenza eterna di Dio è percepita attraverso la diversificata e diffusa temporalità della creaturalità. Lo sguardo di Dio – egli afferma – si stende in modo ineguagliabile su ogni individuo, in ogni singolo momento, con la medesima intensità e pienezza⁴². In tale presenza di Dio dobbiamo distinguere due aspetti. *Da un lato* Dio è presente in ogni momento, ovunque e a ciascuno. L'amore di Dio è un atto creativo eterno e indifferenziato. *Da un altro lato*, Dio si fa presente in *multiformi* atti d'amore. «Dio attualizza il suo amore divino non tutto in una sola volta o in un solo modo; in una pluralità insuperabile di atti e modi di agire, Dio continuamente realizza l'inimmaginabile ricchezza d'amore che Egli è»⁴³.

sarebbe allora il fondamento della sua misericordia senza fondamento (se si guarda a tutto ciò che non è Dio)» (E. JÜNGEL, *L'Essere di Dio è nel Divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti, Casale Monferrato 1986, 161).

³⁹ F. LÖSER, «Resisting Censorship: Cases of the early Fourteenth Century», in J. HARTMANN – H. ZAPF (edd.), *Censorship and Exile*, V&R Academic, Augsburg 2015, 97-112, 105.

⁴⁰ I.U. DALFERTH, *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Peeters Publishers, Leuven 2006, 39; 42.

⁴¹ I.U. DALFERTH, «God, Time, and Orientation. 'Presence' and 'Absence' in Religious and Everyday Discourse», 3.

⁴² NICOLÒ CUSANO, *De visione Dei*, VI.

⁴³ I.U. DALFERTH, *Becoming Present*, 149.

Secondo alcuni teologi, ad esempio Keith Ward, è la presenza di Dio (genitivo *soggettivo*) a manifestarsi in diversi modi. Dio agisce in vari modi e non in maniera uniforme. «Dio non si manifesta allo stesso modo a tutte le persone e in tutte le culture»⁴⁴. Dio attua la Sua presenza «in tre distinti modi: creazione, salvezza e perfezione» e adatta il Suo amore secondo il mutare delle circostanze in cui le creature si trovano⁴⁵.

A nostro avviso queste considerazioni teologiche riflettono ancora una prospettiva mitologica. Quanto si attribuisce a Dio, come divenire e pluriformità, dovrebbe essere attribuito alla creaturalità. Dobbiamo ricordare che in Dio *esse est operari*, per cui non c'è progresso nel Puro Atto di amore creativo. Ciò che per Dio (*sub specie Dei*) è *uno e universale, eterno e sempre presente*, per la creatura (*sub specie creaturae*) è recepito e assunto secondo la temporalità e la gradualità⁴⁶. Non possiamo affermare che Dio sia più attivo in un posto piuttosto che in un altro; la relazione trascendentale tra Dio e la creatura non consente di essere compresa secondo il più e il meno. È la creatura che percepisce l'agire creativo di Dio in maniera differenziata e graduata⁴⁷.

Dio non ha bisogno di *farsi presente*, dato che la creaturalità è già presenza di Dio. È la creaturalità che non è ancora del tutto consapevole di essere saturata *da Dio*. L'azione trascendentale di Dio si dà sempre e ovunque nel mondo e nella storia umana, manifestandosi nell'auto-trascendenza categoriale della creatura. Dato che questa è finita, limitata e differenziata, *ad essa* “appare” che Dio saturi in molti modi e in diversi tempi la creaturalità. Ma tale differenziazione creaturale non dipende da una discriminazione o preferenza divina, ma dalla *condizione ontologica* della creatura. Se Dio è bene infinito, *il Bene*, allora la creazione non può che essere bene *finito, limitato e differenziato*: ovvero *un bene*.

Possiamo paragonare l'Atto Puro di Dio alla luce che risplende *attraverso* la varietà di colori di una vetrata colorata. Come il vetro dipinto fa sì che la luce appaia di diversi colori, la creaturalità e specialmente l'umanità con tutti i suoi attributi rendono presente “Dio” in diversi modi,

⁴⁴ K. WARD, *Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe*, Templeton Foundation, Philadelphia 2007, 192.

