

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DI SAN TOMMASO IN URBE (*ANGELICUM*)

# **Amore, giustizia e onnipotenza di Dio secondo san Tommaso**

(tP 3023)

R.P. Serge-Thomas BONINO, o.p.

(1° semestre 2019-2020)

Dispensa ad usum studentium

## Capitolo 1: **L'amore misericordioso**

- 1.1. L'amore di Dio
  - 1.1.1. Le « passioni » in Dio
    - 1.1.1.1. Che cosa sono le passioni ?
    - 1.1.1.2. Quali passioni in Dio ?
  - 1.1.2. L'amore in Dio
  - 1.1.3. I paradossi dell'amore creatore
- 1.2. La misericordia di Dio
- 1.3. La questione della « sofferenza di Dio »
  - 1.3.1. J. Moltmann
  - 1.3.2. Critica del passibilismo
- 1.4. La gioia di Dio

## Capitolo 2: **La giustizia di Dio**

- 2.1. Le virtù divine
- 2.2. Quale giustizia in Dio ?
  - 2.2.1. La giustizia di Dio secondo le sacre Scritture
  - 2.2.2. La virtù di giustizia in Dio
  - 2.2.3. La collera di Dio
- 2.3. Giustizia e misericordia
  - 2.3.1. Il conciliarsi della giustizia e della misericordia in Dio
  - 2.3.2. « Tutti i sentieri del Signore sono misericordia e giustizia »
  - 2.3.3. Misericordia e giustizia nell'Incarnazione redentrice

## Capitolo 3: **L'Onnipotente**

- 3.1. Il Potente
  - 3.1.1. La potenza di Dio nelle sacre Scritture
  - 3.1.2. Potenza di Dio e kenosi del Messia
  - 3.1.3. Il Pantocrator
- 3.2. L'esilio della potenza nella teologia contemporanea
  - 3.2.1. Il prezzo da pagare per l'innocenza di Dio ?
  - 3.2.2. Torna lo gnosticismo
  - 3.2.3. L'oblio dell'essere ed i due concetti antagonisti di potenza
- 3.3. La nozione tomista di potenza di Dio
  - 3.3.1. Che cosa è la potenza ?
  - 3.3.2. La potenza di Dio
- 3.4. L'onnipotenza: ciò che Dio può e ciò che non può
  - 3.4.1. L'oggetto dell'onnipotenza : il possibile e il contraddittorio
  - 3.4.2. Tre applicazioni
    - 3.4.2.1. Annullare il passato ?
    - 3.4.2.2. Creare un mondo diverso ?
    - 3.4.2.3. Creare il migliore dei mondi ?
  - 3.4.3. Potenza ordinata e potenza assoluta
    - 3.4.3.1. La distinzione ed il suo significato da san Tommaso
    - 3.4.3.2. L'assolutismo teologico e la crisi moderna del fondamento
    - 3.4.3.3. La potenza di Dio è saggezza ed amore

## Introduzione generale

Nel 22 dicembre 2006, in un discorso rivolto alla Curia, Benedetto XVI diceva :

“La Chiesa deve parlare di tante cose: di tutte le questioni connesse con l’essere uomo, della propria struttura e del proprio ordinamento e così via. Ma il suo tema vero e – sotto certi aspetti – unico è "Dio". E il grande problema dell’Occidente è la dimenticanza di Dio : è un oblio che si diffonde. In definitiva, tutti i singoli problemi possono essere riportati a questa domanda, ne sono convinto”.

Dio è l’oggetto formale della teologia, di cui la finalità è progredire nella conoscenza di Dio, contemplare le sue perfezioni. In questa prospettiva, vi propongo, lungo questo semestre, di studiare, alla luce dell’insegnamento di san Tommaso, tre perfezioni di Dio : l’amore misericordioso, la giustizia e la potenza. Due cose accomunano queste tre perfezioni. *Primo*, il posto ossia il luogo in cui vengono studiate nella *Somma di teologia*. San Tommaso ne tratta nelle ultime questioni del trattato di Dio considerato nell’unità della sua essenza. Nel trattato di Dio nella *Summa theologiae* san Tommaso studia le perfezioni comuni alle tre persone della Trinità (l’esistenza, la semplicità... l’amore, la giustizia e la potenza) (*De Deo ut uno*) (q. 2-26), prima di studiare ciò che spetta in modo proprio a ciascuna delle Persone della Trinità (*De Deo ut trino*) (q. 27-43). Le domande sull’essenza divina comune alle tre persone sono strutturate dalla distinzione tra l’essere e l’agire, l’atto primo e l’atto secondo (distinzione che in Dio non è una distinzione reale ma solamente di ragione). San Tommaso tratta delle perfezioni dell’essere divino dalla q. 3 alla q. 13, poi egli passa allo studio delle perfezioni dell’agire divino (q. 14-26). Questo ultimo insieme di questioni a sua volta viene strutturato dalla distinzione tra l’operazione immanente (quella che rimane [=manere in] nel soggetto ossia l’agente e lo perfeziona : quando penso alla *Cena* di Leonardo da Vinci, l’affresco non cambia, io sì), e l’operazione transitiva (l’azione passa [=transit] nell’oggetto e lo perfeziona). I due assi di qualsiasi agire immanente sono la conoscenza e l’amore, mentre la potenza (= la capacità a fare esistere) spetta piuttosto all’agire transitivo. Quindi san Tommaso comincia collo studiare la scienza divina (q. 14-18), poi considera la volontà di Dio come tale (q. 19) ed i suoi atti (q. 20-21). Ora, il primissimo atto della volontà è l’amore (q. 20). Però, gli atti della volontà possono anche essere considerati in quanto vengono regolati dalla ragione, vale a dire in quanto sono virtuosi. Perciò nella q. 21 san Tommaso indaga su ciò che potrebbe corrispondere in Dio a ciò che sono, da noi, le virtù morali. Egli ne ritiene due, perché sono

centrali nell'auto-presentazione che Dio fa di sé stesso nella Bibbia : la misericordia e la giustizia. Dopo avere trattato della provvidenza (q. 22), e della predestinazione (q. 23-24) che coinvolgono contemporaneamente la conoscenza e la volontà, san Tommaso passa allo studio di ciò che corrisponde analogicamente in Dio a l'agire transitivo : l'onnipotenza (q. 25).

La seconda cosa che accomuna queste tre perfezioni di Dio è che il modo in cui sono comprese da san Tommaso e dalla teologia scolastica viene oggi fortemente contestato da diversi correnti della teologia contemporanea che intendo superare la visione 'tradizionale' di Dio. Così di fronte allo scandalo del male, molti pensano che dobbiamo rinunciare senz'altro all'idea di un Dio sia onnipotente. Solo un Dio debole sfugge all'accusa d'essere responsabile del male che c'è nel mondo. In quanto alla misericordia di Dio, viene spesso intesa in modo tale da introdurre in Dio qualche forma di sofferenza, dato che la compassione sembra implicare la passione, la passività. Quindi man mano che studieremmo il pensiero di san Tommaso dovremo anche giustificarlo di fronte alle critiche da parte della teologia contemporanea.

## Capitolo 1. L'amore misericordioso

### 1.1. L'amore di Dio

#### 1.1.1. Le « passioni » in Dio

##### 1.1.1.1. Che cosa sono le passioni ?

La dimensione affettiva ossia appetitiva della nostra esistenza (tutto ciò che in noi ci mette in relazione dinamica col bene) si esprime prima di tutto nello spettro, ricco e sfumato, delle emozioni e dei sentimenti : il desiderio, la tristezza, il piacere, la paura.... Ciò che gli Antichi chiamavano le “passioni” perché le emozioni sono solitamente delle reazioni soggettive vitali all'azione di un fattore esterno (l'oggetto che fa paura oppure fa crescere il desiderio) e quindi sono di qualche modo subite « passivamente » dal soggetto. Nel senso proprio del termine, la signfica designa un movimento dell'appetito sensibile, cioè dell'appetito che reagisce agli stimoli sensibili, corporali, e porta sul bene oppure sul male sensibile. Non c'è bisogno che questa reazione raggiunga il proprio parossismo per meritare il nome di passione ! Una piccola stretta al cuore, pensando ad un amico, è già una passione. Il movimento della passione ha una struttura ilemorfica ; esso comporta due elementi : un elemento formale ossia psicologico ed un elemento materiale ossia fisiologico. L'elemento formale è il movimento dell'appetito stesso che si definisce rispetto al proprio oggetto. Per esempio, nella collera, si tratta dell'aggreire la persona che ci ha fatto malo, ci ha arrecato danno. L'elemento materiale è la modifica fisiologica, organica, nella quale si incarna questo movimento formale. Per esempio, nel caso della collera, l'aumento della pressione sanguigna, la scarica di adrenalina, il « saltare della mosca al naso » :

« Nelle passioni dell'appetito sensitivo bisogna distinguere ciò che rappresenta come l'elemento materiale, cioè l'alterazione corporale, e ciò che costituisce l'elemento formale, cioè il moto specifico dell'appetito sensitivo. Per esempio, nell'ira, secondo Aristotele [*De anima* 3, 11], l'elemento materiale è l'accensione del sangue nella regione del cuore, o qualcosa di questo genere ; l'elemento formale, invece, è la brama di vendicarsi » (*Sum. theol., Ia, q. 20, a. 1, ad 2*).

Le passioni riguardano in primo luogo la dimensione sensibile e carnale della nostra esistenza umana. Però, data la profonda unità della persona, esse intrattengono legami stretti

con l'affettività spirituale, vale a dire i movimenti della volontà quale appetito razionale. Da una parte, le emozioni influenzano la volontà, senza mai poter determinarla totalmente. Per esempio, una forte reazione di collera rispetto a qualcuno mi rende più difficile esercitare a suo favore la virtù di carità. Però, lo voglio fare e lo faccio lo stesso. D'altra parte, i movimenti dell'affettività spirituale si manifestano nel campo dei sentimenti e talvolta li determinano. Per esempio, la tristezza spirituale provata di fronte al male del peccato che distrugge il mio amico può indurre in me qualche tristezza sensibile, benché non si riduca a questa tristezza risentita. Questa stretta sinergia tra vita spirituale e mondo complesso delle passioni spiega che quest'ultimo venga sottomesso ad una valutazione e a un'educazione proprio morali. La persona umana, benché disarticolata dal peccato che la frantuma e la disperde, viene chiamata ad unificarsi. Pertanto, occorre padroneggiare le passioni, orientarle nel senso del vero bene conformemente alle norme della diritta ragione illuminata dalla fede. Questa è la ragione d'essere delle virtù morali cardinali di forza e di temperanza. La loro finalità è « razionalizzare », cioè « umanizzare », i nostri sentimenti, di fare penetrare la luce e la misura della ragione e della fede fino nelle reazioni affettive del concupiscibile (temperanza) e dell'irascibile (forza). Per mezzo di queste virtù, la persona pian piano attua la piena integrazione della propria dimensione carnale in un progetto di vita personale autenticamente umana, alla luce della ragione illuminata dalla fede.

Intese nel senso stretto, le passioni spettano soltanto all'affettività sensibile. Però, ci sono nell'affettività spirituale alcuni movimenti che corrispondono analogicamente all'elemento formale della passione sensibile. Così c'è un amore spirituale, di cui l'oggetto è un bene razionale (come la virtù o la conoscenza della teologia), che somiglia l'amore sensibile che porta sul bene sensibile (il gelato). Questi movimenti dell'appetito intellettuale, che somigliano le passioni, possono essere attribuiti agli esseri immateriali, come le anime separate, gli angeli e anche Dio.

#### 1.1.1.2. Quali passioni in Dio ?

Ecco perché, nel « trattare di quanto si riferisce direttamente alla volontà di Dio » (q. 20-21), san Tommaso comincia indagando sulle « passioni » di Dio, vale a dire su ciò che negli esseri spirituali corrisponde all'elemento formale delle nostre passioni sensibili, come la gioia e l'amore. Egli si concentra sull'amore, a cui dedica un'intera questione (q. 20), perché l'amore è il primo atto della volontà e la « passione » fondamentale che precede, causa e governa tutte le altre. Ma nella volontà si trovano anche gli abiti delle virtù morali. San

Tommaso si ferma qui sulla virtù di giustizia, che da buon lettore avveduto delle sacre Scritture, egli avvicina della misericordia (q . 21 : *De iustitia et misericordia*). La misericordia può significare una virtù specifica. Però, si presenta innanzitutto quale passione. Quindi, la considereremo come passione, in relazione con l'amore, di cui sembra essere un aspetto.

San Tommaso è chiarissimo (cf. *CG I*, c. 89) : in Dio, non c'è posto per nessuna passione, nessuno sentimento, nessuna emozione... nel senso proprio e stretto di questi termini. Dio è impassibile, « apatico ». Per due motivi. Il primo è che Dio è incorporale, puro spirito, cosicché è impossibile attribuirgli in senso stretto i movimenti della sensibilità, tutti legati alla corporeità. Il secondo motivo è che, Dio essendo Atto puro, senza traccia di potenza, è impossibile che Dio patisca sotto l'azione di un fattore o agente esterno.

Quanto ai movimenti spirituali che da noi corrispondono ad alcune passioni (l'amore spirituale, la tristezza spirituale...), san Tommaso distingue. Ci sono dei movimenti dell'affettività spirituale che sono intrinsecamente legati a qualche imperfezione. Non possono esistere prescindendo da quest'imperfezione. Quindi, a causa del loro oggetto oppure a causa del loro modo d'essere, questi movimenti sono incompatibili con la perfezione di Dio e non possono essergli attribuiti in senso proprio. Si tratta prima di tutto della tristezza e del dolore, perché essi sono le reazioni del soggetto di fronte ad un male presente, una privazione, che l'affetta e lo distrugge. Ora, in Dio, Atto puro, non c'è nessuna privazione che l'affetterebbe intrinsecamente (la privazione non può esistere se non in un essere in potenza). Nessun bene può essere tolto da Dio. Neanche il peccato toglie qualcosa all'essere di Dio benché si opponga alla sua gloria estrinseca.

Dobbiamo anche escludere da Dio la speranza e il desiderio, perché ambedue suppongono l'assenza dell'oggetto amato, ciò che comporta una mancanza e quindi qualche imperfezione nel soggetto stesso che sta sperando o desiderando. Difatti, il desiderio cioè l'eros caratterizza la creatura quale « essere di mancanza ». *Eros*, secondo Platone, è figlio di *Penia* [=l'indigenza, la carestia] e di *Poros* [=l'abbondanza], così che « come sua madre, si trova sempre nel bisogno » (*Simposio*, 203 d).

È vero però che nell'enciclica *Deus caritas est* (n° 9), papa Benedetto XVI dichiara a proposito dell'amore di Dio :

« Dio ama l'uomo. La potenza divina che Aristotele, al culmine della filosofia greca, cercò di cogliere mediante la riflessione, è sì per ogni essere oggetto del desiderio e dell'amore — come realtà amata questa divinità muove il mondo —, ma essa stessa non ha bisogno di niente e non ama, soltanto viene amata. L'unico Dio in cui Israele crede,

invece, ama personalmente. Il suo amore, inoltre, è un amore elettivo : tra tutti i popoli Egli sceglie Israele e lo ama — con lo scopo però di guarire, proprio in tal modo, l'intera umanità. Egli ama, e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, che tuttavia è anche e totalmente *agape*. »

La nota 7 a piè di pagina rinvia al « Pseudo Dionigi Areopagita che, nel suo *Sui nomi divini*, IV, 12-14: PG 3, 709-713, chiama Dio nello stesso tempo *eros* e *agape*. » Se vogliamo interpretare quel testo in chiave tomista, occorre distinguere : l'*agape* (vale a dire l'amore che da, che si dà) viene attribuito a Dio in senso proprio, mentre l'*eros* viene attribuito a Dio soltanto in senso metaforico. Qualificare l'amore di Dio come *eros* intende significare la forza et l'intensità di quest'amore di Dio, perché da noi, esseri di mancanza, l'intensità dell'amore si manifesta solitamente nell'intensità « erotica » del desiderio. Giovanni di San Tommaso (*Cursus theologicus*, In Iam partem, q. 20-21, disp. 26, a. 1, t. 3, p. 280) spiega : « Si dice che Dio desidera ardentemente nel senso che Egli, a causa della forza del suo amore, si comporta alla maniera di qualcuno che desidera (*Dicitur autem Deus ardentem desiderare, id est ad modum desiderantis se habet propter vim amoris sui*). » Nel suo Nel suo bello e recente libro, *Les Émotions de Dieu, Indices d'engagement* (le emozioni di Dio, segni d'impegno), P. Emmanuel Durand spiega che l'elemento della passione analogicamente trasferibile in Dio è «la risposta emotiva come comportamento» (p. 59). «Dall'emozione umana, conserviamo la dimensione di risposta, senza trasporre in Dio la dimensione di impressione subita, di alterazione passiva» (p. 271). La passione dice qualcosa sulla qualità dell'azione di Dio. Essa conferisce all'azione di Dio la qualità d'impegno vitale che incarna in noi l'emozione. Di conseguenza, se «le emozioni umane sono essenzialmente indizi dell'impegno con le cose e gli esseri del mondo umano» (p. 70), «le emozioni possono essere attribuite a Dio nella misura in cui significano un impegno rispetto alle persone e alle situazioni» (p. 39).

Bisogna anche scostare da Dio il timore, perché esso porta su un male che potrebbe capitare al soggetto. Parimenti, Tommaso esclude il rimpianto e il pentimento : essi non soltanto sono una forma di tristezza ma suppongono anche un cambiamento nella volontà, cosa che occorre escludere quando si parla di Dio. Bisogna anche allontanare da Dio la gelosia perché, tra tante altre ragioni, la gelosia esiste soltanto tra persone che si trovano sullo stesso piano così che il bene dell'uno possa sembrare, a torto, il male dell'altro. Parimenti, la collera nel senso proprio è da escludere di Dio.

Molti pensano che il Dio apatico presentato da san Tommaso non abbia più niente a che vedere col Dio appassionato della Bibbia. Sarebbe il puro prodotto della sostituzione del



Dio della Bibbia dal Dio della metafisica greca. Si tratta di un problema centrale che non possiamo trattare qui. Bisogna tuttavia osservare due cose. Prima, la Bibbia stessa presenta a più volte un Dio trascendente che non somiglia affatto le creature. L'idea di Dio quale Atto puro intende appunto difendere sul piano razionale questo tema biblico della trascendenza divina. Poi, san Tommaso non respinge il linguaggio biblico del Dio appassionato, come se fosse indegno di Dio !, ma cerca ad interpretarlo senza tirare in ballo la trascendenza di Dio. Perciò, egli ricorre al tema linguistico della metafora : è possibile, anzi molto illuminante, attribuire delle passioni a Dio nel senso metaforico. Le sacre Scritture usano abbondantemente e con grande finezza psicologica queste metafore per dare carne alla nostra conoscenza di Dio e dei costumi divini. Cf. *Sum. theol., Ia*, q. 1, a. 9 : “È conveniente che la sacra Scrittura ci presenti le cose divine e spirituali sotto la figura di cose corporali. E difatti Dio provvede a tutti gli esseri in modo conforme alla loro natura. Ora, è naturale all'uomo elevarsi alla realtà intelligibile attraverso le cose sensibili, perché ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi. Perciò è conveniente che nella sacra Scrittura le cose spirituali ci vengano presentate sotto immagini corporee”.

Nella *Summa contra gentiles*, I, c. 91, san Tommaso distingue due casi : il punto di riferimento della metafora (il punto “comune” che permette di trasferire a Dio ciò che in senso proprio vale soltanto per la creatura) si trova sia a monte sia a valle della passione stessa.

“Si deve però notare che nella Sacra Scrittura sono attribuiti a Dio [...] sentimenti che nella loro natura specifica ripugnano alla perfezione di Dio ; però non in senso proprio bensì in senso metaforico *per la somiglianza o degli effetti, o dei sentimenti antecedenti.*”

*A valle*, una passione viene attribuita metaforicamente a Dio a causa di qualche somiglianza basata sugli effetti. Dio produce effetti paragonabili a quelli che produciamo noi quando siamo mossi da questa o da quella passione. Quindi, è lecito attribuire a Dio questa passione in virtù di un'analogia metaforica (di proporzionalità). Per esempio, si dice che Dio è adirato perché punisce il malvagio. Il risultato dell'azione di Dio è paragonabile a quello dell'azione di un uomo adirato. Tuttavia, la « collera » non comporta in Dio nessuno movimento passionale. La passione gli viene attribuita non secondo l'affetto ma secondo l'effetto. Questa teoria era già presente da sant'Agostino. Per esempio, nel *Contra adversarium legis*, I, 20, egli scriveva :

« Dio non si pente come l'uomo, ma come Dio ; allo stesso modo non si adira come l'uomo, né come l'uomo prova compassione, né come l'uomo prova invidia, ma tutto ciò fa come Dio. Il pentimento di Dio non avviene in seguito ad un errore ; l'ira di Dio non ha l'ardore di un animo sconvolto ; la misericordia di Dio non comporta la miseria di un cuore che prova compassione – proprio da miseria del cuore infatti la misericordia in latino prende il suo nome –, né la gelosia di Dio contiene il livore dell'animo.

Viene detto pentimento di Dio il cambiamento, impreveduto dagli uomini, delle cose che sono regolate dal suo potere ; l'ira di Dio è la punizione del peccato, la misericordia di Dio è la sua bontà nell'aiutare e nel perdonare ; la gelosia di Dio è la provvidenza in virtù della quale Dio non permette che quanti sono suoi sudditi amino impunemente ciò che egli proibisce. [...] Dunque quando diciamo di Dio che si pente, Dio non si muta, e tuttavia muta ; così quando si adira, non si sconvolge, eppure punisce ; e quando prova compassione non si addolora, e tuttavia libera ; e quando prova gelosia non prova tormento, ma tormenta. »

Ora, *a monte*, la passione viene attribuita metaforicamente a Dio a causa di qualche somiglianza nel movimento affettivo che precede e causa la passione di cui si tratta. Alla fonte di qualsiasi odio e di qualsiasi tristezza o collera, c'è sempre un amore contrastato. Per esempio, odio Romeo perché mi sono innamorato di Giulietta ! Mi arrabbio contro Pietro perché egli ha parlato del mio amico Paolo... Nello stesso modo, poiché Dio mi ama, si dice che egli viene rattristato dal mio peccato che mi distrugge. Questo non significa che ci sia in Dio formalmente (=la forma di cui si tratta è un Dio), in senso proprio, un movimento di dolore o di tristezza – è impossibile – ma che esista formalmente in Dio ciò che da noi si trova alla fonte del dolore e della tristezza, vale a dire l'amore.

Nel suo libro, P. Emmanuel Durand riprende a conto suo quel principio dell'interpretazione metaforica delle passioni del Dio biblico ma egli propone di allargare un po' la natura della metafora. Non si tratta soltanto di sostituire una parola a un'altra parola (Quando dico che 'Dio è mia roccia', la parola 'roccia' sostituisce la parola 'difensore', 'protettore') ma di tener conto del contesto complessivo in cui interviene nella Bibbia la passione divina. Il racconto è il quadro in cui occorre interpretare il significato delle passioni divine. Per esempio, il succedersi frequente della collera e del pentimento di Dio nei racconti biblici (ad esempio nell'episodio del vitello d'oro) è un modo di significare il primato della misericordia sulla giustizia. Il pentimento di Dio non intende affermare un impossibile cambiamento in Dio ma, tutt'al contrario, la continuità dell'impegno d'amore di Dio.

Ciò detto, per san Tommaso, ci sono alcuni movimenti dell'affettività spirituale che non implicano di per sé nessuna imperfezione : né dal lato dell'oggetto (non si tratta del male), né dal lato del modo di cui il soggetto si riferisce all'oggetto (non c'è mancanza né privazione dell'oggetto). È quindi possibile attribuirli a Dio in senso proprio. Si tratta dell'amore (*amor*) e della gioia (*gaudium* ossia *delectatio*).

### 1.1.2. L'amore in Dio

Che cosa è amor (chiede Cherubini alle donne !)? Ci sono, difatti, nella vita di qualsiasi essere spirituale, due dimensioni fondamentali, due assi portanti : la conoscenza e l'amore, o in parole più scolastiche, la dimensione « apprensiva » e la dimensione « appetitiva », che, in mancanza di meglio, possiamo chiamare « affettiva ». Queste due dimensioni sono irriducibili l'una all'altra. Vale a dire : la conoscenza non è una forma di amore, né l'amore una forma, superiore oppure decaduta, di conoscenza. Malgrado la loro intimissima sinergia nella vita concreta della persona, conoscenza ed amore sono due perfezioni formalmente distinte, che corrispondono a due modi irriducibili di mettersi in relazione colla realtà. Per mezzo della conoscenza, la mente si appropria intenzionalmente la perfezione intellegibile dell'oggetto e, integrandola nella propria interiorità, se ne arricchisce. Invece, di fronte all'ente considerato nella sua realtà esistenziale, concreta, il soggetto adotta un atteggiamento « centrifugo » : l'amore. Difatti, a causa della sua pienezza esistenziale, l'ente viene percepito dalla mente come buono, cioè attraente, in grado di perfezionarla, di colmarla, in breve come amabile, degno di essere amato. Il bene non altro che l'ente in quanto fa fronte all'appetito e provoca il suo movimento a causa della sua convenienza per il soggetto. L'appetito è dunque eminentemente realista : esso si rivolge alle cose nella loro realtà esistenziale concreta, perché è soltanto là che esse sono buone, attraenti, degne di essere amate. *Bonum est in rebus* (il bene è nelle cose), dicevano gli scolastici (mentre il vero è prima nella mente). O ancora : *Mathematica non sunt bona* ! Nessuno ama le astrazioni (benché si possa amare l'atto concreto di pensare astrattamente, anzi, per i più perversi, l'atto di attuare l'habitus matematico). Quando la persona, mediante l'intelligenza, percepisce un oggetto come buono, essa si mette in rapporto con lui mediante la volontà.

Attenti che prima di essere la fonte di un'azione esterna a favore della persona amata, l'amore è essenzialmente una modifica interiore di chi ama : l'amore è l'atto per cui la volontà si proporziona sé stessa al bene amato. La volontà produce in sé stessa un'affinità, un legame affettivo, rispetto a quel bene. In modo più preciso, sotto l'influsso dell'oggetto amato (causa

finale), la volontà forma in sé stessa un'inclinazione, un dinamismo, un tipo di slancio spirituale che la porta verso l'oggetto amato. Chi ama fa, prima di tutto, "un posto nel proprio cuore" alla persona amata. La realtà amata è dunque presente nell'amante sotto la forma di un « peso di amore (*pondus amoris*) », di un polo attrattivo interno intorno al quale si mobilitano tutte le sue capacità affettive. Ne risulta tra l'amante e l'oggetto amato una prima unione, un'unione affettiva. Occorre distinguere quest'unione affettiva, effetto proprio dell'amore, dall'unione effettiva. L'unione affettiva non si attua per mezzo di un contatto « ontologico » (presenza fisica o presenza intenzionale nella conoscenza). Essa risulta dall'amore stesso e consiste nella presenza affettiva dell'oggetto amato nell'amante sotto forma d'inclinazione. Non importa che l'oggetto amato sia presente oppure assente, l'unione d'amore come tale non è meno reale. Se Giulietta, perché sta studiando in Australia, è fisicamente assente di Verona, essa è nondimeno affettivamente presente in Romeo. Essa esiste in Romeo sotto la forma di un'attrattiva. Ciò detto, la volontà dell'amante lo spinge a cercare l'unione effettiva.

La presenza dell'amato nell'amante è dunque un tipo di presenza diverso dalla presenza del conosciuto nel conoscente. San Tommaso lo spiega, per chiarire la differenza tra la generazione del Figlio che procede dall'intelligenza e la processione dello Spirito santo che procede dall'amore :

« Ciò che si ama non è soltanto nell'intelletto di chi ama, ma anche nella sua volontà, però in una maniera diversa. Poiché nell'intelletto è presente secondo la somiglianza della sua specie, mentre nella volontà di chi ama esso è presente come il termine del moto è nel principio motore proporzionato mediante la convenienza o proporzione che ha verso di esso » (*CG, IV, 19 (n° 3560)*).