⁴⁵ I.U. DALFERTH, *Becoming Present*, 152.

⁴⁶ «Dio ci diede il suo Figlio che è la sua sola e definitiva Parola, detta a noi tutta in una volta sola [...] poiché ciò che disse prima ai profeti ce lo ha detto tutto nel suo Figlio» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Ascesa al Monte Carmelo*, II, 22).

⁴⁷ M.F. WILES, «Religious Authority and Divine Action», in *Religious Studies*, 7 (1971) 1-12, 6.

luoghi e tempi. Come i colori appartengono alla vetrata e non alla luce, così il divenire e il cambiamento, la finitezza e la transitorietà devono essere attribuiti alla creatura e non a Dio.

La definizione di Dio come autodeterminazione creativa riconosce che Dio *si* comunica come un altro-da-sé. L'umanità e la creazione nel suo insieme, con tutti i suoi attributi, *de-finiscono* (nel senso proprio di *rendere finito*) l'essere di Dio. Questa *finitizzazione* dell'infinito è una divina auto-riduzione (la tradizione patristica e medievale parlerebbe di *verbum abbreviatum* e la mistica qabbalistica di *zimzum*) e dice la libera decisione di Dio di *de-finirsi*. Questa identità di Dio nella sua originaria *autodeterminazione* è stata espressa simbolicamente nell'equazione: $x = x + y$.

Ne consegue che la precedente immagine della vetrata colorata deve essere completata da un'altra: quella del prisma. La creaturalità è come un prisma che piega e separa la luce bianca nei suoi vari colori. Nel caso del prisma, a differenza della vetrata colorata, i colori non sono esterni alla luce, ma sono già contenuti nella luce. Come il prisma fa sì che la luce si differenzi in molti colori, così la creaturalità, specialmente l'umanità con tutti i suoi attributi, fa sì che l'identità divina si comunichi attraverso vari tempi, luoghi e nella molteplicità dei modi.

Queste due distinte immagini – vetrata colorata e prisma – ci permettono di comprendere la relazione trascendentale tra l'identità di Dio e la Sua alterità. *Da un lato*, la creaturalità è da comprendersi “altro-da-Dio” (*aliud*) nella sua genuina realtà e autonomia, distinta da Dio. In tal senso viene indicata la presenza-di-Dio (genitivo *oggettivo*) come relazione-a-Dio e si esprime nella creaturale auto-trascendenza. *Da un altro lato*, invece, la creaturalità è da comprendersi come “altro-di-Dio” (*alius*). La creaturalità non definisce solo l'essere *della creatura* (*aliud*), ma dice anche dell'essere *di Dio creatore* (*alius*), il quale definisce la Sua identità nella relazione-al-creato. Il creato, ovvero l'altro (*aliud*), è pertanto realtà propria, stessa di Dio (genitivo *soggettivo*): per questo *alius*⁴⁸. Come afferma il Prologo di Giovanni (1,11) con il suo linguaggio mitico – «venne tra *i suoi* (τὰ ἴδια)» – l'autocomunicazione di Dio (ὁ λόγος) si *identifica* nella creaturalità. In questo senso va compresa la presenza di Dio (genitivo *soggettivo*), come autocomunicazione di Dio a ogni essere, ovunque e in ogni tempo. Le due forme di “presenza-di-Dio”, genitivo *soggettivo* e *oggettivo*, si distinguono *formalmente* ma non realmente. Questa identità

⁴⁸ Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 292-293.

reale, nella distinzione formale, è ciò che l'equazione precedente vuole esprimere: $x = x + y$.

L'atto unico ed eterno, con cui Dio pone *se stesso* (*alius*) come *altro-da-sé* (*aliud*) è quell'evento di autocomunicazione di Dio che la fede cristiana confessa come generazione divina della Parola. La "alterità" (*aliud*) di Dio è la sua *immagine* (*alius*). «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura» (Col 1,15); «[Il Figlio] è la radiazione della sua gloria, l'immagine stessa della sua sostanza» (Eb 1,3). L'autocomunicazione di Dio non è altro che la Parola divina che Dio ha generato in una volta sola dall'eternità e che è *sempre* presente e *pienamente* presente a ogni singolo momento nel tempo e nello spazio.