Affinché Romeo ami Giulietta, occorre che l'incontri e faccia la sua conoscenza (almeno tramite una fotografia) e cominci ad apprezzare le sue qualità. Si ama soltanto ciò che si conosce almeno un po'. Affinché la volontà si fissi su un oggetto, bisogna prima che l'intelligenza, la quale è in grado di valutare la realtà, lo presenti alla volontà quale buono, degno di essere amato. Tuttavia, la conoscenza non basta per causare l'amore. Romeo conosceva anche Livia, forse prima di conoscere Giulietta e forse la conosceva molto di più. Inoltre, Livia non era senza fascino, però... Romeo ha scelto Giulietta ! Se dunque la volontà di Romeo si fissa su Giulietta anziché su Livia, il motivo è, in definitiva, che Romeo lo vuole. Romeo ha scelto di lasciarsi attirare, affascinare dalle qualità di Giulietta anziché da quelle di Livia che pure, obiettivamente, sono uguali, addirittura superiori. Si è creato nella volontà di

Romeo, un'inclinazione, un « peso », che fa pendere la bilancia verso Giulietta anziché Livia. Questa inclinazione, questo slancio, è Giulietta stessa... in quanto esiste affettivamente nel cuore di Romeo. Non l'immagine di Giulietta ! Non Giulietta rappresentata intellettualmente ! Ma Giulietta presente nel cuore di Romeo come polo finalizzante lo slancio della sua volontà. In quanto oggetto conosciuto, Giulietta è presente nell'intelligenza di Romeo per mezzo dell'idea (*species*) che la rappresenta. In quanto oggetto amato, lei è presente nel cuore di Romeo per mezzo di un'inclinazione, un peso, uno slancio, un impulso... Le parole mancano.

L'amore è dunque una trasformazione immanente della volontà per mezzo di cui la persona si affeziona ad un certo bene, presente oppure assente. L'amore si incontra, prima, sul piano sensibile, dove è un sentimento, una passione nel senso stretto, di cui le manifestazioni sono state descritte con acutezza da tanti grandi scrittori nella storia della letteratura. Nessuno ovviamente al di sopra di Jean Racine.

Fedra : « Da lontano viene il mio male. [...] Atene del mio superbo nemico mi mostrò la fierezza : lo vidi, arrossii, sbiancai per averlo veduto : un turbamento scosse il mio cuore sperduto ; i miei occhi non vedevano, non potevo parlare ; sentivo il mio corpo raggelarsi e bruciare ; riconobbi Venere e il suo fuoco mortale, del sangue che perseguita tormento fatale. »

Ma possiamo anche riferirci, in modo più popolare, al Cherubini di Mozart nelle Nozze di Figaro :

“Quello ch'io provo, vi ridiro,  
è per me nuovo, capir nol so.  
Sento'un afetto pien di desir,  
Ch'ora è diletto, ch'ora è martir ;  
Gelo, e poi sento l'alma avvampar,  
E in un momento torno a gelar.  
Ricerco'un bene fuori di me :  
Non so chi il tiene, non so cos'è ;  
Sospiro e gemo senza voler,  
Palpito e tremo senza saper ;  
Non trovo pace no tenè di,  
Ma pur mi piace languir così.”

Centro della vita sentimentale, l'amore si attua anche sul piano spirituale della volontà. Anzi, san Tommaso pensa che l'amore sia il motore di tutta la dimensione affettiva della vita spirituale, il primissimo dei movimenti della volontà, di cui in ultima analisi tutti gli altri dipendono. Quindi, appena c'è volontà in atto, c'è amore. Inoltre, in quanto movimento spirituale di cui l'oggetto è il bene come tale, l'amore in quanto tale non implica nessuna imperfezione. Per questi motivi, l'amore spirituale viene attribuito a Dio in senso proprio e formale.

L'oggetto di questo amore divino è lo stesso di quello della volontà divina : Dio stesso considerato quale Sommo Bene (Oggetto primo) e le creature in quanto partecipano alla bontà divina (oggetto secondo).

### 1.1.3. I paradossi dell'amore creatore

L'amore di Dio per le creature comporta una proprietà senz'altro notevole, di cui le conseguenze sono essenziali nel campo della teologia e della vita spirituale. Difatti, quando si passa dall'amore così come si attua tra le creature all'amore così come si attua in Dio rispetto alle creature, il rapporto di causalità tra l'amante e l'amato si inverte. Presso le creature, la bontà dell'oggetto è sempre, in un modo o l'altro, la causa che provoca l'amore. Difatti, l'amore è il consenso vitale della volontà alla sollecitazione ossia all'attrattiva di qualche bene già presente nella persona amata, prima di essere il proposito di far crescere il bene dell'amato. Per tanto, la bontà della cosa amata, cioè la sua amabilità, precede l'amore come la causa precede l'effetto. Attenti che la passività iniziale che caratterizza qualsiasi amore creato non escluda per niente un'attività conseguente. Amare significa anche volere il bene della persona amata. Comunque, sottolineando il primato dell'aspetto passivo, Tommaso d'Aquino scrive :

« La nostra volontà, infatti, non causa il bene che si trova nelle cose, ma al contrario è mossa da esso come dal proprio oggetto : e così il nostro amore, con il quale vogliamo del bene a qualcuno, non è causa della sua bontà, ma piuttosto la sua bontà, vera o creduta tale, provoca l'amore, che ci spinge a volere che gli sia mantenuto il bene che possiede e acquisti quello che non ha ; e ci adoperiamo a tale scopo » (*Sum. theol., Ia, q. 20, a. 2*).

Questa legge della passività dell'amore nella creatura si avvera in sommo grado a proposito dell'amore della creatura verso Dio, motivato dall'infinità bontà divina : « Mio Dio, ti amo con tutto il cuore sopra ogni cosa, perché sei Bene infinito... » (atto di carità).

Ora, tutto cambia quando l'amante è Dio. L'amore di Dio per la creatura è un amore totalmente attivo, senza nessuna traccia di passività. Dio non ama qualcosa perché questa sarebbe già buona prima di essere amata da Lui. In quel caso, la bontà della creatura causerebbe l'amore di Dio, ciò che significherebbe una impensabile passività nell'Atto puro. Non si provoca mai l'amore di Dio. Invece, una cosa è buona e amabile perché è già amata da Dio. La bontà della creatura (qualsiasi forma che abbia, tanto ontologica quanto morale, tanto nell'ordine naturale quanto nell'ordine soprannaturale) è l'effetto, il risultato, e dunque il segno, dell'amore di Dio per la creatura. L'amore di Dio precede sempre la bontà della creatura.

Forse qualcuno dirà : ma Dio ha visto l'umiltà e le sue qualità della santissima Vergine e si è innamorata di lei ! Sembra che ci sia qualche passività in quel caso. Ma da dove vengono le perfezioni eminenti di Maria, se non dell'amore preveniente di Dio ? Quindi, Dio sceglie di lasciarsi attirare in qualche modo dalla qualità messe da Lui stesso nella creatura. In questo modo, non c'è passività in Dio. Dio si innamora della creatura, ma questo innamorare risulta dall'amore antecedente del tutto gratuito di Dio.

Questo primato assoluto dell'amore di Dio rispetto a qualsiasi amabilità della creatura è senza dubbio una delle verità più essenziali per la vita spirituale, pure essendo la più difficile da accettare. Certo, amiamo essere amati, amiamo che ci ami. Ma vorremmo che quest'amore ci sia dovuto. Vorremmo che sia il giusto premio delle nostre qualità e dei nostri meriti. Vorremmo essere la causa di quest'amore. Perché, tutto sommato, ci costa essere amati per niente, gratuitamente. Ciò ferisce il nostro orgoglio. Inoltre, questa verità significa che non serve a niente provare a rendersi interessante né esaurirsi in sacrifici per rendersi degno di essere amato da Dio.

Quindi, per Dio, amare significa rendere amabile quanto ama. Quel principio è già stato sviluppato da sant'Agostino, mentre meditava sulle modalità della storia della salvezza, pure conferendo alla sua riflessione un valore universale :

« 'Lo stesso Padre infatti vi ama, perché voi mi avete amato' (Gv 16, 27). Egli ci ama perché noi lo amiamo, o non è invece che noi lo amiamo perché egli ci ama ? Ci risponda, nella sua lettera, lo stesso evangelista : 'Noi amiamo Dio – egli dice – perché egli ci ha amato per primo (1 Gv 4, 10). È dunque perché siamo stati amati che noi

possiamo amarlo. Amare Dio è sicuramente un dono di Dio. È lui che amandoci quando noi non lo amavamo, ci ha dato di amarlo. Siamo stati amati quando eravamo tutt'altro che amabili, affinché ci fosse in noi qualcosa che potesse piacergli » (*Commento al Vangelo di san Giovanni*, Omelia 102, 5).

Per Dio, amare consiste nel comunicare a ciò che Egli ama una somiglianza, una partecipazione reale, della propria bontà. Secondo san Tommaso, l'amore di Dio è realista, nel senso che pone sempre qualche perfezione o bene reale nella creatura amata. Questo punto è di primaria importanza nelle questioni teologiche intorno alla grazia ed alla giustificazione : il perdono divino comporta sempre una trasformazione ontologica intrinseca della persona perdonata. Una giustificazione puramente estrinseca ossia forense, come sognata da Lutero, non fa senso in san Tommaso. L'amore di Dio crea e ricrea.

Da questa tesi generale derivano, nella nostra q. 20, diversi assiomi tommasiani ben conosciuti : « L'amore di Dio infonde e crea la bontà nelle cose (*Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*) » (*Sum. theol. Ia*, q. 20, a. 2) o ancora : « La volontà di Dio è la causa della bontà nelle cose (*Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus*) » (a. 4). L'amore di Dio per le creature è quindi un amore liberale, vale a dire assolutamente gratuito. Questo definisce la specificità trascendente dell'amore di Dio : « È Dio che pone la bontà. È in quel senso che questo amore è misterioso, è divino. È in quel senso che esso supera tutto ciò che possiamo sperimentare : è pura generosità, inizio assoluto. Niente può ostacolarlo poiché niente gli è anteriore » (B. Bro). In questo senso, l'amore in Dio si rivela, tutto sommato, misericordia, misericordia instancabile. In effetti, l'amore di Dio per le creature è pura « misericordia » nella misura in cui la misericordia si distingue della giustizia a causa della propria gratuità :

« [L'Apostolo] dice : 'Dio ricco in misericordia'. Difatti, quando l'amore dell'uomo viene causato dalla bontà di ciò che viene amato, l'uomo che ama ama secondo la giustizia, in quanto è giusto che ami questa persona. Ma quando l'amore causa la bontà di quello che viene amato, allora si tratta di un amore che procede dalla misericordia. Ora l'amore mediante il quale Dio ci ama causa la bontà in noi. Ecco perché la misericordia viene presentata qui come la radice dell'amore divino » (TOMMASO D'AQUINO, *In ad Ep.*, c. 2, lect. 2 [n° 86]).



A quel principio metafisico fondamentale corrisponde nell'ordine soprannaturale l'esperienza specificamente cristiana della salvezza mediante la sola iniziativa della grazia, di cui il primo effetto è appunto la libera risposta della creatura. Il Dottore angelico ne deduce nella q. 20 diversi verità basilari di cui le conseguenze sono decisivi per la vita spirituale. La prima, che viene sviluppata nell'articolo 2, è che Dio ama tutte le cose o, in altre parole, che tutto ciò che esiste, per il solo fatto di esistere, è amato da Dio. Il solo fatto che A esista basta per provare che Dio ama A. Siccome lo afferma il libro della Sapienza :

« Poiché tu ami tutte le cose esistenti [*agapas gar il tuo ônta panta*] e nulla disprezzi di quanto hai creato ; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi ? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza ? » (*Sap* 11, 24 -25).

Difatti, se Dio non amasse di nessuno modo una cosa, questa non esisterebbe senz'altro. In effetti, l'esistenza costituisce il primo grado di bontà che la creatura possa possedere e, in quanto tale, risulta dall'amore creatore di Dio. Anche i demoni, sotto un certo aspetto, sono amati da Dio, visto che conservano l'esistenza, dono di Dio. Benché Dio odi il loro peccato, che deforma la natura da lui creata, Egli nella sua bontà conserva loro l'esistenza.

Questo amore universale di Dio è tuttavia diversificato. Dio non ama tutte le creature nello stesso modo. La seconda verità, chiarita nell'articolo 3, è dunque che Dio ama certe realtà più delle altre. Non quanto all'intensità dell'atto di amare : quest'atto è Dio stesso, quindi è unico e semplice. Dio non ama mai « a fior di cuore », in modo superficiale, ma sempre con tutto sé stesso. La diversità e la disuguaglianza riguardano la grandezza del bene voluto da Dio a ciò che Egli ama. Dio vuole per A un bene più grande del bene che vuol per B. Come insegnata da sant'Agostino, citato *ad sensum* nel *sed contra* :

« Dio ama tutte le cose che ha fatto ; ma tra esse ama di più le creature razionali, e tra queste maggiormente quelle che sono membra del suo Figlio unico ; e molto di più ancora il suo stesso Unigenito. »

La prova che Dio ama più A che B è il fatto che A è migliore di B. Ora, questa differenza tra A e B non può venire se non da un dono più grande fatto a A da parte di Dio, poiché l'amore di Dio è la causa ultima di qualsiasi bontà trovata nelle cose. La disuguaglianza tra le creature, tanto nell'ordine della natura (c'è più essere e quindi più bene nell'angelo che

nell'ostrica) quanto nell'ordine della grazia (c'è più santità nell'umanità di Gesù Cristo che in me), ha la sua origine e la sua ragione di essere in Dio stesso.

Ciò ci porta alla terza verità che viene espressa nell'articolo 4. Il Padre Garrigou-Lagrange la chiamava « principio di predilezione » : nessun sarebbe migliore se non fosse più amato da Dio. Se A è migliore di B, questo è perché Dio ama A più di B. Dio, afferma san Tommaso, ama di più ciò che è migliore. Qualcuno potrebbe intendere questa sentenza in un senso pelagiano, come se l'amore di Dio fosse la risposta di Dio alla bontà ontologica o morale delle creature. Ma in realtà la dottrina di san Tommaso si trova agli antipodi del pelagianismo. Per Dio, amare significa creare la bontà nella cosa amata. Per tanto, il fatto che una creatura abbia più bontà, e dunque sia migliore di quella che ne ha di meno, è il segno che viene amata di più da Dio. Così, per esempio, la natura umana di Gesù Cristo che, senza nessuno merito antecedente, ha ricevuto la grazia inaudita e unica di essere unita personalmente alla seconda persona della Trinità, è senz'altro la realtà creata più amata da Dio. Parimenti, gli uomini gratuitamente chiamati alla visione di Dio sono più amati delle creature irrazionali. Inoltre, le disuguaglianze tra i santi nella visione di gloria risultano dall'amore differenziato di Dio, il quale è la causa del fatto che abbiano impari gradi di carità.

Il principio di predilezione è il fondamento teorico incrollabile dell'umiltà cristiana. Ciò che distingue in meglio un essere di un altro è sempre, in ultima analisi, un effetto della bontà divina. Le azioni più meritorie, cominciando dallo stesso consenso alla grazia, sono già l'opera in noi della grazia di Dio. Secondo il principio famoso di sant'Agostino, quando Dio incorona i nostri meriti, Egli incorona i propri doni. « Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto ? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come non l'avessi ricevuto ? (*I Co* 4, 7).

## 1.2. La misericordia di Dio

Purtroppo, in Adamo l'umanità si è sottratta all'amicizia di Dio. Allora, di fronte al peccato, l'amore di Dio per gli uomini ormai peccatori, allontanati da Dio, ha preso la forma specifica dell'amore misericordioso. Un amore che supera la rottura del peccato per ristabilire una relazione d'amicizia. Già nell'Antico Testamento la misericordia viene presentata quale attributo fondamentale del Dio d'Israele. Dio si presenta a Mosè come « il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato » (*Es* 34, 6-7). Questa rivelazione prende posto subito dopo il "peccato originale" del popolo d'Israele nel deserto, vale a dire l'adorazione del vitello d'oro, che significa la rottura dell'alleanza.

L'insegnamento e soprattutto la vita stessa di Gesù Cristo, « che non è venuto per chiamare i giusti ma i peccatori » (*Mc* 2, 17), confermano in modo paradigmatico questa rivelazione di un Dio che non si stanca di perdonare. Usando tutte le risorse dell'amore, fino a dare la propria vita, per riportare al Padre la pecora smarrita, Gesù, il Buon Pastore, ci rivela l'inesauribile profondità della misericordia di un Dio che « vuole che tutti gli uomini siano salvati » (*I Tm* 2, 3). Difatti, quando Gesù chiede ai suoi discepoli di perdonare « non fino a sette volte ma fino a settanta volte sette » (*Mt* 18, 22), quando egli perdona a suoi carnefici (*Lc* 23, 34), egli non fa altro che invitare gli uomini ad imitare il Padre celeste, il Dio di ogni compassione (*Lc* 6, 36).

Che cos'è la compassione ossia misericordia ? Nell'esperienza umana, la misericordia è prima di tutto una passione sensibile, vicina alla pietà. Il beato Giordano di Sassonia, primo successore di san Domenico, scriveva a proposito del fondatore dei Predicatori : « Egli aveva una volontà ferma e sempre lineare, eccetto quando si lasciava turbare dalla compassione e dalla misericordia » (*Libellus*). La misericordia è quindi un « turbamento ». Essa è « compassione », « sim-patia » : ci fa provare come se fossero nostri il male e la miseria altrui. La sofferenza altrui ci raggiunge e ci tocca. Ciò suppone qualche legame tra noi e la persona che prova sofferenza. Occorre che ci riconosciamo di qualche modo in quelli che soffrono. Nella *Sum. theol., IIa-IIae*, q. 30, a. 2, san Tommaso individua due motivi per cui consideriamo la miseria altrui come se fosse nostra. Il primo è l'unione d'amore personale che ci lega a colui che soffre. Il secondo è l'affinità naturale, la condivisione della medesima natura, con chi soffre. Per quest'ultimo motivo, le persone vulnerabili (gli anziani, i temperamenti timorosi...) sono più spontaneamente compassionevoli che le forti personalità perché sono più consapevoli d'essere anche esse minacciate dalle stesse sofferenze che deplorano dagli altri. Importa osservare, con Alexis de Tocqueville, che la compassione ha una storia culturale a seconda dell'evoluzione del sentimento d'appartenere ad una medesima specie umana. Così, sotto il vecchio regime, i nobili spesso non erano in grado di provare pietà per i poveri contadini perché erano stati educati in tal modo che credessero appartenere a una altra categoria umana. La generalizzazione moderna della compassione è, per molti aspetti, legata al movimento verso l'uguaglianza delle condizioni che caratterizza la democrazia moderna. Però, la misericordia non si ferma al *sentimento* di « com-miserazione » provato di fronte alla miseria dei nostri simili. Essa sbocca sull'azione. Un'azione per alleviare quanto possibile questa miseria, materiale o morale.

La misericordia esiste anche sul piano dell'affettività spirituale. Lì, essa viene causata dalla tristezza, addirittura dal dolore, spirituale provocato dalla percezione del male che

distrugge altrui. Il male sensibile certo (una malattia), ma anche e soprattutto il male spirituale, cioè il peccato che getta la creatura spirituale nello sconforto più profondo che sia perché la priva della felicità in Dio alla quale è ordinata. « Quando Domenico era in preghiera, gridava così forte che si poteva sentirlo tutt'intorno e nel suo clamore diceva : 'Signore, abbi pietà del tuo popolo ! Che ne sarà dei peccatori' » (*Processo di canonizzazione di Tolosa*). Questa tristezza spirituale causata dalla miseria altrui è, anch'essa, inseparabile dalla volontà conseguente di rimediare attivamente a questa miseria, anche aldilà di ciò che esigerebbe la stretta giustizia. Quindi san Domenico chiedeva a Dio

« di accordargli una carità vera ed efficace per coltivare e procurare la salvezza degli uomini. Egli pensava che non sarebbe stato un vero membro del Cristo che il giorno in cui avrebbe potuto donarsi totalmente, con tutte le sue forze, a guadagnare delle anime, come il Signore Gesù, Salvatore di tutti gli uomini, che si è consacrato totalmente alla nostra salvezza » (*Libellus*).

Attribuire a Dio la misericordia va da sé per il teologo cristiano. Di più, come verrà precisato nel prossimo capitolo, a proposito dei rapporti tra giustizia e misericordia, la misericordia gode del primato tra tutte le perfezioni di Dio riguardanti la sua azione rispetto alle creature. Ma in che senso preciso la misericordia deve essere attribuita a Dio ?

Prima di tutto, è chiaro che la misericordia non si avvera in Dio quale emozione o passione sensibile. Ma, anche in quanto movimento dell'affetto spirituale, sembra che la misericordia implichi intrinsecamente nella propria nozione formale un'imperfezione che non può trovarsi in quanto tale in Dio, cioè la tristezza e la sofferenza. Dio, quale Atto puro e sommo Bene, non può essere toccato in sé stesso dalla privazione e quindi dal male (la conoscenza del male altrui non è un male in quanto tale). Dio non può dunque né patire né « com-patire ». Il Dottore angelico afferma dunque che « la misericordia va attribuita a Dio in modo principalissimo : non per quanto ha di sentimento o passione, ma per gli effetti [che produce] (*secundum effectum, non secundum affectum*) ». Questa interpretazione, che viene da sant'Agostino, è già sviluppata nel *Proslogion* di san Anselmo, di cui il capitolo 8 viene intitolato « Come Dio sia misericordioso e impassibile » :

« Ma come puoi essere insieme misericordioso e impassibile ? Se infatti sei impassibile, non compatisci ; e se non compatisci non hai il cuore misero per compassione verso l'infelice, nel che consiste la misericordia. Ma se non sei misericordioso, donde viene

agli infelici tanta consolazione ? Come dunque sei e non sei misericordioso, Signore, se non perché sei misericordioso secondo noi, e non sei misericordioso secondo te ? Sei misericordioso secondo il nostro modo di sentire e non sei misericordioso secondo il tuo. Quando infatti tu volgi lo sguardo a noi, miseri, *noi sentiamo l'effetto di un misericordioso, ma tu non sei affetto da un sentimento*. Sei dunque misericordioso, perché salvi i miseri e perdoni a chi pecca contro di te, e tuttavia non sei misericordioso perché non sei affetto da nessun patimento per la miseria. »

Dio non soffre (perché non può soffrire) con chi è infelice. Invece, Egli agisce efficacemente nel suo favore per alleviare la sua miseria. Di fronte al peccato, Dio ricrea la persona per mezzo del suo perdono. Questa ricreazione, questa maniera di cui Dio trae il bene anche dal male è un aspetto essenziale della misericordia, come sottolineato da san Giovanni Paolo II :

« Il significato vero e proprio della misericordia non consiste soltanto nello sguardo, fosse pure il più penetrante e compassionevole, rivolto verso il male morale, fisico o materiale : la misericordia si manifesta nel suo aspetto vero e proprio quando rivaluta, promuove e trae il bene da tutte le forme di male esistenti nel mondo e nell'uomo » (*Dives in misericordia*, n° 6) :

Possiamo dire con san Tommaso :

« Quando attribuiamo la misericordia a Dio, bisogna intenderlo secondo il modo di Dio, e quando l'attribuiamo all'uomo, bisogna intenderlo secondo il modo dell'uomo. Da l'uomo c'è misericordia quando egli compatisce alle miserie altrui [...]. Ora, ciò non può essere così in Dio perché Dio è impassibile ed egli non compatisce, perché la compassione è la passione che consiste nel prendere in sé la tribolazione altrui [...]. C'è dunque misericordia in Dio quando Egli allontana da ogni cosa la miseria, intendendo miseria nel senso lato di qualsiasi mancanza » (TOMMASO D'AQUINO, *In Ps. 24*, 8).

Per tanto, la misericordia, che sembra essere una perfezione mista (=intrinsecamente legata all'imperfezione), viene attribuita a Dio in virtù dell'analogia di proporzionalità metaforica : gli effetti dell'azione di Dio rispetto agli infelici sono paragonabili agli effetti prodotti dall'azione di un uomo commosso dalla misericordia, vale a dire Egli viene loro in

aiuto. In particolare, Dio persiste ad offrire loro la sua amicizia benché l'abbiano volontariamente respinta, in modo che, in stretta giustizia, non la meritano più.

Allora, tutto ciò ci porta a concludere che la misericordia, quando viene attribuita a Dio, non è, tutto sommato, niente di più che una pia metafora, una maniera di dire ? Certo no. Prima di tutto, perché, anche nell'ipotesi in cui la misericordia sarebbe soltanto una perfezione mista, non si dovrebbe dimenticare che, in Dio come in noi, la misericordia è l'espressione dell'amore antecedente e ne deriva. Ora, in Dio, l'amore non è affatto una metafora. L'amore viene attuato formalmente in Dio. Quando questo amore di Dio incontra la miseria, in particolare quella che deriva dal peccato, cioè dal rifiuto di rendere a Dio amore per amore, Dio non soffre ma Dio ama e, se posso dire, ama di più, un po' come quando il fuoco incontra il vento : il vento sembra essere ostile al fuoco, può spegnerlo ma può anche intensificarlo. Di fronte al peccato, l'amore di Dio produce nel peccatore degli effetti destinati ad allontanare il male, così che questo amore può e deve essere chiamato "amore misericordioso". Così, la misericordia è una modalità dell'amore. Anzi, è la forma più alta dell'amore, visto che è l'amore che vince l'opposizione a l'amore. Come scrive san Giovanni Paolo II : « La croce di Cristo, sulla quale il Figlio consostanziale al Padre rende piena giustizia a Dio, è anche una rivelazione radicale della misericordia, ossia dell'amore che va contro a ciò che costituisce la radice stessa del male nella storia dell'uomo: contro al peccato e alla morte » (*Dives in misericordia*, n° 8).

La misericordia è attribuita a Dio quale espressione o modalità del proprio amore. Ma, forse è possibile fare un passo avanti con l'aiuto del grande tomista portoghese del Seicento, Giovanni di San Tommaso († 1644). Secondo lui, la misericordia può essere ritenuta una vera perfezione pura attribuibile quindi a Dio in senso proprio. Difatti, nel commentare l'articolo 3 della q. 21, il nostro domenicano chiede se la misericordia venga attribuita a Dio in senso proprio oppure soltanto in senso metaforico. Per rispondere, occorre chiarire se la misericordia include o meno, in modo intrinseco, un'imperfezione nel suo concetto formale. Se la misericordia è una perfezione pura, possiamo attribuirle a Dio in senso proprio. Se, invece, è una perfezione mista, occorre attribuirle a Dio in senso metaforico. Ora, Giovanni di San-Tommaso stima che la misericordia non include in sé stessa nessuna imperfezione intrinseca. Essa è dunque un'autentica perfezione pura. In effetti, l'oggetto formale della misericordia è, secondo lui, « espellere la miseria o il male altrui e vi rimediare in quanto dispiace ». Come si vede, Giovanni di San Tommaso respinge la soluzione di comodo che consisterebbe, per potere attribuire a Dio la misericordia in senso proprio, a definire formalmente la misericordia per mezzo della sola volontà di provvedere alla miseria altrui,

senza tener conto (o considerando come se fosse accidentale) del motivo che sta all'origine di quest'azione. Ma, per Giovanni di San Tommaso, questo motivo, cioè il dispiacere di fronte al male subito da altrui, non è sempre e ovunque un'imperfezione. Certo, da noi, quel dispiacere prende la forma del dolore e della tristezza. Ma in Dio, esso corrisponde « soltanto » all'opposizione radicale della sua volontà ai mali che impediscono il bene delle creature amate da Lui. Il concetto formale di misericordia comporta dunque non soltanto la volontà efficace di alleviare chi è infelice ma anche l'opposizione del soggetto al male che distrugge altrui. Però, che questa opposizione comporti la sofferenza è accidentale. Ciò risulta dalla natura del soggetto (*ratione subjecti*). Quindi, niente impedisce d'attribuire formalmente a Dio la misericordia in quanto tale. La sofferenza di fronte al male altrui non fa parte del concetto stesso di misericordia. Ma perché tanti sforzi per pensare la misericordia in Dio escludendo ogni forma di sofferenza. Perché non ammettere che sia qualche sofferenza in Dio ?

### 1.3. La questione della « sofferenza di Dio »

Oggi, la dottrina tradizionale dell'impassibilità divina (=assenza di passione, specialmente di sofferenza in Dio) viene fortemente criticata. Non mancano teologi per affermare che in Dio esiste – anzi deve esistere –, una forma di sofferenza. Questa problematica è legata a monte a quella dell'immutabilità di Dio quale Atto puro, di cui si deduce direttamente l'impassibilità ossia l'impossibilità di soffrire o patire. La critica all'impassibilità viene solitamente legata alla critica dell'immutabilità e la concezione di Dio come Atto puro. Qui, tratterò quanto possibile la questione *specificata* dell'impassibilità benché sia difficile prescindere dalla critica generale della dottrina tradizionale di Dio.

Mi concentrerò su una delle critiche più radicali della dottrina tradizionale dell'impassibilità divina, quella del teologo luterano Jürgen Moltmann (\*1926). Basandosi su una forma radicale della *theologia crucis* – non si può conoscere niente su Dio fuori di ciò che ci insegna la Croce di Gesù Cristo – Moltmann ritiene che l'impassibilità, proprietà del divino così come lo concepisce il pensiero greco, sia in totale contraddizione con la rivelazione biblica di un Dio appassionatamente impegnato nella storia. Purtroppo, questa comprensione greca del divino ha contaminato e corrotto la teologia cristiana (=tesi dell'ellenizzazione del cristianesimo). Per pensare Dio in un modo più autenticamente cristiano, bisogna prendere sul serio il mistero della Croce : la Passione di Gesù non riguarda soltanto l'umanità del Figlio di Dio ma Dio stesso nella sua realtà divina e ci insegna chi è questo Dio. Nella Passione, il

Figlio in quanto Figlio viene davvero separato dal Padre. Il Figlio in Croce è stato abbandonato dal Padre alla dannazione. Il Padre stesso ha infinitamente sofferto a causa di questa separazione. La Croce ci rivela dunque una « kenosis intra-trinitaria », un dramma, anzi un conflitto dialettico, in Dio stesso.

Però la sofferenza di Dio non è una fatalità che avrebbe dovuto subire “passivamente”, come succede nel caso della sofferenza umana. Di fatti, gran parte de “passibilisti” (= sostenitori della sofferenza in Dio), per conciliare la sofferenza con la trascendenza di Dio, ricorrono alla distinzione tra ciò che Dio è per natura e ciò che Dio sceglie liberamente di essere, come se Dio fosse l’auto-creatore libero della propria natura. Per esempio, W. Kasper scrive :

« Siamo giunti al punto decisivo : L’autoalienazione di Dio, la sua impotenza e sofferenza non esprimono, come invece negli esseri finiti, una carenza, un destino ineluttabile. Se Dio soffre, egli soffre in modo divino, cioè la sua sofferenza è l’espressione della sua libertà. Dio non viene colpito dalla sofferenza, ma si lascia da essa colpire in libertà. Egli non soffre come le creature, per mancanza d’essere, bensì per amore e nel suo amore che è la sovrabbondanza del suo essere » (*Dio di Gesù Cristo*, p. 264-265).

Nello stesso modo, Moltmann ritiene la sofferenza di Dio « una sofferenza attiva, la libera apertura all’afflizione mediante l’altro, cioè mediante la sofferenza dell’amore appassionato » (*Trinità e regno di Dio*, p. 33). Difatti, sembra che, secondo lui, la sofferenza sia una proprietà essenziale, imprescindibile, dell’amore. « Il n’y a pas d’amour heureux (Non esistono amori felici) », dice il poeta (Aragon). L’amore comporta necessariamente la sofferenza perché l’amore consiste nel fare in sé stesso un posto all’altro, alla sua libertà, ciò che implica la limitazione di sé stesso donde scaturisce la sofferenza. Per Moltmann, il quale condivide una concezione del tutto concorrenziale dei rapporti tra Dio e le libertà umane, agli antipodi del tomismo, la sofferenza di Dio comincia con la creazione del mondo. In effetti, ispirandosi alla mitologia cabalistica del *tsimtsoum*, Moltmann concepisce la creazione come la libera autolimitazione di Dio da Dio. Se, quindi, Dio davvero ama, *ad intra* e *ad extra*, è necessario che Egli soffra. « Se Dio sotto ogni aspetto fosse impassibile, sarebbe anche incapace di amare » (*Trinità e regno di Dio*, p. 33)

L’intenzione di Moltmann, come solitamente di tutti i passibilisti, è di offrire una risposta allo scandalo della sofferenza e del male che sia più credibile della teodicea



tradizionale. Ora, essi sono convinti che introdurre la sofferenza in Dio stesso permetterebbe di disculpare Dio, di liberarlo da qualsiasi responsabilità nella sofferenza degli uomini. Se, come dice Whitehead, padre della *Process Theology*, « God is the great companion – the fellow sufferer who understands (Dio è il grande amico, il compagno di sofferenze che ci capisce) », allora Dio non è più responsabile del male, visto che, come noi, è anche Lui vittima del male.

La tesi passibilista, perché presenta un Dio più umano (proprio, troppo umano) e perché si appoggia a una filosofia della soggettività e della libertà, più in sintonia collo spirito della modernità che la metafisica dell'essere, ha destato l'interesse, addirittura l'adesione, di molti credenti e si è diffusa tramite la predicazione. Nondimeno, questa tesi sembra contraria all'insegnamento del Magistero della Chiesa e teologicamente poco soddisfacente.

L'impassibilità di Dio viene affermata da diversi documenti magisteriali, soprattutto in contesto cristologico. Per esempio, il *Tomus Damasi* (382) (Dz-H, n° 166) : « Chi avrà detto che nella passione della croce era Dio a soffrire, e non la carne e l'anima che il Figlio di Dio Cristo aveva rivestito – la forma del servo che aveva, come dice la Scrittura – non ha retta concezione. » Parimenti, Cirillo di Alessandria scrive nella seconda lettera a Nestorio (Dz-H, n° 251b) :

« Poiché [San Paolo in *Fil 2*] voleva far memoria della morte [di Cristo], ma non voleva che alcuno ritenesse il Verbo di Dio soggetto alla sofferenza, usò la parola Cristo, come denominazione che significa nella stessa persona la sostanza impassibile e quella soggetta a sofferenza perché si potesse, senza pericolo di confusione, dire che il Cristo è impassibile e passibile : impassibile nella sua divinità, passibile nella natura del suo corpo ».

Possiamo adesso individuare cinque punti che rendono la tesi passibilista teologicamente insostenibile.

*Primo*, in funzione di ciò che abbiamo appena detto, la tesi passibilista ignora o almeno sembra sottovalutare l'insegnamento dei Padri della Chiesa (e della teologia scolastica) sull'impassibilità (*apatheia*) divina, introducendo così una rottura nell'equilibrio dell'insegnamento tradizionale. Moltmann giustifica tale rottura invocando la teoria (il mito storiografico !) dell'ellenizzazione della fede cristiana, vale a dire della caduta della teologia cristiana nella filosofia ellenistica. Ma le cose sono ben più complesse. Risulta dagli studi patristici odierni che l'affermazione dell'impassibilità divina dai Padri non sia stata

dovuta a l'assorbimento massiccio ed ingenuo della filosofia greca ma sia derivata dalla Rivelazione stessa. Da una parte, l'impassibilità distingue il Dio cristiano dei dèi del paganesimo, segnati da ogni tipo di « passioni » del tutto indegne della divinità (gelosia, lussuria...). D'altra parte, l'impassibilità garantisce l'efficacia e la gratuità dell'amore divino. L'efficacia, perché Dio viene di tanto più efficacemente impegnato nella storia degli uomini quanto è più trascendente, libero rispetto alle condizioni e limitazioni degli esseri di questo mondo sottomessi alle passioni. La gratuità, perché Dio è di tanto più libero nel proprio amore per gli uomini che non ne riceve niente, non aspetta niente per sé stesso in ricambio della propria azione. Come scrive P. L. Gavrilyuk, « l'impassibilità divina è innanzitutto una nozione metafisica la quale significa che Dio non somiglia a niente che si trova nell'ordine creato. Non è una nozione psicologica che denoterebbe, come preteso dai passibilisti moderni, un'apatia emozionale di Dio. »

*Secundo*, la tesi dell'impassibilità di Dio è inseparabile dalla fede cristologica definita dal Concilio di Calcedonia. Da un lato, i Padri combattevano il docetismo, il quale intendeva escludere qualsiasi impegno diretto di Dio nell'universo della materia e quindi della sofferenza : i doceti ritenevano impossibile che il Figlio di Dio avesse realmente sofferto. Dall'altro lato, i Padri hanno respinto il modalismo « patripassianista » secondo cui il Padre stesso (ritenuto realmente identico al Figlio = modalismo : Padre e Figlio sono due modi o aspetti della medesima realtà) avrebbe sofferto sulla Croce. Contro questi due errori, i Padri hanno affermato contemporaneamente la trascendenza del Dio eterno, di cui la natura divina è impassibile, ed il suo impegno salvifico nella storia per mezzo dell'incarnazione del Figlio. Essi confessavano che « uno della Trinità », cioè il Figlio, avesse davvero sofferto, non nella propria natura divina ma nell'umanità che aveva liberamente assunto nell'unità della sua unica Persona divina. Così come il Verbo si è fatto carne senza mai smettere di essere Dio, nello stesso modo occorre confessare, in virtù della comunicazione degli idiomi (= proprietà) nell'unica Persona del Verbo incarnato, che l'Impassibile ha sofferto la Passione senza mai smettere di essere impassibile. Il Figlio, impassibile nella propria divinità, ha fatto sua nell'unità della propria persona un'umanità sottomessa alla sofferenza nello scopo di comunicarle la propria impassibilità, mediante la risurrezione. Si tratta dunque di un'unione senza confusione. Al contrario, le dottrine passibiliste oscurano gravemente il senso dell'Incarnazione. Come dice Padre J.-H. Nicolas, « distruggendo l'equilibrio che preserva la complessità del mistero, [si appoggiano] alla consostanzialità del Padre e del Figlio per attribuire al Padre ciò che il Figlio tiene dalla sua consostanzialità con noi ».

*Terzo*, non pochi autori passibilisti vedono nel Calvario di laggiù un'epifania del Calvario di lassù. Il mistero pasquale di Gesù sarebbe l'espressione nel tempo della storia della dialettica interna alla Trinità, la quale comporterebbe un momento di separazione e « sofferenza ». Ora, questo modo di vedere non ha nessuno fondamento nella sacra Scrittura ma proviene da una contaminazione della fede da una filosofia dialettica del divenire (hegeliana) che si oppone alla metafisica dell'essere come pienezza di atto. Inoltre, questa teoria comporta un effetto paradossale : essa relativizza il carattere unico dell'evento della Croce e interpreta il mistero pasquale come un tipo di « mito ». Di più, essa confonde la Trinità economica (la Trinità tale quale si manifesta nella storia) e la Trinità immanente. Certo, il mistero pasquale è il luogo in cui viene compiuta la suprema rivelazione di Dio e specialmente la rivelazione del suo amore misericordioso per tutti gli uomini, ma non è la messinscena della vita trinitaria. Come scrive B. Marshall, « l'economia della salvezza nel tempo, incluse la sofferenza e la morte del Figlio incarnato, è ciò che Dio Trinità fa ; non è ciò che Dio Trinità è ».

*Quarto*, attribuire a Dio la sofferenza porta a « divinizzare » la sofferenza, come se avesse un valore positivo, trascendente, come se fosse una proprietà intrinseca e imprescindibile dell'amore. Non c'è amore senza sofferenza. Jacques Maritain, pur non condividendo per niente i presupposti metafisici della maggior parte dei passibilisti, ha nondimeno contribuito a questo processo di divinizzazione della sofferenza. In un articolo dedicato alla questione (*Approches sans entraves* : « Riflessioni sul sapere teologico »), egli sostiene che la misericordia è una perfezione pura che, per tanto, si trova formalmente in Dio « secondo ciò che essa è, e non soltanto secondo ciò che essa fa » (p. 75). La pensava anche così, a buon diritto, Giovanni di San Tommaso : l'opposizione « interna » di Dio rispetto al male che distrugge l'uomo è una perfezione divina intrinseca e giustifica l'attribuzione a Dio della misericordia in senso proprio. Ma Maritain va più avanti. Egli pensa che, se vogliamo attribuire a Dio la misericordia in senso proprio, dobbiamo anche riconoscere l'esistenza in Dio, da sempre, di una perfezione misteriosa, innominata e innominabile, che corrisponde alla vulnerabilità. Essa consiste nell'accettare attivamente, da parte di Dio, la ferite che Gli vengono inflitte dal peccato dell'uomo, quale offesa recata al suo infinito amore. Questa accettazione attiva della ferita del peccato sarebbe un attributo divino, il quale si identificerebbe, in una maniera impossibile da capire, alla beatitudine divina. La posizione di Maritain, oltre che comporta la strana idea di una « passività attiva », sottintende una certa positività della sofferenza. Egli scrive, per esempio : « Il dolore è contemporaneamente un segno della nostra miseria (e dunque non attribuibile a Dio), ed una nobiltà in noi

incomparabilmente feconda e preziosa (di cui, in conseguenza sembra impossibile non cercare in Dio qualche misterioso esemplare) » (*ibid.*, p. 76). Temo che Maritain non sia dipendente da una mistica della sofferenza, « nobiltà unica » (Baudelaire), caratteristica della religiosità del suo tempo, specialmente tramite l'influenza di Léon Bloy e della sua devozione alla Vergine che piange, la Madonna della Salette. Comunque sia, non riesco a vedere come si potrebbe attribuire un valore positivo essenziale (per sé) al male della sofferenza. Che la sofferenza possa avere un valore è convinzione centrale della fede cristiana, la quale predica la salvezza per mezzo della Passione e della Croce. Ma questo valore è accidentale, non essenziale. La sofferenza non vale per sé stessa, ma può in alcuni casi aver un valore per quanto è occasione di un amore più grande. Né più, né meno.

*Quinto*, rispetto alla finalità del passibilismo, cioè alla soluzione del mistero del male, la teologia della sofferenza di Dio è deficiente. In effetti, se il male si imponesse a Dio stesso, vale a dire se Dio, sia per natura o in virtù di una libera scelta, fosse disarmato di fronte al male, allora non si potrebbe certo imputare a Dio il male, ma non si vedrebbe più neanche come questo « Dio vittima » potrebbe salvarci realmente dal male. Il fatto di sapere che Dio soffre con me non risponde per niente alla mia angoscia davanti alla sofferenza ed al mio desiderio di essere salvato ? Il mistero della nostra salvezza richiede un Dio che non abbia bisogno d'essere lui stesso salvato ! Soltanto chi poggia sulla terra ferma può strapparmi dalle sabbie mobili in cui affondo.

Dio non soffre. Questa dottrina dell'impassibilità non toglie niente alla profondità della misericordia divina, perché abbiamo visto che la misericordia in Dio, se comporta sempre la ripugnanza della volontà divina di fronte al peccato, non implica per tanto la sofferenza della compassione. La compassione è la forma specifica che prende *da noi* il motivo che si trova alla fonte dell'agire misericordioso. Del resto, appena il Figlio di Dio entra nel mondo, assumendo la nostra natura umana esposta alla sofferenza, la misericordia di Dio prende nel suo Cuore umano la forma della più sensibile compassione. Il teologo americano Paul Gondreau scrive : « Dio non poteva fare di più per provare che non fosse per niente freddo ed indifferente di fronte alla nostra sofferenza che assumere una natura capace di soffrire e conoscere in questa natura i peggiori sofferenze immaginabili, fisiche, affettive e spirituali ». Dio entra nel mistero della sofferenza nell'unico modo possibile per quello che, per natura, è impassibile, vale a dire « assumendo una natura umana passibile e facendola sussistere in una delle Persone, quella del Figlio ».

#### 1.4. La gioia di Dio

L'amore in Dio non è sofferenza. Anzi, è pura gioia. Di per sé, ogni amore è unione affettiva. Ma l'unione affettiva porta all'unione effettiva. Quando quest'ultima non è ancora attuata, l'amore prende la forma del desiderio. Quando viene attuata, l'amore prende la forma della gioia. In Dio, non c'è desiderio in senso proprio, bensì la gioia che nasce dalla consapevolezza di riposarsi nell'oggetto amato.

La gioia (*gaudium*) è una specie superiore di piacere (*delectatio*). Ogni dinamismo naturale raggiunge il proprio compimento e trova il proprio riposo nel fatto d'unirsi al bene che gli conviene. Quando questo compimento viene percepito dal soggetto, esso provoca il piacere, il quale è dunque intrinsecamente legato alla percezione ed alla conoscenza. Il piacere è il segno di un'attività vitale riuscita. Esso viene ad incoronarla per mezzo di una sorte di radiare istantaneo. Quando il dinamismo vitale in questione è quello della volontà, il piacere che accompagna l'unione effettiva al bene amato riceve il nome di "gioia". La gioia è dunque lo stato affettivo che deriva dalla consapevolezza d'essere unito al bene spirituale amato.

La gioia si realizza al sommo grado nella felicità (*beatitudo*) quando la persona viene unita al Bene divino che colma tutti i suoi desideri più profondi. Questa felicità consiste essenzialmente nell'operazione intellettuale per mezzo di cui la persona conosce le più alte realtà intelligibili e, specialmente, per un dono della grazia, la stessa essenza divina. Nella q. 26 della *Ia pars*, san Tommaso attribuisce dunque a Dio la somma felicità che consiste nell'atto di contemplare la propria essenza. Questa contemplazione viene accompagnata da una gioia perfetta. La gioia, come sbocciare perfetto dell'affettività spirituale, si avvera in Dio in senso proprio. Lo aveva sentito Aristotele, talvolta mistico :

« L'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole e di più eccellente. Se dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso ; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancora più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova » (*Metafisica XII, c. 7*).

Non solo la gioia di Dio è eterna, ma, dato che Dio è Intellezione sussistente, Egli non possiede la gioia : Egli è pura Gioia, Gioia sussistente.

Come l'amore, la gioia ha un duplice oggetto in Dio. L'oggetto primo è Dio stesso quale Beatitudine. Questa gioia è infinita. Ma, la gioia di Dio ha anche come oggetto secondo tutti i beni creati, oggetti (e effetti) dell'amore divino. Dio si compiace e si rallegra nelle sue

opere, specialmente le più perfette : l'umanità di Gesù, i suoi santi (e in modo del tutto speciale la beatissima Vergine Maria). Tuttavia, così come non c'è più bontà quando si addiziona la Bontà divina e tutte le bontà create che nella sola Bontà divina (le bontà create sono delle partecipazioni alla Bontà divina : non c'è più luce nella stanza illuminata che nella lampadina che l'illumina, dato che la luce diffusa nella stanza è una partecipazione all'energia della lampadina), così, non c'è più gioia in Dio quando si mettono insieme la gioia che Gli dà la bontà delle creature e quella che Gli viene dalla propria Bontà.

La gioia cristiana è una partecipazione eminente alla gioia di Dio. Difatti, essa è il frutto della carità (cf. *Sum. theol., IIa-IIae*, q. 28). Ora, la carità ci fa amare Dio come Dio si ama e ci fa amare le creature spirituali per mezzo dell'amore di Dio partecipato in noi. Di conseguenza, chi possiede la carità si rallegra prima di tutto della bontà e della gioia di Dio e poi si rallegra di fronte a tutti i beni creati, naturali e soprannaturali, quali partecipazioni a questa bontà. Questa gioia culmina nella vita eterna, partecipazione della beatitudine di Dio stesso :

« Con questa visione [=la visione beatifica] otteniamo la massima somiglianza con Dio, e partecipiamo della sua beatitudine : poiché Dio stesso vede la propria sostanza mediante la propria essenza e ciò costituisce la sua beatitudine. Di qui le parole de s. Giovanni : 'Quando egli apparirà saremo simili a lui, e lo vedremo com'egli è (*I Gv* 3, 2). E il Signore afferma : 'Io vi preparo un regno, come il Padre mio ha preparato per me una mensa, affinché mangiate e beviate alla mia mensa, nel mio regno' (*Lc* 22, 29). Tali espressioni non possono intendersi di un cibo o di una bevanda corporale, ma di quello che si prende sulla mensa della Sapienza secondi l'invito di essa : 'Mangiate il mio pane et bevete il vino che ho mesciuto per voi' (*Pr* 9, 5). Perciò mangiano e bevono alla mensa di Dio coloro che godono la stessa felicità per cui Dio stesso è felice, vedendolo nel modo in cui Egli vede sé stesso » (*CG*, III, c. 51).

## Capitolo 2 : La giustizia di Dio

Nello *Scriptum*, la sua prima sintesi teologica, san Tommaso d'Aquino seguiva Pietro Lombardo e trattava la questione della giustizia di Dio, così come quella delle relazioni tra giustizia e misericordia divine, nella cornice classica della riflessione sul Giudizio universale ed il castigo dei malvagi. Ma, fin dalla *Summa contra gentiles*, il tema della giustizia di Dio viene integrato nello studio del mistero di Dio in sé stesso. Difatti, nel libro I della *Summa contra gentiles*, dopo avere considerato ciò che riguarda l'intelligenza e la volontà in Dio, l'Aquinate esamina in che senso le passioni (c. 89-91) poi le virtù (c. 92-95) possono essere attribuite a Dio. In quel contesto, la giustizia viene (in modo molto discreto) evocata tra le virtù che regolano l'agire di Dio *ad extra*, vale a dire rispetto alle creature. È vero però che, un po' più avanti, cioè nel libro II, a proposito della creazione, il Dottore comune dedica uno sviluppo importante alla giustizia divina. Per difendere la libertà di Dio rispetto alla creazione (contro il necessitarismo) senza per questo negare la consistenza della natura (= l'esistenza di leggi naturali), san Tommaso esamina in che senso Dio è (anzi non è) sottomesso alle norme della giustizia nell'atto creatore.

Nella *Summa theologiae*, il tema della giustizia di Dio viene trattato, conformemente alla logica interna della scienza teologica, nella cornice della riflessione sistematica sull'essenza divina comune alle tre persone della Trinità. Come nella *Summa contra gentiles*, il contesto immediato è quello della riflessione sull'attribuzione a Dio delle passioni e delle virtù. Però, nella q. 21 dedicata al tema della giustizia, esso è, come spesso nel pensiero biblico, associato a quello della misericordia. Questa connessione ricorda la prospettiva dello *Scriptum* e ci ammonisce che le riflessioni di san Tommaso sulle « costumi divine », benché sembrino talvolta astratte, si ispirano alla contemplazione credente dell'economia della salvezza, presentata nella Parola di Dio, e mirano ad illuminarne il senso profondo. Così la q. 21 contiene alcuni principi teologici fondamentali di cui san Tommaso usa, tanto nelle opere esegetiche quanto nella riflessione teologica sull'economia della salvezza, per rendere conto “scientificamente” dell'azione di Dio rispetto alle creature.

In questo capitolo, cominceremo dalla questione generale dell'attribuzione a Dio delle virtù (2.1), poi ci fermeremo all'attribuzione della giustizia in particolare (2.2). Concluderemo con una riflessione sui rapporti tra giustizia e misericordia nelle opere di Dio (2.3).

## 2.1. Le « virtù » divine

Un melo produce delle mele. L'attività delle piante e degli animali inferiori viene programmata *ad unum* (cioè alla produzione di uno unico tipo d'effetto). Essa è totalmente determinata dalla loro natura. Da noi, invece, le potenze d'azione, soprattutto nell'ordine spirituale, sono più « plastiche », « elastiche », perché sono aperte all'universale. Certo, le potenze spirituali hanno per natura un orientamento generale (l'intelligenza è fatta per il vero e la volontà per il bene) ma, dentro a questa inclinazione costitutiva, la persona può attualizzarle e svilupparle in diverse direzioni, secondo diversi assi. Per esempio, un po' come lo sportivo, grazie a degli esercizi ripetuti, sviluppa un'attitudine fisica del proprio corpo anziché un'altra (chi lancia il giavellotto sviluppa di più i muscoli del braccio, mentre il ciclista sviluppa quelli delle gambe), posso anch'io « specializzare » la mia intelligenza in metafisica oppure (purtroppo) in matematica. Posso anche inclinare la mia volontà verso un comportamento abitualmente giusto rispetto altrui oppure, contrastando la mia natura profonda, abituarmi ad agire in modo egoista ed ingiusto. Questo sviluppo progressivo della mia personalità si attua mediante la « produzione » nelle mie potenze d'azione di alcuni principi accidentali, chiamati "habitus". Questi habitus orientano e stabilizzano la mia attività in una certa direzione, costituendo come una seconda natura. Quando questa stabilizzazione va nel senso delle esigenze della mia natura, si parla di virtù, mentre si parla di vizio quando contrasta queste esigenze. Le virtù rendono le nostre operazioni rette, conformi alla norma della natura e della diritta ragione.

Ora, essere il principio regolatore abituale di un'attività buona è di per sé una perfezione, la quale deve trovarsi anche in Dio perché in Lui preesistono tutte le perfezioni. « È necessario che in Dio preesista l'esemplare [=modello] delle umane virtù, come preesistono in lui le ragioni di tutte le cose. Perciò le virtù si possono considerare in quanto sono 'esemplarmente' in Dio : e allora si dicono esemplari » (*Sum. theol., Ia-IIae*, q. 61, a. 5 ; Il tema delle virtù esemplari è molto interessante in morale : significa che la vita morale è un percorso d'assimilazione a Dio stesso). Ovviamente, i modelli delle virtù sono in Dio in un modo diverso di quello in cui la virtù stessa si attua in noi. Difatti, da noi, la virtù prende la forma di un abito (= *habitus*), cioè di un accidente realmente distinto tanto dalla facoltà da lui determinata quanto dall'atto che l'abito ci inclina a porre. In Dio, c'è identità reale tra essenza, facoltà operativa, virtù e atto : quindi, la virtù non si attua in Dio sotto la forma di un abito.

Nella *Summa contra gentiles*, san Tommaso distingue due tipi di virtù : ci sono le virtù che dirigono e rettificano le operazioni della vita attiva e quelle che dirigono la vita



contemplativa. Egli attribuisce al sommo grado a Dio le virtù contemplative (sapienza, scienza, intelligenza). In quanto alle virtù ordinate alla vita attiva, bisogna distinguere ancora due tipi. Alcune virtù mirano a regolare i movimenti passionali (temperanza, forza, mitezza...), mentre altre, come la giustizia, regolano le « operazioni », vale a dire le azioni che riguardano le nostre relazioni obiettive con il prossimo. È impossibile che le virtù regolatrici delle passioni si trovino formalmente (=in quanto tali) in Dio, in cui non c'è nessuna passione. Tuttavia, nella *Summa contra gentiles* I, c. 92, san Tommaso distingue ancora di più. Alcune passioni riguardano un bene puramente sensibile (i piaceri del cibo o quelli del sesso). Le virtù che regolano queste passioni (tutto ciò che si riallaccia alla virtù cardinale di temperanza) non hanno nessuno corrispondente in Dio. Del resto, la Bibbia non attribuisce mai a Dio queste virtù, neanche in senso metaforico (non si dice che Dio è casto oppure sobrio). Invece, sono altre passioni che portano su qualche bene spirituale, come l'onore, il potere, la vittoria... Le virtù regolatrici di queste passioni (tutto ciò che si riallaccia alla virtù cardinale di forza) possono essere attribuite a Dio in senso metaforico (la Bibbia lo fa), secondo una somiglianza degli effetti.