L'alterità creata di Dio non è solamente *immagine* del Dio invisibile, ma è anche la *Sua presenza*. La Bibbia la esprime in vari modi (l'arca dell'alleanza, il tempio, i profeti e l'umanità di Gesù di Nazareth); con varie figure mediatrici e personificazioni (Parola, Sapienza e Spirito)⁴⁹; attraverso vari momenti speciali e puntuali nella storia della salvezza: «Nel passato Dio parlò attraverso i profeti ai nostri antenati molte volte e in molti modi. In questi giorni finali, tuttavia, Egli parlò a noi attraverso il Figlio» (Eb 1,1). La Bibbia spesso sottolinea che Dio è non solo Colui che dimora «in un luogo eccelso e santo», ma è anche Colui che è *presente* «con gli oppressi e gli umiliati» (Is 57,15).

Il teismo classico ha voluto sempre sottolineare la differenza fra *presenza divina* (genitivo *soggettivo*) e la *presenza creata* di Dio (genitivo *oggettivo*). Per Tommaso d'Aquino la *presenza creata* di Dio è data dalla causalità divina che si manifesta in tre modi: essenza, potenza e presenza. L'essenza di Dio causa *l'essere* degli esseri creati, la loro *attività* e la loro *esistenza*⁵⁰. Già Agostino aveva sottolineato come Dio sia più vicino a noi di noi stessi: *interior intimo meo*⁵¹. La *presenza divina*, invece, va distinta dalla *presenza creata*. Per definire tale differenza, il teismo classico tende a qualificarla come qualcosa di "straordinario", qualcosa che è al di là della creaturalità (*extra totum ordinem creaturae*) e allo stesso tempo *dentro* l'ordine creaturale. Il teismo classico viene così a concepire Dio, nella comprensione del "miracolo", come una causa seconda. L'atto creatore di

⁴⁹ R. BAUCKHAM, *God crucified. Monotheism & Christology in the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1998, 21.

⁵⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1.

⁵¹ AGOSTINO, *Confessiones* III, 6, 11.

Dio, con il quale Dio identifica la sua essenza, non può essere mai considerato un agire accanto ad altre azioni mondane. Dio, in quanto causa prima, non può mai divenire *direttamente* causa dell'effetto di una causa seconda mancante. Se così fosse, Dio entrerebbe a far parte della totalità mondana degli eventi tra loro connessi in relazione interdipendente, e negherebbe la sua trascendenza come causa prima e contraddirebbe la Sua immutabilità, poiché diventerebbe un evento mondano⁵². «Dio opera *il* mondo e non propriamente [...] agisce *nel* mondo [...]»⁵³.

In un saggio sulla teologia dell'adorazione, Rahner prende in esame due schemi per comprendere l'agire di Dio nel mondo. «Il *primo* schema rappresentativo dell'azione della grazia divina nel mondo la considera primariamente come un intervento spazio-temporale puntiforme di Dio nel mondo»⁵⁴. Questo primo modello interpreta l'azione di Dio in modo miracoloso e mitologico. Il mondo viene concepito come qualcosa di "esterno" a Dio: ogni azione divina proviene dal di fuori dell'ordine creato⁵⁵. In tale prospettiva, la grazia di Dio è principalmente considerata come qualcosa di puntuale e intermittente, operante nello spazio e nel tempo: ora qui e non lì, dopo là e non qui. Il creato e la storia umana sono considerati ontologicamente privi della grazia divina. Così anche i sacramenti sono compresi e vissuti come interventi puntuali e singolari di Dio, che agisce dall'esterno e dal di fuori.

4. Presenza di Dio come autocomunicazione

Secondo Rahner c'è un altro modo di considerare l'azione divina. «Il *secondo* schema rappresentativo parte dalla convinzione che il mondo profano è già da sempre avvolto e penetrato dalla grazia dell'autocomunicazione divina, in esso presente sempre e dappertutto»⁵⁶.