Invece, niente si oppone al fatto che certe virtù regolatrici delle « operazioni », che hanno la loro sede nella parte spirituale dell'anima, siano attribuite analogicamente a Dio a causa della sua azione rispetto alle creature. San Tommaso menziona in questa categoria così la prudenza, la liberalità (cioè l'arte di come dare gratuitamente), la veracità, la giustizia,

## 2.2. Quale giustizia in Dio ?

### 2.2.1. La giustizia di Dio secondo le sacre Scritture

« Giusto [*çaddîq*] è il Signore, ama le cose giuste [*çedâqâh*] » (*Sal* 11, 7). « Il Signore regna, [...] giustizia [*çèdèq*] e diritto [*mishepât*] sono la base del suo trono » (*Sal* 97 [96], 2). La Bibbia ci presenta la giustizia come una delle principali « qualità » di Dio. Tuttavia, nella sacra Scrittura, la “giustizia” è una nozione originale e complessa che non coincide esattamente con il concetto filosofico comune di giustizia, cioè la virtù che consiste nel « rendere a ciascuno il suo ». Quando viene attribuita all'uomo, la giustizia biblica significa certo la qualità di chi osserva il diritto nelle relazioni sociali ma, più profondamente, la qualità di chi adotta l'atteggiamento spirituale fondamentale che conviene nelle relazioni con gli altri. Il giusto è prima di tutto colui che si tiene nella fede davanti a Dio (la fede ci mette nell'atteggiamento giusto davanti a Dio, essa ci giustifica) e, di conseguenza, ha un

comportamento dritto rispetto agli altri uomini. Quando viene attribuita a Dio, la giustizia biblica significa che Dio agisce conformemente proprie sue promesse, alla propria alleanza. In questo senso, la giustizia di Dio significa la fedeltà di Dio rispetto al proprio disegno di salvezza e, tutto sommato, la giustizia equivale all'amore misericordioso. Non senza paradosso per chi sarebbe tentato di opporre giustizia e misericordia, Dio, secondo la Bibbia manifesta al sommo grado la propria giustizia quando, nella sua misericordia, instaura il suo Regno, vale a dire quando interviene a favore del suo popolo in situazione di sconforto, compiendo così le proprie promesse. In quel caso, fare giustizia significa "fare grazia" : "Il Signore aspetta con fiducia per farvi grazia, per questo sorge per avere pietà di voi, perché un Dio giusto è il Signore" (*Is* 30, 18). Così, le azioni vittoriose per mezzo di cui Dio manifesta nella storia d'Israele la fedeltà alle sue promesse, vengono chiamate « giustizie [*çedâqâh*] del Signore » (cf. *Giud.* 5, 11 ; *Mi* 6, 5).

Il tema della giustizia di Dio è vicino al tema della pazienza e al tema della verità. Possiamo prima avvicinare al tema della giustizia di Dio, il tema biblico della pazienza ossia dell'indulgenza di Dio, un Dio « lento all'ira ». Oggi c'è la tendenza ad interpretare la pazienza di Dio a secondo della teologia del ritirarsi di Dio : Dio, nella propria misericordia, sceglie di « aspettare » con grande pazienza che gli uomini decidano di convertirsi e, perciò, non punisce subito i peccatori, lasciandoli tempo per riprendersi. Bisogna piuttosto comprendere la pazienza di Dio nella cornice di una teologia « alta » della Provvidenza. Dio non è impotente ne vuol essere impotente di fronte alla libertà umana. La pazienza di Dio significa che Dio agisce nei confronti degli uomini conformandosi alle modalità naturali della condizione umana, specialmente alla storicità della condizione umana. Dio non si ritira, non sospende la propria azione, ma Egli fa che gli effetti voluti oppure permessi da Lui si producano secondo le modalità storiche contingenti che caratterizzano l'azione libera dagli uomini. Per esempio, Dio vuol la conversione d'Agostino. Però, non la produce subito ma progressivamente, cominciando da grazie attuali che coesistono collo stato di peccato (tollerato con "pazienza") e a poco a poco lo portano alla conversione.

Il tema della giustizia è anche vicino a quello della verità. Nell'articolo 2 della q. 21 della *Ia pars* san Tommaso si chiede se « la giustizia di Dio sia verità ? ». Questa domanda sembra strana se prendiamo "verità" nel solito senso noetico. Ma la parola *veritas* nel latino della Vulgata (cf. *Sal* 117 [116], 2: « *Veritas Domini manet in aeternum* »), rinvia alla parola ebraica *ēmet* la quale significa ciò a cui possiamo fidarci, ciò che è saldo, in breve alla fedeltà di Dio, dimensione fondamentali della sua giustizia. Dio è giusto perché è fedele alle proprie promesse. San Tommaso è poco consapevole della dimensione storica della "verità" di Dio

quale fedeltà alle promesse. Pertanto, egli intende la parola “verità” in un senso più filosofico, nella cornice della teoria aristotelica della conoscenza, in cui la verità è conformità, adeguamento tra l’intelletto e la realtà. In questa prospettiva, san Tommaso cerca a mostrare in che senso la giustizia di Dio può interpretarsi quale forma di verità. Per ciò, egli osserva che tutte le opere di Dio sono conformi alla sapienza di Dio, vale a dire alla Legge eterna che è la regola dell’agire divino. In questa prospettiva, fa senso dire che le opere di Dio sono vere. Difatti, nella nostra conoscenza speculativa, la realtà costituisce la misura e la regola della nostra conoscenza e la verità consiste nella conformità della mente alla realtà, ma è tutto l’inverso nella conoscenza pratica : la conoscenza è causa dell’oggetto e la verità consiste nella conformità dell’oggetto prodotto rispetto all’idea che presiede alla propria produzione. Si dice che l’oggetto prodotto dall’artigiano è “vero” quando corrisponde bene all’idea ossia al modello che ha presieduto alla sua concezione. Nello stesso modo, le azioni dell’uomo sono dette giuste quando sono conformi alle leggi che dirigono l’azione. Ora Dio, nella sua azione rispetto alle creature, agisce sempre in una maniera conforme alla propria sapienza, cioè alla Legge eterna. La giustizia che si manifesta in questa azione è quindi verità.

La nozione della giustizia salvifica di Dio è senz’altro centrale nel Nuovo Testamento, specialmente da san Paolo. Per l’Apostolo, la manifestazione per eccellenza della « giustizia di Dio » è la nostra riconciliazione gratuita col Padre, operata per mezzo della Croce di Gesù Cristo e mediante la fede. Mentre si aspettava un Dio che manifestasse la propria giustizia nel ricompensare quelli che erano rimasti fedeli all’osservanza della Torah e nel punire gli empi, la giustizia di Dio si è rivelata nel perdonare e nel giustificare gratuitamente gli empi mediante la fede in Gesù Cristo.

« Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti ; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c’è distinzione : tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, ma sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia, dopo la tolleranza usata verso i peccati passati, nel tempo della divina pazienza. Egli manifesta la sua giustizia nel tempo presente, per essere giusto e giustificare chi ha fede in Gesù » (*Rm 3, 21-26*).

Tuttavia, l'approccio della giustizia di Dio come giustizia salvifica non cancella nella Bibbia l'idea, forse più comune e diffusa, della giustizia di Dio quale giustizia retributiva. Dio è il « giusto Giudice che prova il cuore e la mente » (*Ger* 11, 20), che non fa distinzione fra le persone, ma rende a ciascuno a seconda delle sue opere. San Paolo, pure insistendo sulla gratuità della salvezza, scrive nondimeno : « Ho combattuto la buona battaglia [...]. Ora mi resta soltanto la corona di giustizia che il Signore, il giudice giusto, mi consegnerà in quel giorno » (*2 Tm* 4, 7-8). La giustizia che salva supera la giustizia retributiva senza invalidarla. Anzi, la presuppone.

## 2.2. La virtù di giustizia in Dio

Per rendere ragione della giustizia di Dio, san Tommaso si riferisce al modello filosofico della giustizia distributiva, elaborato pure da Aristotele in un tutt'altro contesto. Però, egli riesce con questo modello – mediante importanti modificazioni e adeguamenti – a pensare contemporaneamente la dimensione retributiva e la dimensione salvifica della giustizia divina secondo la Bibbia.

La giustizia è la virtù che ci porta a rendere a ciascuno il suo ossia ciò che gli è dovuto, conformemente al suo diritto obiettivo. Essa porta il commerciante (quello virtuoso) a dare esattamente il resto o porta il ragazzo a dire ai suoi genitori la vera verità sullo stato reale della sua pagella, perché, avendo loro il dovere d'educarlo, hanno perciò il diritto correlativo, per poter prendere le buone decisioni, di sapere quali sono le sue capacità scolastiche reali. Aristotele distingue due forme principali di giustizia : la giustizia commutativa e la giustizia distributiva. L'oggetto della giustizia commutativa è di regolare le transazioni private – gli acquisti e le vendite per esempio – secondo il principio dell'uguaglianza aritmetica. Tu hai pagato per due gelati, devo in giustizia darti due gelati, non importa che tu sia il mio amico o il mio nemico. Quel tipo di giustizia non ha niente a che fare con Dio, dato che le relazioni tra Dio e le creature sono asimmetriche e non appartengono alla categoria dello scambio : Dio dà tutto alle creature e non riceve niente da esse. Come scrive il tomista Giovanni di San Tommaso :

« San Tommaso usa sempre il medesimo argomento : non possiamo dare niente a Dio che non venga per primo di lui e che non gli appartenga totalmente, e così nessuno può dare per primo a Dio e poi venire retribuito a causa di ciò. È l'argomento usato

dall'Apostolo : 'Chi gli ha dato qualcosa per primo tanto da riceverne il contraccambio ?' (*Rm* 11, 35). »

La giustizia distributiva è la virtù che conviene alla persona incaricata del bene comune della comunità – dal decano della Facoltà al presidente della Repubblica. Questa virtù lo porta a ripartire ossia a distribuire tra i membri della comunità ciò che spetta loro a seconda del loro posto nella comunità, vale a dire a seconda della loro dignità, e dei loro meriti, in altre parole del loro contributo al bene comune.

Il bel ordinamento che regna nella comunità è il segno della giustizia di colui che presiede. Parimenti, il bel ordinamento che regna nell'universo metafisico e morale indica l'esistenza in Dio della perfezione della giustizia distributiva. Dio, Bene comune sussistente dell'universo, si comunica e diffonde il bene nelle creature in un modo armonioso. Secondo Dionigi :

« Dio è celebrato come Giustizia in quanto distribuisce a tutti ciò che meritano e definisce per ciascuno la misura, la bellezza, l'ordinamento, l'assetto e tutto le regole e gli ordini in base alla delimitazione che è veramente giustissima, e in quanto è origine per tutti dell'agire stesso di ciascuno. Infatti, la Giustizia divina dispone e delimita tutte le cose e, mantenendole tutte non mescolate e non confuse fra loro, dona a tutti gli esseri ciò che si addice a ciascuno in base a quanto doverosamente spetta a ciascuno degli esseri » (*I nomi divini*, c. 8, § 7).

Questo significa che la creatura ha dei diritti da far valere dinanzi a Dio ? Dio è giusto perché rispetta i diritti delle creature ? Il diritto (*debitum*) è un certo rapporto di necessità ossia di esigenza tra A e B, il quale deriva dal fatto che A è ordinato a B, finalizzato da B, e dunque dovuto a B. Per esempio, il cibo o l'istruzione sono dovuti ad ogni persona umana perché ambedue sono necessari alla sua esistenza come persona umana. Occorre qui distinguere accuratamente l'atto fondamentale della creazione da tutti gli atti successivi. Nell'atto in cui Dio crea e sistema l'ordine dell'universo, Egli non è sottomesso a nessuna esigenza di giustizia da parte delle creature. Nella sua sovrana libertà, Dio definisce le nature di ciascuno degli esseri che intende chiamare all'esistenza, così come i rapporti di queste nature tra di esse (il lombrico è ordinato alla gallina e la gallina alla volpe). A questo livello fondamentale, le creature non hanno nessuno diritto da far valere, nessuno "merito"

antecedente, semplicemente perché non esistevano prima della creazione. Quindi, le ostriche non devono lamentarsi di essere ontologicamente inferiori ai cavalli.

Nella *Sum. theol.*, Ia, q. 47, a. 2, san Tommaso critica la teoria di Origene secondo cui la disuguaglianza tra le creature risulterebbe da una libera scelta della creatura anteriore alla disuguaglianza. La giustizia consiste nel dare ugualmente agli uguali e disugualmente ai disuguali. Pertanto, Origene rifiuta di attribuire a Dio stesso, il quale è giustissimo, la diversità e l'ineguaglianza riscontrate nelle creature. Secondo lui, all'inizio Dio creò soltanto delle creature spirituali e le fece tutte uguali. La disuguaglianza risulta dalla sola libera scelta delle creature spirituali – cioè dal loro merito o demerito. Esse si sono fatte da sole angeli, uomini oppure demoni a seconda della qualità della loro scelta. Pertanto, il mondo materiale non entrava nel progetto divino della “prima creazione”. San Tommaso si oppone a questa teoria. Prima di tutto perché giustizia e ingiustizia suppongono l'esistenza di qualche diritto. Ora, prima di essere creata, prima di esistere, la creatura non ha nessun diritto da far valere. L'ostrica non può fare causa a Dio per motivo di discriminazione perché l'ha creata meno perfetta del leone ! Poi, e soprattutto, perché la disuguaglianza nelle creature, che è intrinsecamente legata alla loro diversità, è di per sé un bene direttamente voluto da Dio per manifestare la sua gloria. La disuguaglianza tra le creature non è né un castigo né una ricompensa, ma viene voluta da Dio per la perfezione del tutto. [NB. San Tommaso usa gli stessi argomenti contro i pelagiani : la prima origine della disuguaglianza nell'ordine della grazia non risulta dal libero arbitrio ma dalla sola volontà di Dio]

Ciò detto, si può parlare di qualche giustizia nell'atto creatore, ma si tratta della giustizia di Dio rispetto a Dio stesso : Dio deve a stesso (non in ragione di qualche stretta necessità ma di una convenienza (*condecencia*)), prima, di manifestare la propria bontà nel creare e, poi, di creare a seconda di ciò che Egli stesso ha determinato nella propria saggezza e volontà :

« A Dio è dovuto che nel creato si attui quello che la sua sapienza e la sua volontà hanno determinato, e ciò che manifesta la sua bontà. E, sotto questo aspetto, la giustizia di Dio riguarda il proprio decoro (*decentia*) per cui egli rende a sé stesso quello che a lui si deve » (*Sum. theol.*, Ia, q. 21, a. 1, ad 3).

Però, “dopo” che Dio abbia liberamente deciso di chiamare le creature all'esistenza, ciascuna con la propria natura e con la rete complessa di relazioni con le altre creature e con Dio stesso che questa natura comporta, Dio ha il dovere, in giustizia, in virtù di una necessità

*condizionale*, di essere coerente, vale a dire di rispettare l'ordine che Lui stesso ha pensato, voluto e diffuso nelle cose. Per esempio, Dio deve in giustizia dare alle creature i mezzi per raggiungere i fini prestabiliti da lui per queste creature. Se i genitori, dopo aver regalato gratuitamente al loro bambino un meraviglioso DVD di Walt Disney – Biancaneve e i sette nani –, gli vieterebbero usare il lettore DVD, questo sarebbe un comportamento incoerente, anzi crudele e perverso. Tuttavia, l'« obbligo » di Dio rispetto alle creature è sempre secondo e derivato, ossia condizionale (nel senso che deriva da una condizione) : esso riposa su un fondo di assoluta gratuità, vale a dire su ciò che Dio deve a stesso, ossia manifestare la propria bontà e compiere la sua volontà. La giustizia di Dio è la conseguenza logica della sua generosità.

I medesimi principi valgono analogicamente nell'ordine della vita soprannaturale. La giustificazione dell'empio corrisponde analogicamente alla creazione nell'ordine naturale. Essa è senz'altro gratuita, perché, dopo il peccato originale, nessuno figlio d'Adamo è in grado di meritare la grazia del perdono né può rivendicare in giustizia un qualsiasi diritto ad essere salvato. La grazia della giustificazione, che è una forma di ricreazione, dipende dunque dalla sola misericordia di Dio, il quale deve soltanto a sé stesso d'essere fedele al proprio disegno di amore, nonostante il peccato degli uomini. Però, una volta che l'uomo è stabilito nella grazia, vale a dire una volta che, grazie a un effetto della misericordia divina, è stato reso capace di agire da figlio di Dio, Dio ha il dovere di ricompensare colla vita eterna le azioni meritorie compiute dal giusto sotto l'influsso della grazia.

« All'argilla non è dovuto che da essa vengano formati vasi nobili più che ignobili, ma quando dall'argilla è stato formato un vaso nobile, alla nobiltà di quel vaso è dovuto che sia deputato ad un uso conveniente.

[ordine della creazione] Similmente che Dio produca una creatura tale quale l'ha voluta, è indifferente alla nozione di giustizia ; ma che, una volta prodotta una certa natura, venga ad essa attribuito ciò che compete a quella natura, appartiene alla sua giustizia ; e il contrario ripugnerebbe alla sua giustizia ;

[ordine della grazia] Similmente è indifferente quanto alla sua giustizia che dia la grazia o non la dia, non essendo il dono della grazia dovuto alla natura ; ma dopo che ha conferito la grazia, che è il principio del merito, appartiene alla sua giustizia dare il premio ai meriti : e così la giustizia è causata in base alla supposizione della volontà »  
(*In IV Sent.*, d. 46, q. 1, a. 2, q1a 1, ad 2)

Ma ciò facendo, Dio non fa, secondo la sentenza famosa di sant'Agostino, che incoronare i propri doni ed essere fedele alle proprie promesse. "Ed è fedele Dio, il quale si è fatto nostro debitore, non perché ha ricevuto qualcosa da noi, ma perché a noi ha promesso cose tanto grandi" (AGOSTINO, *Ennarationes in Ps.* 109, 1). Un testo del Commento di Tommaso sui Salmi (*Sal* 24, 10) riassume questa dottrina, che fonda il primato della misericordia sulla giustizia :

« Nella creazione, non si avvera la nozione di giustizia ma quella di misericordia, perché al nulla nulla è dovuto (*nihilo nihil debetur*), ma, una volta le cose create, Dio ha dato a tutte ciò che conviene loro secondo una giusta misura e in ciò viene manifestata la giustizia divina.

Lo stesso negli effetti della grazia : la giustificazione dell'empio appartiene alla pura misericordia. Soltanto poi, quando l'uomo è già costituito in grazia, Dio dà al giustificato il premio della giustizia, perché gli dà secondo una giusta misura. Quindi, prima viene la misericordia poi segue la giustizia. »

Nella *Summa contra Gentiles* (II, c. 29), san Tommaso ci spiega che, a proposito della giustizia di Dio, occorre evitare due errori opposti. Il primo è « quello di coloro che, limitando la potenza divina, affermavano che Dio non può fare se non ciò che fa, perché deve farlo ». Chi sottomette Dio a delle norme (di giustizia) che lo precedono e sembrano più fondamentali della sua libertà, limita la libertà di Dio. Se posso fare soltanto ciò che di fatto faccio, la mia azione non è più libera. Questo è stato l'errore di Pietro Abelardo e questo era, all'epoca di san Tommaso, l'errore del naturalismo che impregnava l'aristotelismo radicale e contro il quale ha voluto reagire (a buon diritto, però in una maniera maldestra), la famosa condanna parigina di 1277, a rischio di cadere nel secondo errore, cioè il volontarismo. Difatti, alcuni « affermano che tutto dipende dalla sola volontà, senza che si possa ricercare e determinare nelle cose nessuna ragione ». Il volontarismo distrugge l'idea di natura come manifestazione coerente ed intelligibile della saggia e giusta volontà di Dio.

In una questione dello *Scriptum*, san Tommaso si chiede se sia legittimo dire che un'azione di Dio è giusta solamente perché Dio la vuole, cioè in virtù del proprio beneplacito. La risposta è sfumata. Certo, la saggia volontà di Dio è senz'altro la causa prima delle cose al di là di cui non c'è da chiedere una altra ragione. Ciò significa che l'atto iniziale di Dio (creare Pietro oppure giustificare Paolo) è del tutto "arbitrario" ? Chiamiamo "arbitraria" una scelta della volontà non motivata (da un bene obiettivo) ed ingiusta. Ora, la scelta iniziale di Dio,



sebbene sovranamente libera, non è né immotivata, né ingiusta. Però, in questo caso, la motivazione e la « giustizia » di questa scelta non dipendono da un diritto, allora inesistente, della creatura, ma soltanto da ciò che Dio deve a sé stesso. Comunque sia, la saggia volontà di Dio instaura tra le creature un ordine coerente, che Dio rispetta in seguito. È in questo senso che l'azione di Dio viene detta giusta.

Certo, dal momento in cui una cosa è voluta (o perlomeno permessa) da Dio, possiamo essere sicuri che questa cosa è giusta. Nondimeno siamo invitati ad indagare le ragioni di questa giustizia studiando e scrutando l'ordine delle relazioni tra le creature. Questa dottrina è decisiva. Essa taglia corto alla visione volontarista – arbitraria e positivista – della morale. La bontà morale dell'uomo non consiste nel solo ubbidire ai comandi divini che sarebbero giusti dal semplice fatto di essere comandati. Per san Tommaso, la persona è capace di raggiungere una certa intelligenza dell'ordine delle cose (attraverso la legge naturale), così come della logica dei disegni di Dio (attraverso la Rivelazione). Così, essa può consentire a quel ordine e cooperare alla sua attuazione. Questa dottrina suppone anche che la volontà divina abbia delle ragioni intelligibili (anche se non siamo in grado di percepirle immediatamente). Come scrive P. Joseph de Finance :

« Non basta dire che tutto ciò che Dio vuole, anche se sembra mostruoso alla morale umana, è buono e santo per definizione. La coscienza non ammette la sospensione dell'etica : la santità che si trova in Dio è una santità trascendente certo, ma non straniera all'ordine morale » (J. DE FINANCE, *Existence et liberté...*, p. 120).

Qui si fa un'applicazione della legge dell'analogia. Occorre che sia un legame tra i comportamenti etici dell'uomo giusto ed il comportamento di Dio. Per tanto, crediamo che le vie di Dio, benché non siano immediatamente e perfettamente comprensibili da noi, sono in sé stesse intelligibili. « Alleluia ! Salvezza, gloria e potenza sono del nostro Dio, *perché veri e giusti sono i suoi giudizi*” (Ap 19, 1)

### 2.3. La collera di Dio

Benché non sia la dimensione più significativa della giustizia di Dio, questa si manifesta anche nella giusta retribuzione ossia punizione dei peccatori. Questa dimensione della giustizia retributiva di Dio corrisponde al tema biblico dell'ira di Dio. Nelle sacre Scritture, la collera di Dio significa la reazione del Dio tre volte santo dinanzi alla rottura

dell'alleanza da parte del popolo eletto o, più largamente, dinanzi a qualsiasi empietà o peccato. L'ira di Dio è il rovescio del diritto assoluto di Dio ad essere amato sopra tutte le cose. Come scrive un esegeta (S. Légasse) : « La 'collera' di Dio è un antropomorfismo che [...] esprime, anziché un sentimento d'irritazione, il castigo dovuto alla giustizia vendicativa di Dio, il quale rientra nei suoi diritti lesi dall'uomo ».

L'ira di Dio non è “uno stato emotivo né un sentimento né una passione, ma una manifestazione dell'autorità e della regalità di Dio che si concretizza in sanzioni oggettive che si attuano nella storia e che toccano il male, in risposta alla peccaminosità peccato umana” (F. De Feo, *Verbum divinum...*, p. 196)

La dialettica dell'ira di Dio e del suo pentimento, frequente nella Bibbia, segnala che l'ira non è « un attributo primario del Dio biblico» (E. Durand, *Les émotions...*, p. 198). È subordinata al perseverante disegno d'amore di Dio. Perciò è contenuta da un Dio che si definisce «lento all'ira», anzi un Dio che si pente del castigo di cui aveva minacciato i peccatori. Tuttavia, la punizione della giustizia divina non è sempre una semplice minaccia a finalità pedagogica. Capita che la minaccia si attui (a fini pedagogici certo, ma anche remunerativi) e che la collera si infiammi senza avvisare, soprattutto nei confronti di coloro che abusano della pazienza divina.

« Non dire: 'Ho peccato, e che cosa mi è successo?', perché il Signore è paziente. Non esser troppo sicuro del perdono tanto da aggiungere peccato a peccato. Non dire : 'La sua misericordia è grande ; mi perdonerà i molti peccati', perché presso di lui ci sono misericordia e ira, il suo sdegno si riverserà sui peccatori. Non aspettare a convertirti al Signore e non rimandare di giorno in giorno, poiché improvvisa scoppierà l'ira del Signore » (*Si* 5, 4-7).

La collera di Dio viene specialmente associata al giorno del Giudizio universale. *Dies irae, dies illa*. Per tanto, il tema della collera di Dio e dell'Agnello (*Ap* 6, 16) costituisce un tema centrale nell'*Apocalisse* di san Giovanni. Ma, come si sa, nel Nuovo Testamento, soprattutto nel vangelo di san Giovanni, il Giudizio universale viene anticipato nella scelta di ciascuno di fronte a Cristo. Ogni uomo, perché è peccatore, è “per natura meritevole d'ira” (*Ef* 2, 3), ma l'adesione a Cristo per mezzo della fede, nella misura in cui lo riconcilia con Dio, contemporaneamente lo sottrae alla collera di Dio. Quindi, ogni uomo deve scegliere tra rimanere sotto l'ira di Dio oppure passare sotto la grazia di Cristo : « Chi crede nel Figlio ha la vita eterna ; chi non obbedisce al Figlio non vedrà la vita, ma l'ira di Dio rimane su di lui »

(Gv 3, 36). *Tertium non datur* : « O una cosa o l'altra, diceva san Ignazio d'Antiochia, o temiamo l'ira da venire, o amiamo la grazia presente. »

I Padri della Chiesa hanno fatto fatica a conciliare l'*apatheia* divina e la necessità morale di predicare l'ira di Dio al fine di provocare la conversione. Per esempio, Lattanzio (circa 260-325), il quale ha dedicato un trattato intero alla questione (*De ira Dei*), temeva che l'insistere filosofico su un Dio senza collera portasse all'idea di un Dio indifferente. Al contrario, per Lattanzio, la collera di Dio è proporzionale al suo amore. San Agostino raggiunge un certo equilibrio distinguendo l'affetto della collera e l'effetto della collera. « L'ira di Dio, egli scrive nella *Città di Dio* (XV, xxv), non è un turbamento del suo spirito ma un giudizio con cui s'infligge la pena al peccato ». Egli oppone la collera serena di un Dio impassibile all'irrazionalità troppo abituale della collera umana.

Per santo Tommaso, la collera non può essere attribuita a Dio in senso proprio. Non soltanto l'ira è una passione corporale, ma, anche come movimento formale dell'anima, essa implica un'imperfezione. Difatti, la collera è una reazione di aggressività provocata da un male subito ed essa si presenta spesso come un « sfogarsi » : chi è adirato vuole trasferire in qualche modo il male che subisce su chi ne è la causa al fine di esserne alleviato. Dio non patisce dolore né tristezza, perché il male non può modificarlo intrinsecamente. La punizione che egli infligge non è mai una “vendetta” di quel tipo. È dunque soltanto in un senso metaforico che si parla di collera in Dio. Secondo un'interpretazione che Tommaso trova già da Maimonide, gli effetti dell'azione di Dio rispetto ai peccatori sono paragonabili agli effetti dell'azione punitiva di un uomo irato di fronte a chi l'ha ferito.

### 2.3. Giustizia e misericordia

Nella Bibbia, la giustizia di Dio viene solitamente legata alla misericordia. In effetti, la giustizia di Dio, in quanto significa innanzitutto la fedeltà di Dio all'alleanza, è legata alla misericordia tanto a monte (il dono dell'alleanza per cui Dio si collega all'uomo è un atto di misericordia gratuita) quanto a valle (il perdono dei peccati per cui l'uomo trasgredisce l'alleanza è opera della misericordia). Per tanto, è perché Dio è fedele e giusto che Egli fa misericordia. Perciò il salmista può affermare che « tutti i sentieri del Signore sono misericordia e fedeltà [=giustizia] » (*Sal* 25 [24],10) o ancora : « Pietoso e giusto è il Signore, il nostro Dio è misericordioso » (*Sal* 116 [114-115], 5). In modo simile, il Siracide (con un accento sulla giustizia retributiva) : « Poiché misericordia e ira sono in Dio, potente quando perdona e quando riversa l'ira. Tanto grande la sua misericordia, quanto grande la sua severità

; egli giudicherà l'uomo secondo le sue opere. Non sfuggirà il peccatore con la sua rapina, ma neppure la pazienza del pio sarà delusa » (*Si* 11).

Però, dato che la giustizia consiste nel rendere a ciascuno secondo le proprie opere e la misericordia nel dare a chi è infelice indipendentemente dei propri meriti, sembra che giustizia e misericordia si oppongano. Dobbiamo quindi rispondere a due domande : come conciliare giustizia e misericordia in Dio – tema classico del conflitto tra le « figlie di Dio » – e come giustificare la sentenza biblica secondo cui tutti i sentieri del Signore sono contemporaneamente misericordia e giustizia. Questo è l'oggetto dell'articolo 4 della q. 21.

### 2.3.1. Il conciliarsi della giustizia e della misericordia

La soluzione di comodo per conciliare giustizia e misericordia sarebbe d'invocare la dottrina tommasiana dell'unificazione nell'eminenza della Deità delle perfezioni che, sul piano delle creature, sono formalmente distinte. Visto che Dio è assolutamente semplice, se esistono in Lui giustizia ed amore misericordioso, queste due perfezioni necessariamente si identificano realmente in Lui, essendo chiaro che il modo di questa unione ci sfugge poiché è il modo divino di essere (in Dio la giustizia si attua divinamente, lo stesso per la misericordia). Un'altra via è di cercare come, già sul piano creato, giustizia e misericordia non si escludono in modo assoluto. La loro identità in Dio non è una eccezione del tutto incomprensibile.

Non è facile conciliare giustizia e misericordia nelle cose umane. La seconda obiezione dell'a. 3 della q. 21 osserva che la misericordia è un rilassamento (*relaxatio*) della giustizia : essa consiste nel cancellare i debiti. Ora, è impossibile che Dio trasgredisca la propria giustizia (si identifica con Lui stesso). Sarebbe come rinnegarsi. Di fronte al peccato che distrugge il bene comune dell'universo, di cui Dio è il Garante, sembra che la giustizia esiga la punizione del peccatore. Il perdono, se dispensasse il peccatore di subire la pena destinata a ristabilire l'ordine morale leso dal peccato, sarebbe ingiusto. San Tommaso risponde che la misericordia di Dio non va mai contro (*contra*) la sua giustizia ma oltre (*supra*) la giustizia.

Cerchiamo di capire : perdonare le offese è prerogativa esclusiva della persona offesa. Nessuno può perdonare a posto mio colui che mi ha offeso. Ciò sarebbe ledere il mio diritto. Inoltre, il peccato non soltanto ferisce il diritto della persona offesa ma danneggia anche il bene comune della comunità morale (insieme delle relazioni tra le persone) a cui appartengono tanto l'offensore quanto l'offeso. Per tanto, la comunità come tale ha il diritto,

anzi il dovere, di ristabilire la giustizia punendo il colpevole, anche se la persona offesa perdona per conto suo.

« Un giudice è impedito dal condonare la pena al reo per due motivi. Primo, per parte dell'accusatore, il quale può esigere che il reo sia punito dell'ingiuria commessa ai suoi danni : e il condono non è lasciato all'arbitrio di un giudice, poiché il giudice è tenuto a rendere a ciascuno il proprio diritto. Secondo, è impedito per parte della società, del cui potere è investito, e il cui bene esige la punizione dei malfattori » (*Sum. theol., IIa-IIae, q. 67, a. 4*).

Ali Agça, l'autore dell'attentato contro Giovanni Paolo II, non ha lasciato la prigione il giorno in cui san Giovanni Paolo II lo ha assicurato del suo perdono. A buon diritto.

Ma Dio non è un giudice come gli altri. Egli non è un elemento tra altri nell'universo morale. Egli è la fonte e il primo principio dell'ordine morale. Per tanto, ogni trasgressione dell'ordine morale è, in ultima analisi, un'offesa fatta a Dio, cioè un peccato. Chi ruba il prossimo offende Dio e non soltanto il prossimo ! Ma questo significa anche che Dio, e Dio solo, può perdonare i peccati senza esigere nessuno risarcimento, come san Tommaso lo spiega a proposito del mistero della Redenzione.

« Se Dio avesse disposto di liberare l'uomo dal peccato senza alcuna soddisfazione, non avrebbe agito contro la giustizia. Infatti, solo il giudice che è tenuto a punire le colpe commesse contro gli altri, ossia contro un altro uomo, o contro lo Stato, oppure contro un magistrato superiore, non può, salva la giustizia, condonare la pena o la colpa. Ma Dio non ha superiori, essendo Egli il bene supremo e universale di tutto l'universo. Se quindi Egli perdona il peccato, che è una colpa proprio in quanto viene commesso contro di lui, non fa torto a nessuno : come chiunque perdona un'offesa personale senza alcuna riparazione non agisce contro la giustizia, ma fa un atto di misericordia. Per questo Davide [*Sal 50, 6*] nel chiedere misericordia diceva : 'Contro te solo ho peccato', come per dire : 'Tu puoi perdonarmi senza ingiustizia' » (*Sum. theol., IIIa, q. 46, a. 2, ad 3*)

Quindi la misericordia di Dio non danneggia affatto la giustizia. « La misericordia non toglie via la giustizia ; ma è in qualche modo pienezza (*plenitudo*) di giustizia. Per questo dice S. Giacomo che 'la misericordia ha la meglio sul giudizio' » (*Ia, q. 21, a. 3, ad 2*).

### 2.3.2. « Tutti i sentieri del Signore sono misericordia e giustizia ».

In Dio giustizia e misericordia non si sviluppano secondo due linee parallele che mai si congiungerebbero. Al contrario, la misericordia in qualche modo compie la giustizia, perché essa si rivela più fondamentale della giustizia. Questa è la grande lezione dell'a. 4 della nostra q. 21 in cui san Tommaso rende conto della dottrina tradizionale secondo cui « tutti i sentieri del Signore sono misericordia e verità (giustizia) » (*Sal* 25 [24], 10). Nella determinazione, san Tommaso procede in quattro tappe.

*Primo*, egli comincia col dare alla misericordia un significato “metafisico” assai ampio : un'azione di Dio viene procede dalla misericordia quando Dio, in virtù del suo amore, allontana dal paziente qualsiasi mancanza. In quel senso, san Tommaso non esita a sostenere che lo stesso atto creatore è un atto di misericordia “fondamentale”.

« Bisogna considerare che comunicare le perfezioni alle cose appartiene e alla bontà, e alla giustizia, e alla liberalità, e alla misericordia di Dio ; ma per ragioni diverse. Il fatto di comunicare le perfezioni, considerato in modo assoluto, appartiene infatti alla *bontà*, come sopra si è dimostrato [q. 6]. Se però si vuole sottolineare che Dio comunica alle cose delle perfezioni ad esse proporzionate, allora appartiene alla *giustizia*, come si è detto [a. 1]. E se si vuole mettere in evidenza che egli concede delle perfezioni alle cose non per proprio vantaggio, ma unicamente perché spinto dalla sua bontà, allora abbiamo la *liberalità*. Se infine consideriamo che le perfezioni concesse da Dio eliminano delle deficienze, abbiamo la *misericordia* » (*Sum theol.*, *Ia*, q. 21, a. 3).

*Secundo*, il Dottore comune ricorda che tutte le azioni di Dio sono giuste : sia perché sono conformi a ciò che Dio deve alla propria saggezza ed alla propria bontà, sia perché sono conformi a ciò che viene dovuto, condizionalmente, alle creature.

*Tertio*, – ed ecco il nodo dell'articolo – Tommaso afferma che, se le azioni di Dio sono giuste, allora necessariamente sono anche misericordiose perché la giustizia presuppone sempre la misericordia e si basa su di essa. Difatti, come l'abbiamo già segnalato, i diritti delle creature derivano dall'amore gratuito di Dio. Per Dio, essere giusto significa essere coerente con la logica dell'amore misericordioso. La bontà graziosa di Dio è dunque la radice prima (*prima radix*) di tutte le azioni di Dio rispetto alle creature. Ora, secondo la metafisica,

la causa prima è presente ed agisce nell'azione stessa della causa seconda. Se l'acqua calda riscalda gli spaghetti, ciò viene in ultima analisi dall'azione del fuoco che riscalda la pentola.

Inoltre, *quarto*, secondo la famosa prima proposizione del *Liber de causis*, l'azione della causa prima è più potente di quella della causa seconda, cosicché Dio, nella sua generosità fontale, dà sempre più di ciò che esigerebbe la stretta giustizia. La giustizia viene così « traboccata » dalla misericordia. Aggiungiamo che se la giustizia di Dio è sempre seconda rispetto all'amore misericordioso, ciò è ancora più vero della giustizia punitiva, la quale suppone qualcosa che Dio non vuole affatto : il peccato.

Alla luce di questa dottrina della subordinazione della giustizia rispetto alla misericordia, san Tommaso, nel ad 1 e nel ad 2 del a. 4, cerca a rendere ragione di alcuni modi di esprimersi che potrebbero far pensare che le opere di Dio si diviserebbero in modo adeguato in opere di giustizia da un lato e opere di misericordia dall'altro lato. Per esempio, nella lettera ai Romani (15, 8-9), san Paolo attribuisce alla giustizia la conversione degli ebrei alla fede cristiana (Dio è giusto perché è fedele alle promesse fatte ai Padri) mentre attribuisce alla pura misericordia la conversione dei pagani : « Cristo è diventato servitore dei circoncisi per mostrare la fedeltà di Dio nel compiere le promesse dei Padri ; le genti invece glorificano Dio per la sua misericordia ». Secondo san Tommaso, san Paolo intende che la misericordia si manifesta in modo più evidente nella conversione dei pagani e la giustizia nella conversione degli israeliti. Nello stesso modo, la giustificazione dell'empio sembra essere l'effetto della sola misericordia, mentre la condanna del peccatore sembra essere l'effetto della sola giustizia, perché « il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà avuto misericordia » (*Gc* 2, 13). Ma, secondo san Tommaso, questa ripartizione comporta solamente una differenza di accento dentro delle azioni che sono inseparabilmente misericordiose e giuste. Certo, la misericordia di Dio si manifesta in maniera più evidente in certe azioni divine, quale la giustificazione del peccatore, ma ciò non esclude la presenza di una forma di giustizia :

« Nella giustificazione del peccatore si manifesta la giustizia, perché Dio perdona le colpe in vista dell'amore [di cui il peccatore è il soggetto], che pure egli stesso infonde misericordiosamente, come si legge della Maddalena : 'Le sono rimessi i suoi molti peccati, perché molto ha amato' [*Lc* 7, 47] » (*Sum. theol.*, *Ia*, q. 21, a. 4, ad 1).

Volendo per pura misericordia giustificare la Maddalena, Dio infonde nel suo cuore l'amore che Egli stesso premia in giustizia, cancellando i peccati. Parimenti, la misericordia è presente nelle azioni in cui si manifesta in modo più evidente la perfezione della giustizia. Per

esempio, san Tommaso stima che Dio non punisce mai i peccatori tanto quanto dovrebbero essere puniti.

In conseguenza, la misericordia, intesa in senso largo, appare come la perfezione o l'attributo fondamentale di Dio considerato nei suoi rapporti con le creature :

« Se alcuni teologi affermano che la misericordia è il più grande fra gli attributi e le perfezioni di Dio, la Bibbia, la tradizione e tutta la vita di fede del Popolo di Dio ne forniscono peculiari testimonianze. Non si tratta qui della perfezione dell'inscrutabile essenza di Dio nel mistero della divinità stessa, ma della perfezione e dell'attributo per cui l'uomo, nell'intima verità della sua esistenza, s'incontra particolarmente da vicino e particolarmente spesso con il Dio vivo » (GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n° 13)

« Avere pietà, scrive l'Aquinate è il proprio di Dio » (*Sum. theol., IIa-IIae*, q. 30, a. 4), come l'insegna la venerabile colletta liturgica : « O Dio, che riveli la tua onnipotenza soprattutto con la misericordia e il perdono (*Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas...*)... ». Nella prospettiva di *Sap* 11, 23 : « Hai compassione di tutti, perché tutto puoi », san Tommaso sostiene che la misericordia è la manifestazione più alta dell'onnipotenza di Dio. Bisognerà ricordarsene quando tratteremo la questione dell'onnipotenza di Dio. San Tommaso stabilisce tre legami tra misericordia e onnipotenza :

« L'onnipotenza divina si manifesta al sommo nel perdonare e nell'usare misericordia perché in tal maniera, col rimettere liberamente i peccati, Dio mostra di avere la suprema potestà : infatti

[a. *possibilità*] chi è sottoposto alla legge di un superiore non può condonare i peccati a suo piacimento.

[b. *finalità*] O si può anche dire che perdonando agli uomini e avendone pietà li conduce alla partecipazione del bene infinito, che è l'ultimo effetto della potenza divina.

[c. *fondazione*] Oppure perché, come sopra [q. 21, a. 4] si è detto, l'effetto della divina misericordia è il fondamento di tutte le opere divine : poiché nulla è dovuto a chicchessia se non in base a ciò che gli è stato dato da Dio [gratuitamente]. E la divina onnipotenza si manifesta al sommo appunto nel fatto che ad essa risale la prima costituzione di tutti i beni » (*Ia*, q. 25, a. 3, ad 3).



### 2.3.3. Misericordia e giustizia nell'Incarnazione Redentrice

Questo modo di concepire i rapporti tra misericordia e giustizia si trova al centro della teologia tommasiana della Redenzione, della sua comprensione del mistero pasquale della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Anzi, la meditazione del mistero pasquale ha contribuito alla comprensione tomista della relazione giustizia-misericordia. Secondo san Tommaso, la passione di Cristo non era la condizione *sine qua non* perché Dio perdonasse i nostri peccati. Nella sua misericordia, Dio poteva, senza commettere nessuna ingiustizia, perdonare senz'altro il peccato, perché il peccato come tale offende Dio solo. Su quel punto, san Tommaso si allontana dal famoso *Cur Deus homo* in cui sant'Anselmo intendeva mostrare per mezzo di « ragioni necessarie » che la passione dell'Uomo-Dio fosse l'unico modo per salvare l'umanità. Secondo Tommaso, invece, Dio non era costretto di scegliere la passione di Cristo come mezzo della nostra salvezza. La scelta è stata libera. Però, libertà non significa arbitrario. La libera scelta di Dio è stata motivata da diverse ragioni. Tra queste ragioni, c'è il fatto che questo modo di redimerci mette in rilievo la dignità dell'uomo. L'uomo non è soltanto il beneficiario passivo della salvezza ma, per mezzo di Cristo e in Cristo, Capo dell'umanità, egli è ammesso a riparare il male del peccato e quindi a cooperare in giustizia alla propria salvezza. Giustizia e misericordia si abbracciano :

« La redenzione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia che alla giustizia di Dio.

[*Giustizia*] Alla giustizia, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano : e così l'uomo fu liberato dalla giustizia di Cristo.

[*Misericordia*] Alla misericordia, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana, Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio, secondo l'insegnamento dell'Apostolo: 'Tutti sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù, che Dio ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue' [Rom 3, 24 s.]. *E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione.* Da cui le parole : 'Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo' [Ef 2, 4 s.] » (*Sum. theol., IIIa, q. 46, a. 1, ad 3*).

### Capitolo 3 : L'Onnipotente

« Hai compassione di tutti, perché tutto puoi » (*Sap* 11, 23). La compassione ossia misericordia, attributo fondamentale di Dio considerato nella sua relazione alle creature, sembra intrinsecamente legata alla propria trascendenza e, in modo più particolare alla propria onnipotenza. E proprio perché Dio è onnipotente che Egli è misericordioso e la sua onnipotenza si manifesta al sommo grado nel perdonare. Di fatto, la potenza, intesa quale capacità attiva a fare essere, è alla radice di ogni azione di Dio nei confronti al mondo, dalla creazione fino all'istaurazione definitiva del Regno escatologico, tramite la « re-creazione », cioè la giustificazione dei peccatori mediante il perdono dei peccati. La struttura stessa della *Summa theologiae* suggerisce che il tema dell'onnipotenza divina (q. 25) occupi un posto chiave nell'intersezione della teologia e dell'economia, vale a dire dello studio del mistero di Dio considerato in sé stesso e dello studio di Dio considerato quale principio e fine delle creature. In effetti, nel prologo della q. 14, che fa da apertura alla parte del *De Deo* che tratta dell'operazione divina, san Tommaso distingue, da una parte, la scienza e la volontà che costituiscono l'agire immanente di Dio, e, d'altra parte, la potenza che corrisponde in Dio all'agire transitivo. La potenza viene definita, in linea aristotelica, come « il principio dell'operazione di Dio che procede verso un effetto esterno ».

Quale principio dell'azione divina *ad extra* (cioè dell'azione di cui l'effetto è esteriore a Dio), la potenza presuppone le operazioni immanenti della scienza e della volontà (cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 25, a. 1, ad 4). Sembra quindi logico che la potenza venga studiata dopo la scienza e la volontà. Come lo studio dell'agire immanente in Dio (scienza e volontà) prepara le questioni sulla Trinità (poiché le processioni intra-divine in funzione dalle quali si distinguono le persone si prendono dell'attività immanente di Dio : conoscenza e amore), così lo studio della potenza, fonte immediata dell'attività divina *ad extra*, prepara le questioni sulla creazione e l'economia della salvezza.

Tuttavia, la nozione di potenza non riguarda soltanto l'operazione di Dio *ad extra*. Essa gioca anche un ruolo importante nella comprensione teologica della Trinità immanente. In effetti, la definizione aristotelica della potenza attiva (=capacità di fare qualcosa) comporta due elementi : a/ la potenza è principio dell'azione e b/ l'azione di questo principio porta su una realtà esterna all'agente. Se si mette l'accento sul secondo elemento, allora la potenza riguarda essenzialmente l'operazione *ad extra* :

« La potenza è il principio dell'azione che si esercita su di un altro soggetto : quindi da essa proviene l'azione transeunte. Per questo dall'attributo della potenza non si ha una processione di persona divina, ma soltanto la derivazione delle creature » (*Sum. theol., Ia, q. 27, a. 5, ad 1*).

Se invece si ritiene soltanto il primo elemento (essere principio dell'azione), allora è possibile parlare di una potenza relativa agli atti nozionali intra-trinitari (generazione, spirazione, cf. *Sum. theol., Ia, q. 41, a. 4-5*). A causa di questo duplice uso della nozione, tanto *ad intra* quanto *ad extra*, la potenza, in quanto attitudine della natura divina a comunicarsi, appare, specialmente nelle *Quaestiones disputatae de potentia*, come « la chiave interpretativa sia del dinamismo intra-trinitario, sia dell'opera creatrice di Dio » e « come strumento per indagare il rapporto tra due piani, *ad intra* e *ad extra* » (R. Ferri).

Nella q. 25, dedicata alla potenza di Dio, san Tommaso non si accontenta di affermare che Dio è potente (articolo 1) ma sostiene anche che la sua potenza è infinita (articolo 2), in tal modo che occorre celebrare Dio come l'Onnipotente (articolo 3). Ciò facendo, l'Aquinate rende teologicamente ragione del primo articolo del Simbolo degli Apostoli : « Credo in Dio Padre onnipotente (*omnipotens*) ». Nella prima parte di questo capitolo, metteremo in rilievo il posto centrale del tema della potenza nella concezione biblica di Dio (3.1). Però, subito dopo, in contrasto, nella seconda parte del capitolo, rievocheremo il fenomeno contemporaneo dell'esilio della potenza nella teologia contemporanea. Rifletteremo sulle manifestazioni e motivazioni della critica contemporanea della teologia classica della potenza di Dio (3.2). La presentazione della comprensione tomista della potenza (3.3) e dell'onnipotenza divina (3.4) sarà un modo di rispondere a questa critica.

### 3.1. Il Potente

#### 3.1.1. La potenza di Dio nelle sacre Scritture

Nella maggior parte delle saggezze religiose, potenza e forza sono delle proprietà inerenti al divino. In effetti, l'ampiezza della capacità d'agire per trasformare la realtà di un soggetto è proporzionata alla perfezione dell'essere di codesto soggetto e ne costituisce un segno privilegiato. Quindi, nell'Antico Testamento, il popolo di Dio non manca di esaltare la potenza del suo Dio, tanto più che il Dio che si rivela ad Israele è un Dio salvatore, vale a dire un Dio che, a causa del proprio amore e della propria fedeltà, agisce ed interviene

efficacemente a vantaggio dei suoi fedeli per liberarli dal male sotto tutte le sue forme. La potenza di Dio si è prima manifestata mediante delle metafore guerriere :

« Il Signore è prode in guerra, si chiama Signore. [...] La tua destra, Signore, terribile per la potenza [*kōah*], la tua destra, Signore, annienta il nemico [...]. Guidasti con il tuo favore questo popolo che hai riscattato, lo conducesti con forza alla tua santa dimora. [...] Piombano sopra di loro [=i capi dei popoli nemici] la paura e il terrore ; per la potenza del tuo braccio restano immobili come pietra » (*Es 15*).

Dio dispiega la forza del proprio braccio a vantaggio dei suoi. Nessuno può ostacolare i suoi disegni salvifici. Perciò Egli viene chiamato « il Potente [*’âvîr*] di Giacobbe » (*Gen 49, 24*) o ancora « El-Shaddaï » (soprattutto nel libro di Giobbe). Questa espressione, di cui si discute il senso originario, è stata tradotta nelle LXX con la parola « *Pantocratôr* ». Egli viene anche invocato come il Signore Sabaot, cioè « il Dio delle potenze o degli eserciti », tanto degli eserciti terrestri d’Israele quanto degli eserciti celesti (astrali e/o angelici). Dio manifesta la sua grande potenza in modo per così dire diretto quando prende parte alla battaglia per mezzo di fenomeni come il temporale, la tempesta o la grandine. Ma lo fa anche, in modo indiretto, conferendo al suo popolo o ad alcuni personaggi una forza straordinaria per portare a compimento il suo disegno di salvezza. Tuttavia, per far capire che questa forza viene da Dio, questi personaggi – per esempio Sansone in *Gdc 13-16* – sono contemporaneamente potenti, quando rimangono sotto la dipendenza di Dio, e debolissimi quando vengono abbandonati a sé stessi.

Il Dio che si rivela nell’Antico Testamento è dunque, per certi aspetti, un Dio « violento », un Dio che si impone per forza – ciò che oggi non smette di turbare molti credenti. In realtà, nella loro cornice mentale, i credenti della Bibbia non avevano altro mezzo per pensare la potenza sovrana di Dio che rappresentarsela sul modello delle forze intramondane, pure attribuendole un’intensità ben superiore. Tuttavia, coll’approfondire progressivo del senso della trascendenza di Dio – Dio non è un fattore intra-mondano come gli altri –, questo « schema concorrenziale », con gli antropomorfismi che comporta, è stato superato. A poco a poco, sotto l’azione dello Spirito, Israele ha capito che la potenza di Dio era non soltanto superiore a quella di qualsiasi altra potenza ma anche assolutamente universale e, per tanto, di una natura diversissima di quella delle potenze di questo mondo. Si tratta, difatti, della potenza del Creatore, che ha fatto passare tutto dal caos al cosmo (ordine), anzi dal nulla all’essere. Questa potenza si esercita sulla totalità del cosmo, tanto nelle opere

della natura quanto nel corso della storia. Senza escludere degli interventi più diretti nella trama della storia, la potenza divina si manifesta piuttosto nel modo in cui Dio sostiene continuamente l'Universo e dirige, da l'interno, la storia degli uomini secondo la sua volontà. Proprio perché la sua forza è universale e trascendente, Dio può agire con pazienza e « moderazione » (cf. *Sap* 11-12).

« Abba, Padre, *tutto è possibile a Te* : allontana da me questo calice » (*Mc* 14, 36). A Getsemani, quando egli invoca l'onnipotenza del Padre, Gesù Cristo prende posto nella grande tradizione della preghiera ebraica. Tale preghiera comincia sempre riferendosi alle gesta di Dio nel passato. In effetti, ciò che Dio ha già fatto testimonia la sua immensa potenza, cominciando dall'atto creatore, fondamento e prototipo di ogni atto di potenza. Quindi, chi prega si riferisce a questa potenza per ottenere che Dio applichi la medesima potenza nella situazione presente. Ecco, per esempio, come Mardocheo comincia la preghiera per la salvezza d'Israele minacciato dall'odio di Aman :

« Signore, Signore re, sovrano dell'universo, tutte le cose sono sottoposte alla tua potenza e nessuno può opporsi a te nella tua volontà di salvare Israele. Tu hai fatto il cielo e la terra e tutte le meraviglie che si trovano sotto il firmamento. Tu sei il Signore di tutte le cose e nessuno può resistere a te, Signore » (*Est* 4, 17).

In breve : non è quel mascalzone di Aman che sta per metterti i bastoni fra le ruote : allora, Signore, agisci ! La certezza espressa da Gesù Cristo a Getsemani – « Padre, tutto è possibile a Te » – è il bene comune dei credenti dell'antica Alleanza, inoltrato ai credenti della nuova Alleanza. Alle soglie del Nuovo Testamento, Maria santissima invoca Dio come « l'Onnipotente (*ho dunatos*) (*Lc* 1, 49), che ha fatto grandi cose per lei e, al termine, nell'*Apocalisse*, Dio viene chiamato « forte (*iskhuros*) » (*Ap* 18, 8), e, nove volte, viene designato come *Pantocrator*, il Padrone di tutto, colui che conduce tutte le cose secondo il suo beneplacito.

Difatti, la creazione è tutt'intera tesa verso il proprio compimento escatologico, cioè verso il Regno di Dio, di cui lo stabilimento definitivo tra gli uomini costituirà la piena e suprema rivelazione della potenza di Dio. Non c'è quindi da stupire, in questa prospettiva, se, nella nuova Alleanza, l'atto in cui risplende per eccellenza la potenza di Dio è proprio la risurrezione di Gesù, premesse della nostra risurrezione ed inaugurazione della nuova creazione. Così san Paolo chiede a Dio di farci capire

« qual è la straordinaria grandezza della sua potenza [= di Dio Padre] [*megethos tês dunameôs autou*] verso di noi credenti secondo l'efficacia della sua forza [*kata tèn energeian tou kratous*] che egli manifestò in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli » (*Ef* 1, 19 -20).

Ai sadducei, negatori della risurrezione, Gesù riprovava appunto di non conoscere « le Scritture né la potenza di Dio [*tèn dunamin tou theou*] » (*Mc* 12, 24). Al contrario, l'autore della Lettera agli Ebrei magnifica la fede di Abramo, quando fu messo alla prova col sacrificio di Isacco, per il motivo che Abramo ha reso testimonianza alla potenza vivificante di Dio : « Egli pensava infatti che Dio è capace [potente = *dunatos*] di far risorgere anche dai morti : per questo lo riebbe e fu come un simbolo » (*Eb* 11,19). La fede del credente nell'onnipotenza di Dio è la leva, il mezzo, per cui Dio può dispiegare la sua azione salvifica, come Gesù l'insegna al padre del fanciullo epilettico : « Tutto è possibile per chi crede » (*Mc* 9, 23).