Dio non è presente nel mondo in modo *sopra-naturale* o *stra-ordinario*. Per due ragioni principali. Prima di tutto, perché la relazione-a-Dio costituisce ontologicamente l'essere del mondo; il che significa che Dio e

⁵² B. WESSMAHR, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Joseph Knecht, Frankfurt am Main 1973.

⁵³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 123.

⁵⁴ K. RAHNER, «Sulla teologia del culto divino», in *Sollecitudine per la Chiesa*. Nuovi saggi VIII, Paoline, Roma 1982, 271-283, qui 272.

⁵⁵ P. CLAYTON, «The Case for Christian Panentheism», in *Dialog* 37 (Summer 1998) 201-208.

⁵⁶ K. RAHNER, «Sulla teologia del culto divino», 273.

il mondo, Creatore e creatura, non sono in competizione fra loro. L'essere di Dio e la creaturalità, l'azione di Dio (causa *prima*) e le azioni create (cause *seconde*), non sono inversamente, ma direttamente proporzionali tra loro. Secondariamente, perché la relazione che Dio ha con il creato, la Sua presenza, è condizione *trascendentale* perché ci sia creaturalità. Più Dio agisce *il* mondo, più il mondo realizza la sua relazione-a-Dio e più la creatura agisce *nel* mondo. Se Dio agisse e fosse presente *nel* mondo come Dio, e agisse come causa secondaria, allora la divina trascendenza sarebbe negata. Dio (x), invece, è presente *al* mondo (x + y), senza essere *nel* mondo *come Dio*. «Dio è presente *al* mondo ma assente *nel* mondo»⁵⁷.

La distinzione formale fra presenza di Dio (genitivo *soggettivo*) e presenza-di-Dio (genitivo *oggettivo*) può essere chiaramente dimostrata dal modo in cui si realizza l'evento della rivelazione divina. L'autocomunicazione di Dio può solamente aver luogo e realizzarsi secondo la capacità dello spirito umano di accettarla o rifiutarla (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*). «[...] la Révélation n'existerait pas sans l'acte qui la reçoit»⁵⁸. L'eterna autocomunicazione di Dio diviene efficace ogni qual volta qualcuno ne diventa consapevole e l'accetta. Dio è *realmente* presente nella *creatura*, laddove e qualora si dia l'atto di auto-trascendenza a Dio. Se per presenza-di-Dio (genitivo *soggettivo*) intendiamo l'amore con il quale Dio comunica se stesso alla creatura, si ha l'evento dell'amore di Dio in ogni atto umano di amore. «Amiamoci gli uni gli altri, poiché l'amore viene da Dio. Chi ama è stato generato da Dio e conosce Dio» (1Gv 4,7). Dal momento che Dio è *pienamente* presente quando è ricevuto *totalmente* nell'atto della donazione di sé (*amore* come auto-trascendenza), si può dire che l'accoglienza dell'autocomunicazione di Dio *incarna*, rende *presente*, ossia rende *visibile*, la Parola trascendente del Dio Amore.

In un saggio dedicato alla preghiera, Rahner si chiede cosa significa che Dio è presente quando preghiamo. «[Nella] preghiera noi facciamo esperienza di noi come di coloro a cui Dio parla; come di coloro a cui

⁵⁷ I.U. DALFERTH, «God, Time, and Orientation. 'Presence' and 'Absence' in Religious and Everyday Discourse», 14.

⁵⁸ CH. THEOBALD, *La Révélation*, Editions de l'Atelier, Paris 2006, 53. «Non c'è rivelazione, dunque, se nessuno la riceve [...] Se nessuno riceve soggettivamente ciò che accade, l'evento non può rivelare alcunché. L'accadere oggettivo e la ricezione soggettiva di questo appartengono all'unico evento di rivelazione. La rivelazione non è reale senza chi possa riceverla e non è reale se non c'è chi la offre» (P. TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 1, 111).

Dio parla nella concretezza della loro esistenza e da cui hanno la loro origine e dalla cui sovrana libertà sono disposti [...]»⁵⁹. Quando diciamo che “Dio parla” indichiamo con questo una presenza divina che non è propriamente “una parola” che riceviamo dall’alto e dal di fuori di noi; una parola che si aggiunge alla nostra creaturalità; un sentimento o un pensiero *speciale*, un categorico contenuto di consapevolezza da Dio, un’illuminazione o ispirazione che interviene dall’esterno. La presenza divina non è un oggetto fra i tanti altri oggetti di cui facciamo esperienza quotidianamente, anche se in modo straordinario. La presenza divina, invece, è data a noi come esperienza di «[...] noi stessi nell’unità, totalità e orientamento al mistero incomprensibile che chiamiamo Dio; essa è la parola di Dio che noi stessi siamo e che ci viene detta in quanto tale»⁶⁰.

Noi facciamo esperienza dell’autocomunicazione di Dio *come* nostra creaturalità. Dal momento che Dio è assente come Dio nel contesto del mondo, la Sua divina presenza è *ri-presentata* in forma di *relazionalità* umana. «[L’uomo] non ode “qualcosa” di aggiuntivo a sé, come se egli esistesse già prima nella sua inerte fatticità, bensì ode se stesso come la parola a lui promessa, come la parola in cui Dio costituisce un uditore e a cui promette se stesso come risposta»⁶¹. Quanto più l’apertura a Dio e la sua accettazione sono radicali, tanto più si realizza nel mondo la presenza di Dio.

Questa apertura trascendentale, in cui noi diventiamo consapevoli di noi stessi come destinatari della parola, è categoricamente espressa e raggiunta in molte forme, in tempi diversi e in vari gradi. Nella sua obbedienza, Gesù ha pienamente “incarnato” la presenza di Dio, consegnandosi amorevolmente a Dio durante tutta la sua vita terrena, fino alla morte di croce. L’atto *categorico* di Gesù di consegnarsi a Dio è stata *la più alta* realizzazione dell’apertura trascendentale a Dio. Gesù è “rappresentazione” di Dio, rendendo presente – in modo definitivo e decisivo – la presenza trascendente dell’Amore creativo di Dio nel dono che Gesù ha fatto di sé (auto-trascendenza) fino alla morte di croce. In tale contesto, pertanto, va compresa la risurrezione di Gesù. Non si tratta di un nuovo atto creativo divino, un’azione più potente e straordinaria di Dio. Se così fosse, la crea-

⁵⁹ K. RAHNER, «Colloquio con Dio», in *Dio e rivelazione*. Nuovi Saggi VII, Paoline, Roma 1980, 179-193, qui 189.

⁶⁰ *Ib.*

⁶¹ *Ib.*

turalità non sarebbe più una dipendenza radicale e totale da Dio, essendo la risurrezione un'azione divina ancora più grande. Se si pensa a un'azione creatrice divina "maggiore" rispetto a quella creazione significa che non abbiamo criticamente pensato la creaturalità. «Dio è puro atto creativo di autodeterminazione ed opera senza alcuna *crescita e differenziazione*. Ogni crescita e ogni differenziazione devono essere attribuite alla creaturalità del mondo; la risurrezione non è altro che il momento più alto del dono di un essere umano all'amore di Dio, e non un nuovo atto divino che si aggiunge alla creazione. La risurrezione di Gesù è il risultato, invece, della decisione di Gesù di consegnarsi a Dio nella morte»⁶².

Comprendere in tal modo l'incarnazione e la risurrezione ci consente di dare un'interpretazione della *presenza* di Dio che si distanzia dal linguaggio mitologico della Bibbia ed evitare di concepire Dio come qualcosa di straordinario, *aggiunto* alla creazione per mezzo di azioni divine speciali. Comprendere così uno dei due fondamenti della fede cristiana, la dottrina dell'incarnazione/risurrezione di Gesù Cristo, ci permette di trasformare la fede cristiana in direzione *post-teistica*⁶³. Ci resta a questo punto di affrontare – nel medesimo modo – l'altro fondamento della fede: la dottrina trinitaria di Dio.