### 3.1.2. Potenza di Dio e kenosi del Messia

Nondimeno, nel Giardino degli Ulivi, l'Onnipotente non ha mandato a Gesù le dodici legioni d'angeli (*Mt* 26, 54) che l'avrebbero strappato dalle mani dei suoi oppressori. Così, è nella debolezza del Messia crocifisso, pure « potenza [*dunamin*] di Dio e saggezza di Dio », che Gesù Cristo ha manifestato l'autentica natura della potenza (cf. *1 Co* 1, 23-25; *2 Co* 12, 9). Difatti, la potenza di Dio non ha niente a che fare con la caricatura della potenza rappresentata dall'auto-affermazione violenta di sé steso al disprezzo degli altri. È vero che i potenti della terra offrono spesso questa povera immagine della potenza ricorrendo alla violenza per affermarsi e manifestare la loro “potenza”, una potenza di cui non si sentono sicuri.

« Allora Gesù disse loro : ‘Voi sapete che coloro che sono ritenuti capi delle nazioni le dominano [*katakyrieuein* : fare il signore], e i loro grandi esercitano su di esse la potenza [*kataexousiazein*]. Fra voi però non è così ; ma chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore [*diakonos*], e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti » (*Mc* 10, 42-43).

La vera potenza è la potenza che serve l'essere : essa è intrinsecamente legata all'amore che fa essere. Questa è, in modo eminente, la potenza di Dio tale quale si dispiega in Cristo. Dio,

in Cristo, non rinuncia alla potenza, non intende manifestare in Cristo che la natura divina sia intrinsecamente debolezza, come la pensano a torto quelli che si rappresentano ogni potenza in maniera antropomorfica e negativa.

In effetti, non mancano oggi teologi che stimano che la *kenosis* del Figlio, sia nell'Incarnazione, sia nella Passione – « Egli svuotò sé stesso » (*Fi 2, 7*) –, determini non solo l'*ethos* cristiano (quale imitazione di Cristo) ma anche la « teologia » in senso stretto, cioè il discorso su Dio quel è in sé stesso. Secondo John Macquarrie (1919-2007), « l'annientamento di Gesù Cristo non ha soltanto aperto le profondità di un'umanità vera, ma ci ha fatto conoscere la realtà ultima come essendo un annientamento di sé, dono di sé, limitazione di sé » (« Kenoticism Reconsidered », *Theology* 77 [1974], p. 115-124 [124]). Così, nella *kenosis*, il Figlio, anziché rinunciare alla propria divinità, ne manifesta l'essenza intima. Secondo il teologo anglicano Charles F. D. Moule (1908-2007), « la *kenosis* è oramai *plerosis* nel senso che i limiti umani di Gesù sono visti come l'espressione positiva della sua divinità anziché delle diminuzioni ». Quindi la *kenosis* di Gesù ci rivelerebbe che Dio è in sé stesso *kenosis*, autolimitazione, debolezza dell'amore. Questa tesi, vicina alle teologie del ritirarsi di Dio, chiama tre critiche.

La prima è una critica metodologica. La teologia cattolica non è una *theologia crucis* (se per *theologia crucis* si intende che l'unica teologia praticabile è quella che pensa il mistero di Dio a partire di Gesù crocifisso). Per la fede cattolica, non c'è contraddizione, né equivocità, tra il linguaggio della Croce (*logos tou staurou*) ed il linguaggio dell'essere. Il Golgota non cancella il Sinai in cui Dio si è rivelato a Mosè come Colui che è. Il Redentore non è altro che il Creatore. Per tanto, l'intelligenza del sommo mistero di Gesù Crocifisso, « potenza di Dio [*theou dunamin*] e saggezza di Dio » (*I Co 1, 24*), suppone l'orizzonte d'intelligibilità dell'essere. Certo, la Croce di Gesù è uno scandalo, una pietra d'inciampo per la ragione umana. Vale a dire che, in un primo tempo, la Croce rimette in questione e destabilizza profondamente (e fortunatamente) ciò che pensavamo sapere su Dio. « Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo ? » (*I Co 1, 20*). Però, lo scandalo della Croce non squalifica per questo la ragione nella sua capacità d'indagare il mistero dell'essere e il mistero di Dio. Tutt'al contrario, la Croce purifica la ragione e le apre, mediante la « pasqua della fede », la strada verso il proprio compimento. *Non tollit sed perficit*. Di fronte alla Croce, la ragione umana prende atto della stupefacente plasticità analogica dei suoi concetti fondamentali : la saggezza, l'amore, la potenza... La Croce fa scaturire da questi concetti delle virtualità immanenti ancora nascoste, implicite. Un po' come chi scopre sempre nuove possibilità nel suo computer ! La potenza di Dio rivela nel mistero pasquale (non

soltanto nella Risurrezione ma già nella Croce) non è semplicemente equivoca rispetto alla potenza di Dio manifestata nella creazione. Per mezzo della Croce, seguendo la triplice via indicata da Dionigi, la ragione credente passa dall'affermazione iniziale della potenza di Dio manifestata nella creazione a quella della « super-potenza » trascendente, tramite la « debolezza » della Croce, la quale, in realtà, significa la negazione dei limiti della potenza tale quale si attua di solito nelle creature. Cfr. Tommaso d'Aquino, *In ad 1 Co*, c. 1, lect. 3 (n° 62) : « Non si dice che qualcosa è debole in Dio a causa di una mancanza di potenza ma perché trascende la potenza umana, nel medesimo senso in cui si dice che Dio è invisibile perché trascende la conoscenza umana ».

La seconda critica è di natura cristologica. La debolezza, l'impotenza, di Gesù Cristo nella Passione sono la debolezza e l'impotenza di un uomo che è Dio. Non è, di nessuno modo, la debolezza della natura divina. Come nel dibattito analogo sulla sofferenza di Dio, bisogna tenere qui l'ortodossia calcedoniana, trascorsa dalle teorie kenotiche. Mai la sacra scrittura attribuisce a Dio la debolezza come tale. Neanche divinizza la debolezza, come non divinizza la sofferenza. Anzi, la debolezza è nella Bibbia la caratteristica della « carne », cioè dell'uomo lasciato a sé stesso, mentre la potenza accompagna lo « spirito », cioè lo spirito di Dio o lo spirito dell'uomo portato dallo Spirito di Dio (cf. *Mc* 14, 38 ; *Mt* 26, 41; *Rm* 8, 26). Per tanto, è soltanto perché il Figlio ha rivestito la nostra carne, nel mistero dell'incarnazione redentrice, che si è « rivestito di debolezza » (*Eb* 5,2), assumendo, senza il peccato, le debolezze (*defectus*) della nostra condizione di peccatori. L'espressione usata da san Paolo in *1 Co* 1, 25, « *to asthenes tou theou* » (“ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini”) non significa un attributo intrinseco della natura divina ma il fatto che l'Onnipotente usi dei mezzi umani deboli. « Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti » (*1 Co* 1, 27 ; cfr. *2 Co* 4, 7 ; 12, 9 -10). Dio nel compiere il proprio disegno non usa mezzi poveri per manifestare la debolezza intrinseca della propria essenza. Al contrario, ciò mette tanto più in rilievo, a causa del contrasto tra i mezzi adoperati e i risultati, la potenza della Causa prima « perché nessuna carne [=l'uomo nella sua debolezza] possa gloriarsi davanti a Dio » (*1 Co* 1, 29). Attribuire la debolezza a Dio stesso sarebbe dunque svuotare del suo significato la *kenosis* del Figlio nella sua Incarnazione redentrice.

La terza critica prende le mosse dalla domanda : in che senso Gesù è debole nella Passione ? Certo, la sua carne viene stritolata dalle forze ostili e il suo corpo, addirittura il suo psichismo empirico, viene ridotto all'impotenza. Però, a rischio di paradosso, occorre tenere che nella Passione, Cristo è sommamente attivo e potente. Egli fa oppure lascia fare proprio ciò che Egli vuole, ciò che è la definizione stessa della potenza. Gesù vuole la propria



Passione (non certo come male) ed i Vangeli sottolineano, in mille modi, con quale libertà Gesù va incontro alla morte, accettata da lui per la nostra salvezza : « [La mia vita] nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché ho il potenza di offrirla e il potenza di riprenderla di nuovo » (Gv 10, 18). Gesù potrebbe impedire le azioni delle forze che lo distruggono, sia per la potenza della propria anima (cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 13), sia pregando « il Padre mio, che mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli » (Mt 26, 53), preghiera di cui Egli sa che viene sempre esaudita (cf. Gv 11, 41-42). Però, Gesù sa che « conviene che così adempriamo ogni giustizia » (Mt 3, 15). Gesù sa che è venuto per « dare la propria vita in riscatto per molto » (Mc 10, 45). Nella Passione Gesù dispiega dunque in sé stesso in modo efficace la forma di vita più perfetta : la carità. Dare la propria vita per amore affinché l'uomo, riconciliato con Dio per mezzo di questo sacrificio, possa vivere della stessa vita di Dio, è una delle più alte manifestazioni della causalità, e, per tanto, della potenza operativa. Più un essere è perfetto, in atto, più egli fa partecipare gli altri alla propria perfezione. Egli si diffonde per un tipo di sovrabbondanza gratuita. Dagli esseri spirituali, questo dinamismo della comunicazione di sé viene compiuto in un modo libero : esso prende la forma del dono e specialmente del dono di sé, somma espressione dell'amore di amicizia. Così, nel dare « la sua carne per la vita del mondo » (Gv 6, 51), Gesù Cristo mette in rilievo al sommo grado la sua potenza.

Negli abbassamenti della Passione, non c'è soltanto Cristo nella propria umanità a manifestare la propria potenza, ma anche Dio stesso. In effetti, è Lui che comunica all'anima di Cristo la forma più alta d'essere, vale a dire la carità redentrice. Sul Golgota, Dio agisce infondendo nel cuore di Gesù l'amore che è una partecipazione alla propria vita divina. Per tanto, la risurrezione di Gesù non significa la fine dell'inoperosità di un Dio, il quale avrebbe sospeso la propria potenza durante la Passione. Nella Passione, Dio ha agito in modo da compiere efficacemente, con grande potenza, ciò che Egli voleva, vale a dire ciò che, a quel momento, era conveniente alla sua saggezza e alla sua bontà : la realizzazione dell'opera meravigliosa della nostra salvezza per mezzo della libera offerta di Cristo. A questa luce, si può capire un po' meglio che ciò che sembra essere la negazione o la sospensione della potenza di Dio, ossia il suoi « silenzi » nella nostra storia personale o nella vita dei popoli, il fatto che Dio non intervenga direttamente nel gioco delle cause seconde è un'autentica manifestazione della sua potenza. In questi momenti drammatici, sappiamo nella fede che Dio non smette di far « tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno » (Rm 8, 28). Nella sua grande potenza, Dio infonde la vita superiore della grazia nell'anima di tutti quanti, per la fede e per l'amore, si consegnano ai « suoi

imperscrutabili giudizi » e alle « sue vie incomprensibili » (*Rm* 11, 33). La « discrezione » del Dio nascosto non significa una limitazione della sua onnipotenza. Invece, essa ne è una manifestazione poiché è necessariamente saggio e buono che Dio agisca in quel modo, realizzando così i suoi disegni benevoli a beneficio di tutti.

### 3.1.3. Il Pantocratôr

Considerando il posto centrale della potenza nella teologia biblica, siamo in grado di capire, come scritto da K. Barth, perché « le antiche confessioni di fede si siano limitate a definire Dio per mezzo del solo attributo della potenza : *credo in Deum patrem omnipotentem, pantokratora*. Manifestamente, esse hanno visto in questo attributo la somma di tutti gli altri, la loro ricapitolazione ». Difatti, i Padri della Chiesa hanno celebrato Dio come *Pantocratôr* – colui che domina e padroneggia (*kratein*) tutto (*pan*). Questo tema di chiara origine biblica sottolinea l'universalità assoluta della padronanza del Dio di Gesù Cristo sul cosmo e sulla storia.

Il Regno di Dio, piena attuazione della *Pantokratia* di Dio, si attua nella storia, vale a dire in modo progressivo. Per tanto, è giusto sottolineare la dimensione escatologica della *Pantokratia* di Dio. La *pantokratia* escatologica significa lo stato creato in cui la totalità della creazione verrà perfettamente sottomessa alla Signoria di Dio, cioè quando Cristo, alla fine della storia, nel nome dell'umanità da Lui radunata, avrà consegnata al Padre il Regno (cfr. *I Co* 15, 24-28). Allora, Dio sarà il *Pantocrator*. Però, bisogna distinguere la *pantokratia* escatologica (non ancora pienamente attuata) e la perfezione divina intrinseca dell'onnipotenza, la quale è già perfetta e totale dall'eternità poiché si identifica a Dio stesso. Se la Padronanza di Dio è ancora *in fieri*, in divenire del lato delle creature, in ragione della loro natura storica, essa è già totale del lato di Dio. Difatti, di tre cose l'una. Prima possibilità : il futuro è, da qualsiasi punto di vista, compreso dal punto di vista di Dio, totalmente aperto. In quel caso, è realmente possibile che il progetto di Dio, nonostante la sua immensa pazienza, fallisca e sia tenuto in scacco dal peccato degli uomini. Allora, la speranza della salvezza escatologica perde ogni certezza, ciò che ci porta fuori dei limiti dell'ortodossia cristiana. Seconda possibilità : la vittoria finale di Dio è certa perché Dio è paragonabile a un geniale giocatore di scacchi e siamo sicuri che Egli reagirà sempre per il meglio alle iniziative imprevedibili e impreviste del suo partner (avversario ?) in modo di portarlo infallibilmente allo scacco matto. Ma questa presentazione di Dio che, pure lasciandoci assolutamente liberi, ci mette nelle circostanze in cui infallibilmente andremmo là dove Egli aveva deciso che

andassimo, vale meglio dell'idea vilipesa della « sceneggiatura già scritta in anticipo » ? Terza possibilità : la *pantokratia* divina sarà pienamente manifestata nell'*eschaton* perché essa è già operante. L'Onnipotente agisce già infallibilmente nel cuore stesso delle libertà create. Alla verità, soltanto un Dio onnipotente, il quale agisce sovranamente nel cosmo e nella storia e « tutto opera efficacemente conforme alla sua volontà » (*Ef* 1, 11), può garantire che « quanto Dio ha promesso è anche capace di portarlo a compimento » (*Rm* 4, 21). La categoria biblica della promessa è inseparabile della categoria dell'alleanza. Ciò significa che l'alleanza è irriducibile ad un qualsiasi « partnership » alla pari. Dio ha l'iniziativa tanto dell'alleanza quanto del suo compimento da lui fermamente promesso.

Desideroso a buon diritto di rivalutare la dimensione storica e cristologica della *pantokratia*, il teologo (vescovo) francese J.-P. Batut pretende che « non dobbiamo confondere l'onnipotenza di Dio con una 'onnipresenza' aberrante : è per mezzo del proprio Figlio che il Padre è onnipotente, non può essere onnipotente senza di noi ; l'onnipotenza sarà effettiva soltanto quando saremo sottomessi al Padre. Creandoci liberi di amarlo, Dio dispiega una potenza che si identifica con la sua paternità, donazione di vita infinita ». Nello stesso modo, egli scrive : « Considerata in sé stessa, l'onnipotenza di Dio non ha limiti. Però, Dio, nella logica d'alleanza del suo progetto creatore, ha deciso di non esercitarla senza l'uomo. Egli ha affidato all'uomo la cura di rendere l'onnipotenza effettiva nella successione storica che segna la condizione creaturale ». Mi sembra chiaro che Batut sia prigioniero dello schema concorrenziale, della falsa concezione dell'articolazione tra la Causa prima (Provvidenza) e le cause seconde (libertà).

Torniamo ai Padri della Chiesa. Per sant'Agostino l'onnipotenza divina significa che niente può ostacolare la volontà di Dio.

« Se non crediamo questo [=la permissione divina del male], si compromette l'inizio stesso della nostra confessione, per cui confessiamo di credere in Dio Padre onnipotente. E non c'è altra ragione per cui Egli viene chiamato onnipotente secondo verità, all'infuori del fatto che Egli può tutto ciò che vuole e non c'è volontà di qualsiasi creatura ad impedire l'attuarsi di una volontà onnipotente » (*Manuale*, 24, 96)

Il tema di Dio-*Pantocratôr*, pure proveniente dalla Scrittura sacra, assume trasfigurandola la riflessione della filosofia ellenistica, specialmente degli Stoici. Secondo loro, il divino « contiene tutte le cose », vale a dire che, per mezzo della propria azione, fa

stare e tenere insieme le diverse parti dell'Universo, avvolgendole in qualche modo dalla sua potenza come in un campo di forze. Si potrebbe dire in latino che Dio è « *omnitenens* ».

La padronanza di Dio sulle cose, secondo i Padri, è concreta, vale a dire che riguarda le cose esistenti nella realtà anziché « i possibili ». Tuttavia, secondo A. de Halleux, la tradizione latina, ha infelicemente tradotto la parola *Pantocratôr* con la parola *omnipotens*. Ciò facendo, il termine è passato dal senso concreto al senso astratto, dall'idea della potenza effettiva di Dio sulla realtà (*kratein*) all'idea che Dio, non essendo limitato da niente, è la fonte di una infinità di possibilità astratte : Dio può fare tutto (*potens* corrisponde a *dynasthein* anziché a *kratein*). Però, non si deve opporre come se fossero antagonisti questi due aspetti. Da san Tommaso, la riflessione sul possibile, astratto, rimane sempre finalizzata dalla comprensione del reale, concreto.

### 3.2. L'esilio della potenza nella teologia contemporanea

Benché sia senz'altro centrale nella contemplazione tradizionale del mistero di Dio, il tema della potenza di Dio è oggi molto criticato. Chi invoca la potenza di Dio suscita un profondo disagio presso molti cristiani. Un segno, tra tanti altri, è il fatto che alcuni preti per motivi pastorali malintesi pensano dover modificare le (innumerevoli) formule liturgiche tradizionali che si riferiscono all'onnipotenza di Dio. Alla formula prescritta « Dio onnipotente » viene sostituita, nel caso migliore, l'espressione : « Dio di cui l'amore è onnipotente ». Questa espressione non è mica falsa, se si intende significare che la potenza di Dio è inseparabile dal suo amore, di cui la potenza esprime l'efficacia sempre creatrice. Invece, se si intende significare che la potenza di Dio si riduce alle modalità e all'efficacia (perlomeno limitata) dell'amore intersoggettivo così come esiste tra gli uomini, l'espressione diviene falsa.

Di fatto, nel nostro « immaginario culturale », il segno della potenza è radicalmente cambiato. D'ora in avanti, la « potenza » viene associata a delle connotazioni molto negative perché, identificata alla forza bruta, viene rimandata nel campo della violenza irrazionale e viene spesso legata all'immagine dell'arbitrario politico – l'Ancien Regime ! – fortunatamente e definitivamente superato dallo stato di diritto e dalla democrazia liberale. Senza fare un elenco completo dei fattori complessi che hanno contribuito a questa « dinamofobia », segnaliamo alcuni temi culturali che la favoriscono nel contesto odierno.

*Primo*, il Soggetto « trionfante » della modernità occidentale, cioè dell'eroe stoico-corneliano che padroneggia perfettamente la propria vita e l'attua senza debolezza in funzione

di ideali altissimi, è scomparso nella nostra postmoderna. Questi eroi ci sembrano poco “umani” e il riferimento a un qualsiasi ideale è sospettato di nascondere qualche ipocrisia. Oggi, sta crescendo un senso vivissimo della fragilità inerente alla condizione umana, che ha portato all'accettazione più serena dei propri limiti e dei limiti degli altri. Lo sviluppo recente dell'“etica della cura” (*care ethics*, cf. Carol Gilligan, *In a different Voice* (1982)) è molto significativo : essa mette al centro il tema della vulnerabilità (quella del bambino, del malato, dell'anziano, del disabile...) e sottolinea quanto l'attenzione alla vulnerabilità è un segno d'autentica umanità. È vero peraltro che l'accettazione serena della propria fragilità è per la persona umana un bel frutto di saggezza, purché non sia un pretesto per evitare lo sforzo morale e per cadere nella pusillanimità. Si tratta della vittoria sul fantasma infantile dell'invulnerabilità ossia dell'onnipotenza.

*Secondo*, il fenomeno, recente ma massiccio, della femminilizzazione della cultura e dei rapporti sociali ha squalificato i valori una volta ritenuti virili, come la forza o l'autorità, al beneficio di valori ritenuti più femminili, come la ricerca del consenso o la « forza » della fragilità. Questa femminilizzazione (che può rivelare aspetti ‘umani’ comuni alle donne e agli uomini !) comporta molti aspetti rilevanti e positivi. Però, contribuisce anche a sottovalutare altri aspetti importanti dell'essere umano, più legati alla maschilità.

In questo nuovo contesto, l'immagine di un Dio Padre onnipotente può apparire come il riassunto e la cauzione religiosa dell'odiata ideologia patriarcale. Ciò detto, ciò che rappresenta una vera perfezione per l'uomo, in quanto essere imperfetto, non può essere attribuito *ut sic* a Dio. In linguaggio tomista, si dice che l'accettazione dei limiti è una perfezione mista. Quindi, la seguente osservazione psicologica di C. Wénin può essere accolta con interesse purché si sappia distinguere i diversi livelli di discorso : « L'immagine di un Dio potente presta facilmente il fianco ad un recupero da parte di cui rifiuta di assumere la precarietà e la fragilità umana ».

La dinamofobia comune, così diffusa, non risparmia i teologi. Molti ci invitano, secondo il titolo di un'opera G. Schiwy, a « congedarsi dal Dio onnipotente » ed a celebrare la debolezza, addirittura l'impotenza, come attributi specifici del Dio cristiano. Le ragioni che li spingono in questa direzione non soltanto derivano dall'atmosfera culturale generale ma sono, secondo loro, proprio teologiche. A dire il vero, l'espulsione della potenza fuori dalla teologia contemporanea non è per niente un incidente o un epifenomeno. Essa è una parte essenziale della strategia generale per sostituire la presentazione teista classica di Dio, molto tempo assunta dalla teologia cristiana, con una « nuova immagine di Dio ». I motivi di questa impresa di ‘dicostruzione’ sono ben conosciuti : liberare la fede cristiana dalla metafisica

greca ; rivalutare la storia e il divenire contro la staticità dell'essere ; accettare il tornante antropologico moderno (la sostituzione delle categorie fisico-ontologiche con le categorie dell'intersoggettività) ; prendere atto dell'assoluto della libertà umana, ritenuta incompatibile con la dottrina tradizionale della Provvidenza universale, infallibile, quindi « invadente »... Il tema dell'onnipotenza viene direttamente coinvolto in ciascuno di questi dibattiti centrali nella teologia contemporanea. Però, ci concentreremo qui su tre fattori che sono i più decisivi per spiegare l'esilio della potenza nella teologia contemporanea : la questione del male, il ritorno dello gnosticismo e la rottura dell'alleanza tra teologia e metafisica.

### 3.2.1. Il prezzo da pagare per l'innocenza di Dio ?

Il motivo determinante che porta alla critica della potenza di Dio, come del resto alla promozione della dottrina della sofferenza di Dio, è il desiderio – certo, molto legittimo –, di salvaguardare l'innocenza di Dio di fronte al male. Il problema non è nuovo. Se Dio può evitare il male, ma non vuole, risulterebbe che sia cattivo. Se Dio vuole impedire il male, ma non può, risulterebbe che sia impotente. Dio cattivo oppure Dio impotente ? Ecco il famoso dilemma di Epicuro, il quale, quanto a lui, concludeva che Dio fosse indifferente. Le teodicee classiche, più o meno razionalistiche, hanno cercato di giustificare *a priori* l'esistenza del male, fisico e morale, nel mondo come se fosse un elemento necessario all'armonia del tutto. In modo più modesto, la teodicea di san Tommaso cerca di mostrare *a posteriori*, non la necessità del male, ma che la presenza del male nella creazione non è incompatibile con l'esistenza della Provvidenza saggia, buona ed onnipotente. Comunque sia, per diversi motivi, che non posso analizzare qui, molti teologi stimano che il progetto della teodicea, qualunque sia la forma, sia fallito. Anzi, il progetto stesso di rendere ragione della presenza del male nella creazione, o ancora peggio di giustificarla, sarebbe proprio indecente. L'unica risposta al male è la *praxis* : occorre combattere il male. In questo combattimento siamo nella parte di Dio stesso, perché Dio stesso è coinvolto in questo combattimento contro le potenze ostili e del tutto straniere del male (ma allora da dove vengono ?). In quanto a quelli che, a buon diritto, persistono a volere « pensare » il male, molti stimano che non ci sia altro modo di salvaguardare l'innocenza di Dio rispetto al male che scaricarlo della sua onnipotenza e di porre di fronte a Dio qualcosa che non dipende per niente di lui. Sia le leggi della materia indipendente, con cui Dio deve comporre come il demiurgo di Platone componeva con la necessità. Sia la libertà umana, intesa come causa senz'altro prima nell'ordine morale. In breve, solo un Dio impotente è ritenuto capace di superare la prova del male senza

compromettere la sua innocenza. Ecco un esempio, tra tanti altri, di come l'impotenza di Dio viene frettolosamente invocata per sfuggire alle critiche dell'ateismo : « Proclamare che sia ingiusto che il Dio onnipotente non intervenga di fronte alle sventure e alle tragedie del nostro tempo significa chiedere che Dio sia ciò che non è. Dio non è onnipotente. Dio è Amore » (M. Baumier).

Le teodicee fondate sull'impotenza di Dio, vicine delle teologie del ritirarsi di Dio, prendono tuttavia delle forme più o meno radicali a seconda che questa impotenza (1) è strutturale, oppure (2) risulta da una scelta iniziale di Dio che fin dall'origine ha liberamente alienato in modo irreversibile la propria potenza, oppure (3) consiste nella libera autolimitazione ossia rinuncia alla potenza che si attua ad ogni istante. Nel suo famoso saggio *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Hans Jonas ritiene che, rispetto al dramma assoluto della Shoah, non sia più possibile tenere insieme, come attributi divini compossibili, la saggezza, la bontà e l'onnipotenza. Occorre sacrificare l'uno dei tre. Ora, il sentimento religioso ci invita a sacrificare la potenza per poter preservare la razionalità e l'amore. Secondo Jonas, l'impotenza è inerente a Dio, di cui la natura viene consegnata al divenire. "Nel principio, per una scelta insondabile, il fondo divino dell'essere decise di consegnarsi al caso, al rischio, alla diversità infinita del divenire. E ciò interamente" (H. Jonas). Quindi, Dio si crea sé stesso per la mediazione della storia delle sue relazioni con gli uomini. In conseguenza, l'uomo non deve e non può aspettare nessuna salvezza da parte di Dio. Anzi, tocca all'uomo di dare una mano a Dio, ciò che costituisce una chiara sovversione della fede biblica. Jonas scrive : « Dio dopo essersi consegnato interamente al mondo in divenire, non ha più niente da dare : adesso tocca all'uomo di dargli ». Jonas raggiunge così dei temi cari alla *Process Theology* : Dio si fa sé stesso mediante il divenire storico in cui egli è pienamente coinvolto e di cui l'uomo è un attore di primo piano. Inoltre, l'idea di Jonas secondo cui l'« avvenire di Dio » è consegnato nelle mani degli uomini raggiunge alcune intuizioni spirituali di Dietrich Bonhöffer o di Etty Hillesum, le quali esercitano oggi una forte e molto ambigua seduzione sui credenti. Di fatto, a differenza del concetto metafisico di potenza, tanto il concetto fisico quanto il concetto antropologico (secondo le categorie dell'intersoggettività) di potenza, comportano necessariamente l'idea dell'interattività tra agente e paziente. Ogni azione dell'agente lo modifica in cambio (la palla da biliardo che ne spinge una altra, smette di muoversi sé stessa ; i genitori che danno vita al bambino sono cambiati dalla nascita del bambino...). Quindi, l'agente si modifica sé stesso mediante la propria azione. Ora, è l'assenza di questa interattività che, appunto, secondo san Tommaso, caratterizza la trascendenza dell'azione di Dio sulle creature rispetto all'azione delle creature le une sulle altre.