5. Dio come essere *ineffabile e transpersonale*

Dopo le nostre riflessioni su Dio come Atto Puro di Amore creativo, possiamo ritornare all'equazione di partenza ($x = x + y$) che ci ha aiutato a riflettere simbolicamente sul passaggio dal teismo al post-teismo. Abbiamo compreso che Dio è presente nel mondo non come Dio ma come creaturalità. Nella Sua autocomunicazione Dio rimane incomprensibile e ineffabile. L'esperienza di Dio è possibile solo nella Sua umanità. Dio rimane una "x", diremo un'incognita, anche nel suo relazionarsi al creato ($x = x + y$).

⁶² B. WEISSMAHR, «Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?», in *ZKTh*100 (1978) 441-469, qui 456.

⁶³ «Se dovessi dare una definizione di "incarnazione", direi che è la progressiva presenza e l'auto-manifestazione del Logos nel mondo fisico e storico. Per il cristiano, questo processo raggiunge il suo apice in Gesù Cristo, ma l'evento-Cristo non è isolato dall'intera serie di eventi. [...] Possiamo supporre, dunque, che l'incarnazione non sia un evento isolato riferita al solo Gesù Cristo, ma è un processo continuo che iniziò con la creazione, raggiunse il suo apice in Cristo e ancora oggi continua» (J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London 1990, 392; 421).

L'equazione non ha solo un senso ontologico, ma ne ha anche uno epistemologico: ($y = y + x$). Se si risolve questa versione dell'equazione, abbiamo i seguenti risultati: ($y = y$) e ($x = 0$). La consapevolezza di sé ($y = y$) si dà nell'esperienza di Dio ($y + x$). Rahner parla di un'unità inscindibile che sussiste tra *consapevolezza di sé* ed *esperienza di Dio*. Senza esperienza di Dio (*relazionalità a Dio*) l'uomo non può comprendersi, perché «l'esperienza originaria di Dio è condizione di possibilità e momento dell'esperienza di sé»⁶⁴.

Con la parola “esperienza originaria di Dio” non si intende altro che ciò che abbiamo indicato precedentemente come “presenza-di-Dio” (genitivo oggettivo). Nella percezione della nostra relazionalità a Dio facciamo esperienza della “presenza-di-Dio” (genitivo oggettivo) non come di qualcosa che si aggiunge dall'esterno alla nostra creaturalità, come qualcosa di meraviglioso e straordinario, ma come quella “presenza di Dio” (genitivo *soggettivo*), ineffabile e indicibile, che nell'equazione epistemologica è indicata così: $x = 0$. Dio è *nascosto*, in questa Sua presenza (*deus absconditus*); Dio è nulla, in questo Suo *farsi-presente*; ed è “presente” nella/sotto/come creaturalità (*deus revelatus*). La rivelazione di Dio non annulla il nascondimento di Dio, ma piuttosto lo conferma. «Il “*deus absconditus*” è la verità originaria dell'uomo»⁶⁵. Poiché l'uomo è “l'essenza del mistero”, nella sua creaturalità in quanto tale l'uomo fa esperienza e conosce il mistero di Dio⁶⁶. «L'uomo è l'evento dell'assoluta autocomunicazione di Dio»⁶⁷.

L'equazione epistemologica spiega anche un altro aspetto del mistero di Dio: il Suo essere persona. Quando i cristiani confessano Dio come persona, interpretano il concetto trinitario dell'*essere* divino come “personale”. La concezione trinitaria di Dio, quindi, ci permette di concepire il Suo essere come “personale”. Concepire Dio come *trinitario* rende possibile di comprendere l'essere di Dio come “relazionale”, ovvero come «l'evento dell'unità di vita e morte a vantaggio della vita. [Dio] è l'evento di una abnegazione sempre ancora maggiore in un pur così grande

⁶⁴ K. RAHNER, «Selbsterfahrung und Gotteserfahrung», in *Schriften zur Theologie*, vol. 10, Benzinger, Einsiedeln 1972, 133-144, qui 136.

⁶⁵ ID., «Über die Verborgenheit Gottes», in *Schriften zur Theologie*, vol. 12, Benzinger, Einsiedeln 1976, 285-305, qui 298.

⁶⁶ ID., «Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie», in *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Benzinger, Einsiedeln 1962, 68.

⁶⁷ ID., *Corso fondamentale sulla fede*, 174.

riferimento a se stesso. Così egli è Dio»⁶⁸. Questo evento è l'Atto Puro di autodeterminazione creatrice di Dio: la sua identità originaria in Dio (riferimento-a-sé) si dà nella relazione alla creaturalità al creato (riferimento-all'altro-da-sé). In una prospettiva post-teista, possiamo quindi affermare, la concezione trinitaria dell'essere di Dio viene assunta e interpretata per esprimere la relazionalità originaria di Dio con la creatura. La logica trinitaria ha il compito di andare oltre ogni forma di dualismo tra Dio e creatura, così come di relativizzare la concezione individualista della persona, inadatta per comprendere la dottrina trinitaria, e di salvaguardare l'identità originaria di Dio. Sia Rahner che Barth ci hanno messo in guardia in questo e hanno voluto sostituire il termine "persona" con quello di "modi di sussistenza" (Rahner) o di "modi di essere" (Barth). Entrambi erano consapevoli del fatto che il termine "persona" non può essere utilizzato allo stesso modo, quando parliamo di Dio e dell'uomo. Invece di "persona", Tillich preferì parlare di Dio come "fondamento di ogni realtà personale" che «ha in sé il potere ontologico della personalità. Non è una persona, ma non è che sia meno di personale»⁶⁹.

Se attribuiamo a Dio il Suo essere-persona, dunque, dobbiamo tener presente che ogni forma di individualità e limitazione Gli deve essere negata⁷⁰. In dialogo con le tradizioni orientali, afferma Paul Knitter, sarebbe meglio che si parlasse di Dio come di un essere *personale*, piuttosto che di "tre persone"⁷¹. La tradizione dell'*advaita vedānta* distingue due modi dell'assoluto: *nirguna brahman* e *saguna brahman*. Con "nirguna" *brahman* si intende la realtà assoluta nella sua trascendenza e senza alcun attributo. Nulla di questa realtà può essere affermato. Si tratta della pura trascendenza *irrelata* dell'assoluto (x) che la coscienza mistica percepisce e conosce solo per via negativa in modo apofatico. Con "saguna" *brahman*, invece, si intende l'assoluto conosciuto attraverso caratteristiche personali; si tratta di una conoscenza della realtà ultima per via affermativa e in modo catafatico. Si tratta di una conoscenza della realtà trascendente, nel modo in cui gli uomini ne hanno preso consapevolezza e lo

⁶⁸ E. JÜNGEL, *Dio come mistero del mondo*, 391.

⁶⁹ P. TILlich, *Teologia sistemata*, vol. 1, 280.

⁷⁰ Cf P. SCHOONENBERG, «Gott als Person und Gott als das unpersönlich Göttliche», in G. OBERHAMMER (ed.), *Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*, Indological Institute University of Vienna, Wien 1978, 207-234, qui 230-231.

⁷¹ P. KNITTER, *Without Buddha I Could not be a Christian*, One World, Oxford 2009, 41.

hanno espresso. È una conoscenza, tuttavia, limitata e prospettica, relativa al modo particolare con cui l'assoluto viene conosciuto e sperimentato. I vari nomi, dunque, dicono la particolare relazione tra l'assoluto (x) e colui/coloro che Lo accolgono. Da questo punto di vista l'assoluto è *brahman* secondo particolari attributi (*saguna*); è Signore, *Isvara*, *Puru-shottama*. Potremmo dire che è l'assoluto che si fa presente nel modo particolare con cui il devoto Gli si rapporta (x + y). Il *brahman* trascendente, tuttavia, senza qualità, nomi e forme (*nirguna*) rimane sempre indicibile. In quanto tale, la realtà "in sé" di Dio non è personale così come si rivela nella relazione con il devoto. Dio come tale è aldilà e oltre il personale. In questo senso, l'assoluto non è una persona ma è *trans*-personale.