Per tanto, nell'ambiente della teologia cristiana, l'impotenza relativa di Dio viene solitamente concepita, non quale fatalità strutturale, ma quale il frutto dell'autolimitazione kenotica di Dio che rinuncia liberamente e generosamente alla potenza. Dio sceglie liberamente di non esercitare la propria potenza, di limitarne gli effetti, e questa autolimitazione sarebbe la manifestazione per eccellenza della potenza. Non c'è spazio qui per criticare più a fondo i presupposti delle teologie del ritirarsi di Dio (schema concorrenziale...). Basta per ora sottolineare quanto alto è il prezzo da pagare per questa assoluzione di Dio : niente di meno che il tornare allo gnosticismo (alla visione di un Dio salvatore ma non creatore, che vive e ci attrae in un mondo del tutto diverso del mondo concreto) e l'abbandono conseguente della speranza cristiana nella salvezza integrale dell'uomo e del cosmo. Ascoltiamo Benedetto XVI :

« Dio è unico ed è l'unico Dio: non c'è altra potenza contro di Lui ! Sappiamo che oggi, con i mali che viviamo nel mondo sempre più crescenti, molti dubitano dell'Onnipotenza di Dio ; anzi diversi teologi – anche buoni – dicono che Dio non sarebbe Onnipotente, perché non sarebbe compatibile con l'onnipotenza quanto vediamo nel mondo ; e così essi vogliono creare una nuova apologia, scusare Dio e 'discolpare' Dio da questi mali. Ma questo non è il modo giusto, perché se Dio non è Onnipotente, se ci sono e rimangono altri poteri, non è veramente Dio e non è speranza, perché alla fine rimarrebbe il politeismo, alla fine rimarrebbe la lotta, la potenza del male. Dio è Onnipotente, l'unico Dio » (*Incontri con i parroci di Roma*, 12 febbraio 2012)

In tutta onestà, ho il dovere di menzionare anche la sentenza che viene dopo : « Certo, nella storia si è dato un limite alla sua onnipotenza, riconoscendo la nostra libertà. Ma alla fine tutto ritorna e non rimane altra potenza ; questa è la speranza : che la luce vince, l'amore vince! Alla fine, non rimane la forza del male, rimane solo Dio ! ». Bisogna intendere correttamente questa sentenza in modo di non favorire un'altra forma di dualismo, quella che mette sullo stesso piano ed oppone libertà umana ed onnipotenza di Dio.

### 3.2.2. Torna lo gnosticismo

Le teologie della debolezza di Dio sembrano, a prima vista, in sintonia con le pesanti tendenze della cultura contemporanea segnata da un rapporto disincantato alla natura, frutto



del monopolio della razionalità attribuitosi indebitamente dalle « scienze ». Dal momento in cui l'azione di Dio nella natura non è più collocata sul piano metafisico, vale a dire non è più pensata come causalità ontologica radicale che tocca l'essere stesso delle cose, ma viene concepita soltanto come uno, molto improbabile, intervento divino individuabile tra i fenomeni « fisici », la Provvidenza, sotto pena di essere disoccupata, deve spostarsi verso un settore più favorevole. Sarà questo il campo puramente soggettivo dell'interpretazione della realtà. In mancanza d'agire sulla realtà stessa del mondo esterno, Dio agisce sulla percezione soggettiva che ne posso avere. Ma come ? Il mondo dell'intenzionalità soggettiva non è sconnesso dallo psichismo umano, il quale si inserisce nell'ordine ontologico ed intrattiene anche dei legami stretti con l'ordine fisico. La *species* intelligibile è contemporaneamente *res* e *signum* : realtà ontologica (un accidente che determina l'intelletto) ed una realtà intenzionale. Per tanto, l'azione di Dio sulla soggettività è inseparabile dell'azione ontologica.

Secondo alcuni teologi, Dio agisce soltanto indirettamente nel mondo mediante l'azione umana. Dio influenza le persone umana in modo morale, vale a dire per mezzo della persuasione : Dio propone alla mia libertà alcuni beni alle e, se mi lascio convincere, agisco in modo di trasformare il mondo attuando questi beni. Un tempo fa, a proposito della moltiplicazione dei pani, c'erano predicatori che spiegavano che Gesù – siamo seri ! – non aveva prodotto nuovi pani ma aveva convinto la gente di condividere i pani che nascondevano nelle borse ! Comunque, si presuppone, come se andasse da sé, la stretta separazione tra il regno della natura (consegnata al caso ed alla necessità) e il regno della libertà ossia soggettività umana. La salvezza di Dio riguarda soltanto il mondo spirituale. Questo è la definizione dello gnosticismo. Per tanto, non c'è niente da aspettare per la materia : né per il corpo umano, né per il cosmo. Il filosofo cattolico idealistico francese Jean Nabert (1881-1960) esprime chiaramente questa posizione :

« Che cosa è un Dio soltanto divino ? È un Dio che non partecipa per niente all'ingiustificabile e al male, un Dio che non è né onnipotente, né onnisciente, un Dio che può essere per ogni coscienza un modello imitabile e che suscita tra le coscienze dei rapporti di cui non può essere geloso, perché sono la verifica e lo sboccio del rapporto che ogni coscienza sostiene con lui, un Dio che lascia sussistere il dualismo dello spirito e del reale o della natura. »

Nabert aveva spiegato in che senso si attribuisce la « potenza » al divino come egli lo concepisce : « Questo non potrebbe essere la potenza di cambiare le leggi della natura né di

modificare il corso delle cose, ma è una potenza eccezionale di persuasione sulle coscienze e sulle anime, un irradimento al quale nessuno saprebbe restare insensibile ».

In questo contesto, quelli dei misteri del cristianesimo che sembrano postulare la trasfigurazione obiettiva della natura, sono ritenuti dei miti da re-interpretare nelle categorie della pura soggettività. Come scrive Benedetto XVI a proposito della concezione verginale di Maria e della risurrezione di Gesù :

“A Dio viene concesso di operare sulle idee e sui pensieri, nella sfera spirituale – ma non sulla materia. Ciò disturba. Lì non è il suo posto. Ma proprio di questo si tratta : che cioè Dio è Dio, e non si muove soltanto nel mondo delle idee. [...]. È in gioco la domanda : gli appartiene anche la materia ? [Si tratta] di qualcosa di positivo : del potere creatore di Dio che abbraccia tutto l’essere. Perciò questi due punti – il parto verginale e la reale resurrezione dal sepolcro – sono pietre di paragone per la fede. Se Dio non ha anche potere sulla materia, allora Egli non è Dio.” (*L’infanzia di Gesù*)

### 3.2.3. L’oblio dell’essere e i due concetti antagonisti della potenza

Ma né la questione del male né il ritorno, connesso, dello gnosticismo possono spiegare da soli l’esilio della potenza nella teologia contemporanea. Bisogna collegarli con un fattore più radicale : la rottura dell’alleanza tra Dio e l’essere, vale a dire il divorzio tra teologia e metafisica dell’essere, anzi il ripudio della metafisica da parte della teologia. In effetti, sola la prospettiva unificatrice dell’essere in quanto essere, considerato nella propria ampiezza analogica e trascendentale, ci permette di pensare contemporaneamente il regno della natura ed il regno dello spirito, così come la loro fonte comune, cioè Dio, l’Essere sussistente. In altre parole, il dualismo della natura e dello spirito si sviluppa in proporzione diretta dell’oblio dell’essere. Mi perdonerete un paragone macabro. Quando un animale muore, la sua forma sostanziale viene corrotta e a quel momento (dato che la materia non può mai esistere senza forma) appaiono e pullulano nel cadavere molte forme inferiori, distinte le une dalle altre. Queste forme erano prima contenute virtualmente (non formalmente) nell’unità della forma sostanziale. Nello stesso modo, quando il potere statale centrale si indebolisce, i diversi gruppi sociali che compongono la nazione si costituiscono come se fossero sovrani. Parimenti, il trascurare la prospettiva metafisica in teologia porta al proliferare di categorie prese in prestito dai saperi settoriali, limitati, come la fisica oppure l’antropologia.

Nell'occorrenza, la disaffezione per il concetto metafisico della potenza (intesa quale principio immediato dell'azione e della comunicazione dell'essere) ha portato all'emergere di due concetti distinti ed antagonisti della potenza. Da una parte, abbiamo il concetto « fisico » : la potenza è la capacità di modificare le relazioni degli elementi dentro ad un campo di forze fisiche. D'altra parte, abbiamo il concetto « antropologico » che definisce paradossalmente la « vera » potenza come la negazione della potenza fisica, secondo la logica dell'amore concepito come kenosis. Ora, nessuno di questi due concetti è in grado di rendere conto della potenza divina perché sono stati elaborati a partire di una base troppo stretta che non permette il processo analogico.

Certo, san Tommaso d'Aquino, coerente col suo empirismo noetico, dà sempre la precedenza in teologia al punto di partenza « sensibile », ossia fisico. Alcuni – i pensatori della soggettività – l'accusano di fisicismo (=pensare l'essere, compreso spirituale, in funzione delle categorie della fisica). Ma la freccia manca il bersaglio, perché la fisica (anzi la filosofia della natura) è per san Tommaso la base a partire della quale egli forma il concetto proprio metafisico, che trascende l'ordine fisico. Per esempio, il movimento è all'origine una nozione fisica. Però, san Tommaso allarga la definizione alla metafisica quando definisce il movimento come il passare dalla potenza all'atto (ciò che vale anche per i movimenti spirituali). Così succede per il concetto di potenza attiva. Esso proviene dalla nostra esperienza dell'azione fisica ma esprime una perfezione molto più ampia (la *ratio causalitatis*) cioè la capacità a comunicare l'essere, di cui l'azione fisica è soltanto una manifestazione, quella più evidente per noi, ma non la più fondamentale. È questa nozione metafisica della potenza che, una volta purificata dalle connotazioni legate alla sua origine e ai limiti del nostro modo umano di concepirla, può essere attribuita analogicamente all'Atto puro.

Ora, passando dalla fisica alla metafisica, il concetto di potenza diviene atto ad essere applicato analogicamente al mondo della soggettività umana. Finché si resta al concetto puramente fisico di potenza (che può comporta l'idea di costrizione e di violenza : quando l'agente produce nel paziente un effetto che va contro la natura di questo ultimo), siamo forse tentati, per pensare la potenza proprio umana, di elaborare un concetto « alternativo » della potenza. Un concetto totalmente equivoco rispetto al concetto fisico, anzi antagonista : la « vera » potenza consisterebbe appunto nella negazione della potenza fisica. Ora, l'approccio metafisico permette di evitare queste aporie dialettiche e dualiste perché ci offre un concetto della potenza che abbraccia, analogicamente, la potenza in senso fisico e la potenza in senso

antropologico. La metafisica rende quindi possibile un discorso teologico sulla potenza di Dio.

### 3.3. La nozione tomista della potenza di Dio

San Tommaso ha formato e messo in opera un concetto risolutamente e formalmente metafisico della potenza. Egli la definisce quale principio prossimo tanto dell'operazione del soggetto quanto dell'effetto che ne risulta. La potenza significa la capacità di un soggetto a comunicare l'essere (3.3.1). Poi, a partire da questo concetto e a seconda delle leggi del discorso teologico analogico, san Tommaso rende ragione dell'attribuzione della potenza a Dio (3.3.2).

#### 3.3.1. Che cosa è la potenza ?

Potenza (*dunamis*) si dice in sensi diversi. Prima, c'è la potenza passiva e la potenza attiva. la potenza *passiva* è, secondo Aristotele, « la facoltà ad essere cambiato ossia mosso da un altro essere » (*Metafisica*, V, 12). Essa è il principio immanente che dà ad un soggetto la capacità reale di ricevere o di accogliere l'azione di un altro soggetto agente. Per esempio, nel pezzo di legno, c'è la potenza passiva a diventare una statuetta mediante l'azione dell'artigiano ; nello studente c'è la potenza passiva a ricevere l'insegnamento del professore, mentre questa potenza non esiste nel mio cane, incapace di ricevere una forma spirituale. Benché la potenza passiva sia già una forma d'essere, essa è solitamente il segno dell'imperfezione e dell'incompiutezza del soggetto. Per tanto, non c'è nessuna potenza passiva in Dio, Atto puro. La perfezione di Dio non dipende da nessun modo dall'azione che un altro eserciterebbe su di Lui.

La potenza *attiva* si definisce come « la fonte del movimento o del cambiamento in qualche altra cosa oppure nella stessa cosa in quanto diversa » (Aristotele, *Metafisica*, V, 12). In metafisica, la potenza attiva significa a/ il principio dell'azione, o dell'operazione, del soggetto, la quale costituisce la piena attualizzazione di quest'ultimo, b/ il principio dell'effetto risultante da questa azione. La potenza attiva dell'artigiano è tanto a/ il principio dell'attività dell'artigiano quanto b/ il principio dell'esistenza del mobile prodotto da lui. Tuttavia, quando il soggetto agente è, dal punto di vista metafisico, una realtà complessa, come accade quando si tratta della persona umana, occorre distinguere in lui diversi principi dell'azione. In effetti, diverse facoltà ossia potenze attive sono coinvolte nell'operazione e

nella produzione dell'effetto. Per produrre il mobile, l'artigiano usa la propria immaginazione, l'intelligenza pratica, la volontà, la forza muscolare... In quel caso, il nome di potenza viene riservato al principio *prossimo* dell'operazione, vale a dire alla potenza attiva che fa da principio immediato dell'esecuzione dell'attività e del suo effetto.

La natura di questa potenza attiva esecutrice dipende dallo statuto ontologico e dalla struttura metafisica del soggetto che compie l'operazione. Ora, più si sali nella gerarchia degli esseri, più emergono in essi, in proporzione del loro grado di attualità, le perfezioni attive superiori di ordine spirituale, come il pensiero e la volontà libera. L'azione si « spiritualizza » e, per tanto, anche la potenza attiva esecutrice. La potenza attiva esecutrice della sostanza puramente corporale, come l'acido cloridrico, viene identificata alla forma sostanziale, la quale agisce per mezzo delle sue qualità accidentali attive. La potenza esecutrice dell'animale (per esempio, del leone che afferra la propria preda) è la messa in opera della forza fisica governata dalla conoscenza sensibile e dall'istinto. Con la persona umana, le cose divengono più complesse. Torniamo all'esempio dell'operazione dell'artigiano che fabbrica un mobile. Ci sono due momenti principali nel processo che porta alla produzione effettiva del mobile. Il primo corrisponde all'ordine dell'intenzione. Esso mette in opera intelligenza e volontà : l'artigiano concepisce l'idea del mobile, decide di realizzarlo e pensa come procedere. Poi viene il secondo momento che corrisponde all'ordine dell'esecuzione : l'artigiano iscrive il mobile nella realtà imponendo una forma accidentale determinata ad un insieme di elementi materiali correttamente disposti (le tavole, i cardini, i pagni...). Per ciò, l'artigiano per mezzo della sua intelligenza, mossa dalla volontà, comanda che si passi all'esecuzione (*imperium*). In effetti « comandare è un atto della ragione, col presupposto di un atto di volontà, in forza del quale la ragione muove col comando all'esercizio dell'atto » (*Sum. theol., Ia-IIae*, q. 17, a. 1). Poi, per mezzo di un atto di volontà, egli applica all'operazione le potenze esecutrici, in fattispecie le potenze motrici dell'anima (*usus activus*). Infine, mediante l'azione delle potenze esecutrici (*usus passivus*) (cioè i gesti delle mani ed i movimenti coordinati delle braccia) il mobile diviene una realtà effettiva. La potenza esecutrice della persona umana, nell'azione transitiva, coinvolge dunque delle facoltà organiche, come le potenze motrici che comandano i movimenti corporali. Però, essa è impregnata dalla dimensione spirituale che deriva nell'operazione dalle potenze spirituali, la ragione e la volontà. Così, secondo una formula probabilmente di origine teologica, l'operazione del soggetto di natura spirituale comporta tre istanze : « Tre cose sono richieste per l'operazione : la ragione che dirige, la volontà che comanda ed la potenza che esegue » (*Q. de malo*, q. 1, a. 3, arg. 12 : « *Ad operandum tria requiruntur : ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens* »).

Questi tre principi dell'operazione agiscono insieme ma secondo un ordine determinato. La potenza esecutrice viene sempre in ultimo. Per tanto, essa fa in qualche modo da ponte tra l'agente e gli effetti ; essa è « intermedia » tra, da una parte, le facoltà spirituali da cui dipende, e, d'altra parte, l'effetto nella sua realtà esistenziale.

Però, la distinzione tra le facoltà spirituali e la potenza esecutrice sembra essere la conseguenza della complessità del soggetto umano, collocato alla cerniera del mondo spirituale e del mondo corporale. Per tanto, negli esseri puramente spirituali, la distinzione tra le facoltà spirituali e la potenza esecutrice sparisce : da essi, la perfezione della potenza esecutrice viene assunta dall'intelligenza e dalla volontà. Già, dall'angelo, puro spirito, la potenza esecutrice si identifica alle potenze spirituali, l'intelletto e la volontà. Dall'angelo, le potenze spirituali sono efficaci per sé, vale a dire che sono in grado di porre i loro effetti nella realtà. Secondo san Tommaso, l'angelo agisce sul mondo fisico per il solo comando (*imperium*) della propria intelligenza, il quale produce nel mondo materiale i movimenti corporali. Lo stesso vale, a maggior ragione, per Dio.

### 3.3.2. La potenza in Dio

Come risulta dall'articolo 1 della q. 25, san Tommaso deduce l'attribuzione a Dio della potenza attiva esecutrice dalla sua somma attualità, senza alcuna traccia di potenzialità. In effetti, la potenza attiva del soggetto è coestensiva alla sua attualità e perfezione. Più il soggetto è in atto (ossia più è perfetto), più è potente, cioè capace di far esistere un effetto nella realtà. Dio, da Atto puro, è quindi sovranamente potente. Si tratta, secondo il Dottore comune, di una verità metafisica, raggiungibile di diritto dalla ragione umana e, di fatto, era stata riconosciuta dai filosofi pagani. La potenza attiva di un essere essendo così proporzionale alla propria attualità, san Tommaso non fa fatica a mostrare, nell'articolo 2, che la potenza di Dio è infinita poiché lo stesso essere divino è infinito, non essendo partecipato.

Però la differenza tra la potenza attiva di Dio e quella delle creature non è solo una differenza di grado. La causalità delle creature è sempre parziale, settoriale, poiché esprime l'irradiare ontologico di una sostanza creata, dunque limitata. Invece, la potenza di Dio, Causa prima, è la potenza senz'altro universale dell'Essere sussistente. Si estende dunque ad ogni essere in quanto essere – questo è proprio all'onnipotenza – e si manifesta prima di tutto nella capacità unica di creare, vale a dire di produrre qualcosa dal nulla, ciò che viene riservato senz'altro alla potenza divina.

Inoltre, appunto perché Dio è Atto puro ed Essere sussistente, Egli è assolutamente semplice. Ora la semplicità di Dio implica che la potenza esecutrice si trovi in Dio in una forma trascendente, la quale sconcerta un po' le nostre solite rappresentazioni della potenza. Ritengo qui tre modalità ossia particolarità del modo di cui la potenza esecutrice si attua in Dio : la potenza si identifica realmente, *primo*, all'operazione divina, *secundo*, all'essenza divina e, *tertio*, alle potenze spirituali, intelletto e volontà.

[*Identità tra potenza e operazione*] Dio è azione, anzi agire, sussistente. In Dio, l'azione o operazione non è mai un accidente che verrebbe ad aggiungersi all'essere divino : l'essere divino è per identità la propria operazione. Per tanto, a differenza da ciò che succede in noi, la potenza non può significare in Dio un principio realmente « intermedio » tra l'essenza del soggetto e le proprie operazioni. *Primo*, la potenza attiva non è in Dio un principio realmente distinto ed anteriore rispetto a ciò che deriva da esso, vale a dire l'operazione. La distinzione tra potenza esecutrice e operazione è in Dio una pura distinzione di ragione, che risulta dal nostro modo complesso di capire una realtà semplice. Invece, Dio è un principio realmente distinto rispetto agli effetti esterni della propria operazione, cioè le creature. Per tanto, è legittimo, da questo punto di vista, attribuire a Dio una potenza attiva. Quindi, la potenza divina non è realmente il principio dell'operazione divina, però essa è realmente il principio dell'effetto esterno di quest'operazione. San Tommaso lo spiega chiaramente :

« Poiché la potenza di Dio non è altro che il suo agire, e non potendo nessuna cosa essere causa di sé stessa, è evidente che a Dio non si può attribuire la potenza quale principio del suo agire, ma come principio di ciò che egli produce. E poiché la potenza rispetto ad altri soggetti implica l'idea di principio, o causa, poiché la potenza attiva è principio dell'agire su altri, come si esprime il Filosofo nel libro V della *Metafisica*, è evidente che la potenza si attribuisce in tutta verità a Dio rispetto alle sue opere, non già rispetto alle sue azioni, se non per il nostro modo d'intendere, in quanto il nostro intelletto considera entrambe le cose, cioè la potenza e l'azione di Dio, con concetti diversi » (CG, II, c. 10).

[*Identità tra potenza e essenza*] *Secundo*, la potenza esecutrice di Dio nello stesso modo in cui si identifica con l'operazione divina, si identifica anche realmente (come l'operazione divina stessa) all'essenza divina. La distinzione tra essenza e potenza esecutrice è in Dio una distinzione di ragione. La potenza di Dio non è altro che l'essenza stessa di Dio, considerata

sotto l'aspetto in cui essa è il principio della propria operazione e soprattutto dei suoi effetti *ad extra*.

[*Identità tra potenza esecutrice e ragione e volontà*] La potenza esecutrice in Dio si identifica realmente, *tertio*, ai due principi dell'operazione divina, ossia la scienza e la volontà. Ciò non risulta soltanto dal principio generale secondo cui le perfezioni divine si identificano tra di loro nell'eminenza dell'essenza divina assolutamente semplice. In effetti, secondo questo principio, intelletto e volontà sono una sola cosa in Dio pure rimanendo due perfezioni formalmente distinte. La volontà non viene assorbita dall'intelligenza e l'intelligenza non è un derivato della volontà. Invece, la potenza esecutrice di Dio viene proprio assorbita nella scienza divina. La potenza esecutrice di Dio non è in realtà che la scienza divina e la volontà divina in quanto rendono effettivi i propri effetti.

« La potenza non si pone in Dio come qualcosa che differisce dalla scienza e dalla volontà realmente, ma soltanto concettualmente, in quanto cioè la potenza implica la nozione di causa che esegue quello che la volontà comanda e che la scienza dirige ; le quali tre cose convengono a Dio come una stessa realtà. O anche si può dire che la scienza o la volontà divina, in quanto sono un principio di operazione, presentano l'aspetto di potenza. E per questo la nostra considerazione della scienza e della volontà divina precede la considerazione della potenza di Dio, come la causa precede l'operazione e l'effetto » (*Sum. theol., Ia, q. 25, a. 1, ad 4*).

Come lo mostra, tra tanti altri testi, il grande racconto della creazione in *Gen 1*, la Parola di Dio è efficace per sé stessa. « Egli parlò e tutto fu creato, comandò e tutto fu compiuto » (*Sal 33 [32], 9*). Da noi, la potenza esecutiva è distinta dalla conoscenza e dalla volontà. Non basta ahimè ! pensare oppure volere intensamente affinché le cose esistano ! Per attuare i nostri pensieri e voleri nella realtà, bisogna ricorrere a delle cause strumentali : le modifiche cerebrali, il gioco dei muscoli e delle articolazioni, le parole pronunciate... Niente del genere in Dio. « Giobbe prese a dire al Signore : 'Comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile » (*Giob 42, 1-2*). Quindi, la potenza di Dio si identifica realmente con la scienza detta « di approvazione », cioè la scienza divina considerata quale causa degli effetti creati, in quanto integra anche la determinazione della volontà. Dio attua sempre l'effetto che vuol produrre senza che niente possa ostacolarlo. Questa è l'onnipotenza di Dio. Così, la potenza esecutrice, come capacità a fare esistere un effetto distinto di sé, è un'autentica perfezione pura che si attua eminentemente in Dio. Però la potenza, come



perfezione pura, non « diviene » un'istanza distinta dalla scienza e dalla volontà se non quando si esce dell'ordine della perfetta semplicità delle sostanze spirituali.

#### 3.4. L'onnipotenza : ciò che Dio può e ciò che non può

L'articolo 2 della q. 25 ha stabilito che la potenza di Dio avesse un'intensità infinita per quel che riguarda il soggetto. Resta a determinare in modo più preciso quale è la sua estensione per quel che riguarda l'oggetto. In questa prospettiva, l'onnipotenza sembra essere la capacità che Dio ha di fare « tutto ». L'articolo 3 chiarisce questo punto. Che cosa intendiamo quando affermiamo con la sacra Scrittura che « nulla è impossibile da Dio » (*Lc* 1, 37 ; *Gen* 18, 14) e per tanto che Dio può fare tutto ? Che significa quel « tutto » ? Per l'Aquinate, « tutti sono d'accordo nel riconoscere che Dio è onnipotente. Ma il difficile sta nell'assegnare la ragione dell'onnipotenza, perché quando si dice che Dio può tutto, resta il dubbio che cosa si comprenda sotto questo termine collettivo (tutto) » (*Sum. theol.*, *Ia*, q. 25, a. 3). Affermare che Dio può far tutto non significa certo che Egli può fare qualsiasi cosa. Dio non è né capriccioso né arbitrario quando usa la propria potenza. Già, l'autore dell'Epistola agli Ebrei osservava che le promesse di Dio fossero assolutamente affidabili perché « è impossibile che Dio mentisca » (*Eb* 6, 18). « Dio non può rinnegare sé stesso », ci insegna anche san Paolo (*2 Tm* 2,13). Sembra dunque che ci siano almeno dei limiti « morali » all'onnipotenza di Dio. I Padri della Chiesa l'hanno sottolineato e hanno cercato di spiegare perché. Così Origene scrive :

« Dio può tutto ciò che può fare senza smettere di essere Dio, di essere buono, di essere saggio. [...] Come una cosa luminosa di natura, perché è luce, non può causare l'oscurità, parimenti Dio non può commettere neanche l'ingiustizia, perché la potenza di commettere l'ingiustizia è contrario alla sua divinità e alla sua onnipotenza » (*Contra Celso*, III, 70).

Dio non può agire contro la propria natura. Non si tratta dunque tanto di ciò che Dio non potrebbe fare che di ciò che Dio non può essere. In questo caso, queste « impossibilità » appaiono come la manifestazione della vera onnipotenza di Dio, come suggerito da sant'Agostino :

« Ora il Verbo che è Dio, ed è più potente di noi, non può mentire. Perché 'egli non può fare nulla, se non ciò che ha visto fare dal Padre'. Egli non parla da sé stesso, ma tutto ciò che dice gli viene dal Padre, perché il Padre dice unicamente il suo Verbo, ed è un grande potere di questo Verbo il non poter mentire ; perché in lui non vi può essere *sì e no*, ma soltanto *sì, sì ; no, no.* » (*De Trinitate, XV, xv*)

### 3.4.1. L'oggetto dell'onnipotenza : il possibile e il contraddittorio

Per illuminare la questione, san Tommaso spiega che la potenza si definisce rispetto al proprio oggetto, vale a dire il possibile, e, per tanto, che l'onnipotenza si definisce rispetto alla totalità dei possibili. Dio nella sua onnipotenza può fare tutto ciò che è possibile. Ma che cos'è il possibile ? Occorre distinguere il possibile relativo e il possibile assoluto. Il possibile relativo è ciò che può essere fatto da una potenza attiva determinata. Così è possibile per l'uomo, per virtù delle sue potenze d'azione naturali, costruire delle case, studiare metafisica, prepararsi agli esami, pregare... Ciò non significa che tutti gli uomini studiano metafisica, ma che sono in grado di farlo, mentre questo è senz'altro impossibile per la zanzara. Però, l'uomo non è in grado di spostare un oggetto materiale per la sola volontà, mentre questo è possibile per l'angelo.