Tale approccio dell'*advaita vedanta* può aiutarci nella comprensione post-teista del mistero di Dio. Possiamo parlare di Dio come persona, ma nella consapevolezza che Dio è "persona" nella Sua presenza alla creaturalità. In questo aspetto relazionale dell'identità originaria (x + y), Dio è il "tu" a cui l'uomo si rivolge, benché in quanto tale Dio trascende questo modo determinato di essere *nostro* interlocutore, il "tu" a cui *noi* ci rivolgiamo. Se vogliamo conoscere Dio nella sua divinità, senza alcuna limitazione e senza le caratteristiche che lo definiscono come persona, dobbiamo trascendere le nostre forme antropomorfizzate e attingere la divinità di Dio nel Suo essere più profondo, laddove si dà la forma più alta di unità tra Dio e umanità: cioè nello spirito⁷².

Poiché lo spirito non ha limiti e può diventare tutte le cose (*fit quodam modo omnia*), allora quando lo spirito si attribuisce alla divinità, il Suo spirito comunica se stesso in tutte le cose nell'atto creativo di amore. Poiché Dio è Atto Puro di amore creativo, il Suo essere-preso-di-sé come spirito si estrinseca – in quanto amore – nell'altro-da-sé (*aliud*). Dio diventa così τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (1Cor 15,28). Nella consapevolezza più profonda di noi stessi, percepiamo di essere la presenza trascendente dello Spirito divino: *interior intimo meo*⁷³. L'atteggiamento contemplativo realizza tale approccio apofatico al mistero di Dio⁷⁴. Ogni volta che l'uomo si riceve nella sua radicale creaturalità, viene rivelato a se stesso e in questo essere-*donato-a-sé* gli si rivela la presenza "silenziosa" del mistero di Dio.

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 1; q. 16, a.

⁷³ AGOSTINO, *Confessiones*, III, 6, 11.

⁷⁴ F. JALICS, *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Echter, Würzburg 1994.

Come avvenne per la scienza e la filosofia, così anche per la teologia è necessario proseguire nell'evoluzione del suo paradigma di comprensione del divino. Come la fisica quantistica e la filosofia moderna hanno assunto la consapevolezza e la soggettività come fondamento ultimo della realtà, così anche la teologia cristiana – nel suo approccio post-teista – identifica nello spirito l'essenza di tutta la realtà. L'identità di Dio, nella sua originaria *reale* relazione-al-creato, è fondamentalmente creativa ed esprime sé nel creato come consapevolezza. La forma più alta di unità, in cui Dio e creazione sono pensati insieme, è quella dello Spirito creatore (*spiritus creator*), che aleggia sopra tutto (*Gen* 1,2), ed è tutto in tutti (*1Cor* 15,28).

TEOLOGIA

rivista della facoltà teologica
dell'italia settentrionale

Card. Gualtiero Bassetti

Il lavoro, una missione che Dio ha affidato all'uomo

Emmanuel Gabellieri

Un filosofo rilegge Fides et ratio

Giovanni Trabucco

Metafisica, fenomenologia e teologia. Discutendo con Gabellieri

Claudio Avogadri

L'analogia creationis di E. Przywara

Manuel Belli

Fenomenalità alla prova. Fenomenologia e teologia nella proposta di Jean-Yves Lacoste

Emanuele Campagnoli

Immaginazione e indifferenza a partire dal Frammento 531L di Blaise Pascal

Angelo Bertuletti

La fenomenologia e il superamento dell'ideale fondativo

Alessandro Ghisalberti

Le nuove frontiere della libertà. Dalla scolastica alla modernità

Sergio Ubbiali

Antonio Margariti. L'inconfondibile impronta d'un maestro

Recensioni

2/2018



Glossa

Piazza Paolo VI, 6 - 20121 Milano - Tel. 02877609 - Fax 0272003162
www.glossaeditrice.it - informazioni@glossaeditrice.it

Abbonamento 2018: € 42,00 - Fascicolo singolo: € 13,00