Però, definire l'onnipotenza divina a partire del possibile relativo sembra... impossibile. Da una parte, definire l'onnipotenza in funzione del possibile relativo alle creature, vale a dire affermare che Dio è onnipotente perché Egli può fare tutte cose che le creature possono fare, sarebbe dire troppo poco. Dio può fare – ed Egli fa – molte cose senz'altro impossibili per le cause create, cominciando dalla creazione e dalla giustificazione del peccatore. D'altra parte, dire che Dio è onnipotente perché Egli può fare tutto ciò che è possibile per la potenza divina sarebbe una tautologia, che non ci insegna niente. Bisogna piuttosto cercare un criterio dal lato non del soggetto ma dell'oggetto stesso, e dunque un criterio preso dalla possibilità assoluta, dal « possibile in sé ». La possibilità assoluta riguarda la natura stessa dell'oggetto considerato anziché il proprio rapporto ad una potenza attiva determinata. Ora, il possibile in sé è ciò che non è contraddittorio in sé, vale a dire ciò di cui il predicato non comporta la negazione del soggetto. In altre parole, il possibile in sé è tutto ciò che nella propria « definizione » non contiene contemporaneamente e sotto lo stesso rapporto un'affermazione e la sua negazione, l'essere e il non-essere. Che il cielo sia oggi sereno in Inghilterra, anzi che un bue si sposti nell'aria (come gli studenti di san Tommaso hanno cercato di farglielo credere) non è di per sé contraddittorio, anche se, nel secondo esempio [e

forse il primo ?], il fenomeno non è « naturale ». Invece, che un cerchio sia squadrato o che ciò che è accaduto ieri non sia accaduto è di per sé contraddittorio, quindi impossibile.

Attenti però. Il mondo dei possibili non è un universo parallelo, indipendente da Dio. Non è un universo di cui le leggi si imporrebbero a tutti, Dio compreso. Come se il possibile fosse anteriore a Dio stesso. Tuttavia, l'universo dei possibili non è neanche, come la pensava Cartesio a proposito delle verità eterne, la libera creazione dell'onnipotenza di Dio. Dio avrebbe potuto decidere che due più due facesse cinque. Il mondo dei possibili è piuttosto l'espressione della natura divina. Difatti, spiega san Tommaso, ciò che è possibile rispetto ad una potenza attiva determinata si definisce rispetto all'atto in cui viene fondata, radicata, questa potenza attiva poiché la causalità consiste nel comunicare la perfezione in atto del soggetto che agisce. Per esempio, il « possibile » rispetto alla potenza riscaldante del fuoco è tutto ciò che può diventare caldo : l'acqua, l'aria, la mano imprudente, ma non l'angelo Gabriele né il teorema di Pitagora.

Ora, che cosa Dio comunica ? L'essere. Dato che Egli è *l'Ipsum esse subsistens*, l'effetto proprio di Dio è l'essere. Il possibile rispetto a Dio – vale a dire il « possibile assolutamente » – è tutto ciò che entra nella *ratio entis*, vale a dire tutto ciò che può essere. Ora l'opposto dell'essere è il non-essere. Per tanto, è impossibile in sé tutto ciò che comporta in sé, contemporaneamente e sotto il medesimo rapporto, l'essere e il non-essere, l'affermazione e la negazione, in breve il contraddittorio. Per esempio, sarebbe contraddittorio che Dio peccasse o faccia peccare perché l'azione di Dio è atto puro e consiste nel dare l'essere mentre il peccato è privazione d'essere. Come dice l'ad 2 dell'a. 3 : “Peccare è un difetto di perfezione nell'atto : quindi il poter peccare è un poter venir meno nell'agire; la qual cosa ripugna all'onnipotenza. Ed è appunto per questo che Dio non può peccare, perché è onnipotente.”

Come si capisce, l'impossibilità che Dio faccia esistere il contraddittorio non è per niente un limite alla sua onnipotenza. Il « limite » non riguarda la potenza attiva di Dio ma l'oggetto stesso. Anzi, il “limite” viene in realtà della nostra mente che, per capire meglio la realtà, viene costretta a produrre degli esseri di ragione e, talvolta, ad immaginare delle nozioni contraddittorie, che del resto non possiamo « pensare » veramente, come il cerchio squadrato. Perciò sarebbe più esatto dire : « il contraddittorio non può essere fatto » anziché « Dio non può fare ciò che è contraddittorio ».

### 3.4.2. Tre applicazioni

La dottrina dell'onnipotenza come capacità di fare esistere tutto ciò che non è contraddittorio permette di rispondere a tre domande che, a buon diritto, hanno molto preoccupato i teologi medievali (articoli 4 -6).

#### 3.4.2.1. Cancellare il passato ?

Dio può fare che le cose passate non siano state (articolo 4) ? La domanda era stata sollevata nel XI° secolo da san Pier Damiano nella sua *Lettera sull'onnipotenza divina*. In un brano della lettera ad Eustochium, citato da san Tommaso nel *sed contra*, san Geronimo, per sottolineare il grande valore della verginità cristiana, aveva scritto : « Dio, pur potendo tutto, non può d'una donna violata farne una incorrotta. Egli può liberarla della pena dovuta al suo peccato, ma non può incoronarla [quale vergine] ». Pier Damiano insorge contro ciò che gli sembra essere una limitazione messa alla potenza di Dio e, anche se l'interpretazione esatta del suo insegnamento è ancora oggi molto discussa, va fino a sostenere che Dio può « cancellare » il passato, vale a dire fare che il passato non sia stato. Infatti, per Pier Damiano, come per san Tommaso, Dio non può andare contro la propria natura, ma per Tommaso questa natura è legata all'essere mentre per Pier Damiano, essa viene legata alla bontà, ritenuto a torto più fondamentale dell'essere. Dio può fare tutto ciò che non contraddice la propria bontà : ora cancellare il passato non contraddice la bontà di Dio.

La risposta di san Tommaso, nel ad 3, che viene confermata tanto da sant' Agostino quanto da Aristotele, è senza appello. La non esistenza di ciò che è accaduto nel passato è senz'altro contraddittoria. Per riprendere il caso di san Geronimo, Dio non può fare che la vergine che è stata corrotta non sia stata corrotta, benché possa restituirle la grazia per mezzo del perdono, addirittura l'integrità fisica per mezzo di un miracolo. Ma la verginità viene persa per sempre. La cancellazione di un fatto accaduto nel passato non entra nel campo dell'onnipotenza divina non a causa di un limite da parte della potenza di Dio ma a causa della contraddizione da parte dell'oggetto considerato. Certo, questo avvenimento passato non era necessario in sé stesso, però, come l'aveva già capito Aristotele, un avvenimento possibile, una volta accaduto, acquista da quel momento una certa necessità (non può non essere), incompatibile con il suo non essere.

### 3.4.2.2. Creare un mondo diverso ?

Dio può fare ciò che non fa (articolo 5) ? Chi risponderebbe di no, dovrebbe riconoscere che Dio può fare soltanto ciò che fa. In altre parole, la questione è : la potenza di Dio si esaurisce nell'ordine attuale delle cose oppure lo trascende ? La domanda sembra sottilissima. Però la posta in gioco è considerevole : si tratta di niente altro che della libertà di Dio nel suo agire *ad extra*. Se Dio non può fare altro che ciò che fa, è chiaro che fa ciò che fa *necessariamente*.

Nella determinazione, san Tommaso menziona due errori in questo campo, l'uno filosofico, l'altro teologico. Il primo errore, filosofico, è quello del necessitarismo greco-arabo secondo cui l'azione di Dio rispetto alle creature non risulta dalla libera scelta di Dio ma dalla necessità naturale. In questo caso, come l'ulivo non può produrre mele ma soltanto ulive, Dio non potrebbe produrre un mondo diverso di quello esistente. Ciò significa che Dio non trascende l'ordine del mondo ma ne è soltanto il primo principio intrinseco, come la cellula staminale genera tutte le cellule sanguigni, pure facendo parte anch'essa del sangue. In quel caso, Dio sarebbe sottomesso, come l'insieme dell'Universo, ad una necessità di cui non sarebbe affatto la fonte, ma che determinerebbe la sua azione. Nella determinazione, san Tommaso si accontenta di rinviare a ciò che aveva già spiegato rispetto al carattere intelligente, volontario e libero di qualsiasi azione divina rispetto alle creature : “Abbiamo già dimostrato che Dio non opera come per necessità di natura, ma che la sua volontà è la causa di tutte le cose ; e che tale volontà non è determinata naturalmente e necessariamente alle cose presenti. Perciò in nessuna maniera l'ordine attuale delle cose proviene da Dio così necessariamente, che non ne possano provenire altre.”

Il secondo errore è di natura teologica. In un testo parallelo (*Q. de pot.* , q. 1, a. 5), san Tommaso l'attribuisce esplicitamente a Pietro Abelardo. Si tratta di un tipo di determinismo teologico. Dio, essendo ciò che Egli è – vale a dire essendo saggio e giusto –, fa necessariamente ciò che è saggio e giusto. Abelardo si appoggia al principio metafisico di ragione : ogni azione di Dio viene motivata da una ragione, buona e giusta. Per tanto, se Dio non facesse ciò che sta facendo, andrebbe contro il motivo razionale che ispira la sua azione attuale e, di conseguenza, contraddirebbe la propria natura razionale. Così, Abelardo limita la libertà di Dio nel nome della sua razionalità. Il concilio di Sens (1140) ha condannato la tesi di Abelardo : « Dio può fare unicamente quelle cose che fa, o lasciare quelle che lascia, o solo in quel modo e in quel tempo e non in altro » (*Dz* n° 726).

Tommaso d'Aquino è d'accordo con Abelardo nell'affermare che l'azione di Dio sia sempre e necessariamente razionale. Invece, secondo lui, la saggezza ossia la razionalità dell'agire divino può manifestarsi in diversi modi che sono tutti perfettamente razionali. Difatti, l'uomo saggio che mira un certo fine deve necessariamente usare un mezzo determinato soltanto quando questo mezzo è l'unico modo per raggiungere il fine desiderato. Invece, quando ci sono diversi mezzi per raggiungere il fine, l'uomo saggio è libero di scegliere l'uno oppure l'altro. Egli dà liberamente la precedenza a questo mezzo anziché a quel altro. Per esempio, se c'è soltanto una strada (sul ponte) per raggiungere il paese (l'isola), non sono libero di prenderlo o meno, mentre se ci sono diverse strade, posso scegliere liberamente l'una o l'altra. Ora, il fine dell'azione divina *ad extra* è manifestare la propria saggezza e bontà. Quel fine trascende qualsiasi modello creato d'universo, nel senso che nessuno modello d'universo può esprimere in modo adeguato l'infinità bontà di Dio. Per tanto, Dio non è costretto di adoperare un unico modello. Egli ha la possibilità di scegliere. Il nostro universo attuale esprime la bontà e la saggezza di Dio, ma un altro modello d'universo le esprimerebbe lo stesso.

### 3.4.2.3. Creare il migliore dei mondi ?

Va bene : per manifestare la gloria di Dio tutti i modelli d'universo sono buoni e tutti sono inadeguati. Però, sembra che Dio debba scegliere il modello che esprime di più questa gloria, vale a dire, secondo la famosa formula di Leibniz, « il migliore dei mondi possibili ». Leibniz reagiva contro il rigorosissimo necessitarismo di Spinoza (Dio non può non esplicitarsi nella natura) e per tanto ammetteva che non fosse contraddittorio in sé che il mondo non esistesse. Dio non era, secondo il nostro tedesco, costretto di creare. L'atto creatore è senz'altro un atto libero. Però, una volta che Dio ha liberamente deciso di creare, Egli viene sottomesso al determinismo del migliore. Tra tutti i modelli possibili d'universo, Dio non può non scegliere il migliore. Niente può motivare la volontà divina, ispirata dall'infinita saggezza, se non la bontà preconcepita dell'opera da fare. In un certo senso, il possibile impone a Dio la propria perfezione. Ci sono dunque dei possibili che sono più possibili degli altri, nella misura in cui sono migliori. « Ogni possibile ha il diritto di pretendere all'esistenza in ragione della perfezione che implica », scrive Leibniz (*Monadologia*, 54). Quindi, Dio peccerebbe contro le proprie sapienza e bontà se, dopo aver deciso liberamente di creare un universo, non chiamasse all'esistenza il migliore degli universi possibili. San Tommaso tratta un problema analogo nell'articolo 6 : « Dio può fare migliori le

cose che fa ? » Rispondere di no, come ha fatto Pietro Abelardo nel XII° secolo o come lo farà Leibniz nel XVII° secolo, significherebbe che Dio fa sempre il migliore e non può non fare sempre il migliore, vale a dire che Dio viene sottomesso al determinismo morale. Non ha possibilità di scegliere.

Nella determinazione, san Tommaso distingue due tipi di bontà nelle cose considerate in sé stesse. Ogni cosa possiede a/ la bontà essenziale che corrisponde alla propria essenza attualizzata dall'atto d'essere, e b/ la bontà accidentale che si aggiunge alla bontà essenziale. Per esempio, l'amico Pietro, dal semplice fatto di esistere come uomo, possiede la bontà essenziale dell'umanità concreta, ma quando egli ama la moglie e i bambini e fa tante belle cose per loro, Pietro aggiunge la bontà accidentale del buon marito e buon padre. La bontà essenziale di un essere può essere soltanto ciò che è. In effetti, le essenze sono come i numeri. Se si aggiunge loro qualcosa d'intrinseco vengono modificate. Un « quattro » al quale si aggiunge un'unità non è un « quattro migliorato » ma è cinque. Un gatto che avrebbe delle ali sarebbe forse migliore di un gatto che ha soltanto quattro zampe, nel senso che sarebbe meglio attrezzato per acchiappare gli uccellini. Però, ahimè, non sarebbe più un gatto ma un altro tipo d'essere non ancora identificato dai biologi. Quindi, dal punto di vista della bontà essenziale, Dio non può fare meglio, sebbene possa fare qualcosa altro che sarebbe migliore. In quanto alla bontà accidentale, Dio può sempre farla crescere rendendo migliore il soggetto. Per esempio, può dare all'amico Pietro una grazia sempre più grande perché sia ogni giorno un marito e un padre migliore, che ama sempre di più la moglie e i bambini.

L'ad 1 del nostro articolo 6 propone un'esegesi della proposizione : « Dio può fare una cosa meglio (*melius*) di come l'ha fatta ». Se la parola « meglio » si riferisce a un sostantivo (nel senso di : « qualcosa di migliore »), allora è vero che, *primo*, che Dio, come appena detto, può fare qualcosa altro che sarebbe migliore di ciò che ha fatto, e *secundo*, è anche vero che Dio può fare che ciò che ha fatto sia migliore, almeno dal punto di vista della bontà accidentale. Se, invece, « meglio » fa da avverbio comparativo, bisogna distinguere il punto di vista del soggetto (Dio) e quello dell'oggetto (il mondo). Dio non può fare meglio dal punto di vista del soggetto, vale a dire Dio stesso. Dio non può migliorare il suo modo di agire, perché Egli agisce sempre con saggezza e bontà. Però può fare meglio quanto all'oggetto, cioè la creatura che manifesta questa saggezza e questa bontà.

Allora, Dio avrebbe potuto fare un mondo migliore ? Perché non l'ha fatto ? Nel ad 3, san Tommaso ci invita a distinguere, da una parte, la somma costituita dall'insieme dei beni che formano l'Universo e, d'altra parte, il bene superiore che risulta dall'armonia tra tutti questi beni che « fanno sistema », formano un ordine, vale a dire una unità nella molteplicità.

In breve, costituiscono l'Universo. Ora, secondo la legge della convertibilità dei trascendentali, più c'è unità, più c'è bene. C'è più bene, difatti, nel tutto che nella semplice somma dei beni delle parti poiché l'unità d'ordine del tutto come tale è proprio un bene ed un bene eminente. L'universo come è è secondo l'Aquinate il migliore che sia dal punto di vista dell'ordine che esiste tra le realtà che lo compongono. C'è in lui un ordine adattissimo (*decentissimus ordo*), il quale costituisce un bene eccellente. È sempre possibile immaginare che nel nostro mondo questo o quello bene potrebbe essere più grande, ma col rischio di introdurre una sproporzione dentro al tutto e, per tanto, di produrre una perdita globale di perfezione e di bontà per il tutto in quanto tale. Un baobab è certo un albero più imponente di un bonsai, ma se io pianto un baobab nel mio piccolo giardino in mezzo a una foresta di bonsai, il mio giardino domestico perde la propria armonia, vale a dire la propria bellezza. Similmente, nel parco nazionale di Yellowstone, ci sono sempre più bisonti. Si potrebbe dire : meno male ; facciamo crescere sempre di più il numero dei bisonti. Ora, questo rovinerebbe l'ecosistema e farebbe sparire altre specie. Meno male che siano anche i lupi e gli orsi per uccidere i bisonti e mantenere un giusto equilibrio nel parco ! Prendiamo un altro paragone : la presentazione della questione dell'onnipotenza divina fatta dallo studente Tizio durante l'esame orale di cinque minuti è la migliore che abbia mai sentito. A colpo sicuro, egli potrebbe dire molte cose di più, l'argomento essendo inesauribile, ma nel tempo consentito, la sua sintesi è ciò che si può fare di meglio. Ciò detto, san Tommaso ammette che Dio avrebbe potuto creare, con altri componenti, un Universo diverso, il quale sarebbe stato obiettivamente migliore. Però sarebbe rimasto infinitamente distante dalla Bontà divina da rappresentare. Nessun modello d'universo è un mezzo necessario per rappresentare la Bontà divina. Quindi Dio è libero di scegliere qualsiasi modello.

Tutte queste domande potrebbero sembrare teologia-finzione. A torto. Nell'esaminare queste domande, san Tommaso intende preservare la trascendenza di Dio e la sua libertà rispetto alle creature. L'universo non essendo il frutto di una causalità univoca, naturale, esso non esaurisce mai la saggezza, la bontà e la potenza di Dio, le quali si possono manifestare attraverso una pluralità di modelli di Universo. Nel ricusare il principio deterministico della ragione sufficiente applicato anche a Dio, l'Aquinate mette una chiara distanza tra la sua teologia ed i sistemi generati del razionalismo moderno in cui i principi della ragione sono al di sopra di Dio



### 3.4.3. Potenza ordinata e potenza assoluta

Un'altra tentazione, in qualche modo inversa, minaccia in modo permanente l'equilibrio del dogma cristiano. Col pretesto di esaltare la sovrana libertà e l'onnipotenza di Dio, non si esita a relativizzare, anzi a negare, l'ordine attuale del mondo con le sue leggi. Si gioca la potenza assoluta di Dio contro la sua potenza ordinata. La coppia *potentia absoluta/potentia ordinata* è d'indole teologico, però esiste anche nel campo giuridico-canonico, senza che si possa precisare chi – teologia oppure diritto – abbia influenzato l'altro. In diritto canonico si dice ad esempio che il papa *de potentia ordinata* regge la Chiesa tramite i vescovi mentre *de potentia absoluta* può agire direttamente, immediatamente, su ciascuno dei fedeli.

#### 3.4.3.1. La distinzione e il suo significato da san Tommaso

Il primo teologo che abbia adoperato in modo esplicito la distinzione tra *potentia conditionata* e *potentia absoluta* sembra essere il domenicano Ugo di Saint-Cher nel suo *Commento alle Sentenze* (circa 1230). Nella q. 1 della distinzione 42 del libro I, Ugo chiede se Dio può tutto. Ora, se Dio può tutto, sembra che possa mandare in inferno Pietro che pure ha vissuto da giusto, e aprire il paradiso a Giuda, sebbene si sia ostinato nel peccato fino alla fine. Questo contraddice manifestamente la giustizia di Dio, il quale rende a ciascuno secondo le proprie opere. Sembra dunque che Dio non possa fare che Pietro sia dannato o Giuda salvato. Quindi, Dio non è onnipotente. Ugo di Saint-Cher risponde :

« C'è in Dio una doppia potenza, vale a dire che la potenza viene detta in due sensi : assoluta e condizionata. La *potenza assoluta* è la potenza considerata in sé stessa, e secondo questa potenza, Dio può ogni cosa, anche dannare Pietro e salvare Giuda. Ma si chiama *potenza condizionata* quella che si riferisce alla condizione o alla legge che Dio, nella sua bontà, ha messo nelle cose. E finché questa condizione rimane, Dio non può fare il contrario, ciò che farebbe se dannasse Pietro e salvasse Giuda, perché la verità e la giustizia di Dio esigono che Pietro abbia la vita eterna e Giuda il dolore eterno. Tale è difatti la legge data da Dio, che ricompensa i buoni e punisce i cattivi. »

La potenza ordinata è quindi la potenza di Dio in quanto essa integra la bontà e la giustizia di Dio. San Tommaso d'Aquino conosce questa distinzione tra potenza assoluta e

potenza ordinata e l'adopera talvolta, benché non ne faccia un tema centrale del suo pensiero. Secondo lui, questa distinzione non riguarda soltanto Dio ma vale per qualsiasi agente libero. Ecco la definizione data da lui :

« Negli esseri che agiscono di libera volontà l'esecuzione della potenza segue il comando della volontà e l'ordine della ragione ; perciò, quando si attribuisce qualcosa alla potenza divina, occorre valutare se viene attribuita alla potenza considerata in se stessa – in questo caso si dice che Dio può questo di potenza assoluta – oppure se gli viene attribuita in ordine alla sua sapienza, prescienza e volontà – allora si dice che Dio può questo di potenza ordinata » (*In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3).

La potenza assoluta è la potenza in quanto prescinde dagli altri fattori che al solito intervengono nella mia azione libera, come, ad esempio, il desiderio del bene obiettivo. Posso di potenza assoluta (sebbene non senza difficoltà) salire sulla scrivania e cominciare, sotto i vostri occhi sbalorditi, un'affascinante danza del ventre. O ancora, posso di potenza assoluta infilare la mia macchina in una strada senso vietato. Tutto ciò è materialmente, « fisicamente », possibile. Basta che il cervello mandi gli impulsi che comandano ai membri del corpo di effettuare i gesti che portano la macchina nella pericolosissima direzione scelta. La potenza ordinata, invece, significa la medesima potenza in quanto tiene presenti gli altri fattori. Quindi, di potenza ordinata, considerando non soltanto ciò che è fisicamente possibile, ma anche ciò che è saggio e buono, eviterò d'infliggervi lo spettacolo affliggente delle mie contorsioni coreografiche o di perturbare il traffico (è già abbastanza complesso a Roma).

La distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata si applica analogicamente alla potenza di Dio. Di potenza assoluta, Dio può fare tutto ciò che non è contraddittorio in sé. Però, di potenza ordinata, ci sono molte cose che Dio non può fare, perché contraddicono la propria saggezza e la propria bontà. Per esempio, mentire oppure spingere l'uomo a peccare.

Tra i fattori presi in conto dalla potenza ordinata, c'è anche la scelta «anteriore» di Dio. Certe azioni non sono di per sé incompatibili con la bontà di Dio, però sono incompatibili con la prescienza di Dio e la coerenza del proprio progetto. Per esempio, di potenza assoluta, un uomo potrebbe essere salvato indipendentemente dalla Redenzione compiuta da Gesù-Cristo sulla Croce. Però, questa modalità (possibile) della salvezza sarebbe in contraddizione con l'economia di salvezza liberamente scelta da Dio dall'eternità.

Ora, occorre osservare che, se la dissociazione tra la potenza e le altre istanze dell'atto volontario può capitare dalle creature spirituali (posso, ahimè, fare ciò che non è né saggio, né

buono, né coerente), è chiarissimo che questo è assolutamente impossibile in Dio. Per tanto, ciò che è possibile per Dio di potenza assoluta ma non di potenza ordinata non è mai una possibilità reale, vale a dire qualcosa che potrebbe effettivamente attuarsi. La potenza assoluta è una pura astrazione, frutto di un'operazione della mente. In Dio, la potenza è sempre al servizio della sapienza e dell'amore.

Ma se Dio agisce sempre di potenza ordinata, a che serve l'ipotesi della potenza assoluta ? In realtà, questa ipotesi è un processo intellettuale che ci permette di misurare accuratamente il grado di necessità e di libertà di questa o quella azione divina. Quando san Tommaso sostiene, per esempio, che, di potenza assoluta, il Padre oppure lo Spirito santo si sarebbero potuti incarnare al posto del Figlio, non intende per niente scrivere una pagina di teologia-finzione. Il suo proposito è di capire meglio ciò che successe, vale a dire perché nell'unica storia reale della salvezza sia stato appunto il Figlio ad assumere l'umanità. Dato che, di potenza assoluta, un'altra Persona si sarebbe potuto incarnare, l'incarnazione del Figlio risulta della libera scelta della saggezza di Dio, di cui si può e si deve cercare le ragioni di convenienza.

#### 3.4.3.2. L'assolutismo teologico e la crisi moderna del fondamento

San Tommaso riteneva la potenza assoluta una utile astrazione. Però, dopo di lui, sembra che essa sia diventata una possibilità reale. In effetti, la paura ossessionale di fronte al naturalismo intellettualista greco-arabo, che sembrava minacciare la libertà tanto di Dio quanto degli uomini, ha portato i teologi « volontaristi », soprattutto francescani, ad insistere sull'indipendenza della volontà del soggetto spirituale rispetto alle strutture ontologiche della realtà, afferrate e interiorizzate dalla ragione. Anzi, il soggetto afferma di tanto più la propria libertà quando si oppone all'ordine ontologico ed alle sue finalità obiettive. Per tanto si introduce una faglia tra volontà e ragione, con due conseguenze : da una parte, questa faglia, allargandosi sempre di più, porta alla scissione fatale tra i due « regni » (la natura e la soggettività) e causa il ritorno del dualismo nella teologia e, d'altra parte, va crescendo l'idea che Dio, nella sua totale libertà, possa agire davvero *de potentia absoluta*. Così, per Giovanni Duns Scoto, Dio agisce solitamente *de potentia ordinata*, vale a dire nel rispetto delle leggi (metafisiche e morali) che Egli stesso ha liberamente fissate, ma alle quali non è per niente legato. Tuttavia, Dio può sempre sospendere, in qualche modo, il regime della potenza ordinata e agire *de potentia absoluta*. Per esempio, Dio può, in certe circostanze, dispensare delle esigenze della legge naturale.

Così, il volontarismo del tardo Medioevo, pensando esaltare la libertà divina, trasforma l'ipotesi della potenza assoluta di Dio in una realtà effettiva. Il mondo come è, con le leggi, tanto fisiche quanto morali o religiose che lo reggono, è soltanto un universo possibile tra tanti altri. A qualsiasi momento, Dio può intervenire *de potentia absoluta* e sostituire con un'altra logica la logica che crediamo trovare nella natura delle cose. Il ricorso all'onnipotenza di Dio diviene così un modo di relativizzare e di rendere incerte tutte le leggi filosofiche, etiche, scientifiche. Come osserva Benedetto XVI :

« Nel tardo Medioevo, si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono questa sintesi tra spirito greco e spirito cristiano. In contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista iniziò con Duns Scoto una impostazione volontaristica, la quale alla fine, nei suoi successivi sviluppi, portò all'affermazione che noi di Dio conosceremmo soltanto la *voluntas ordinata*. Al di là di essa esisterebbe la libertà di Dio, in virtù della quale Egli avrebbe potuto creare e fare anche il contrario di tutto ciò che effettivamente ha fatto. Qui si profilano delle posizioni che [...] potrebbero portare fino all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive.

In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui – come dice il Concilio Lateranense IV nel 1215 – certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore » (*Discorso*, 12 settembre 2006, Ratisbona).

Comunque, alla fine del Medioevo trionfa una forma di « assolutismo teologico » : la volontà sovrana di Dio è l'unico fondamento, immediato, dell'ordine metafisico, morale e teologico. D'ora in avanti tutto dipende dalla pura volontà di Dio, conosciuta soltanto per mezzo della rivelazione e ricevuta nell'obbedienza. Il mondo non è più il riflesso della saggezza divina, di cui la ragione umana può decifrare il messaggio immanente, ma un mero

insieme di fatti positivi, contingenti, direttamente voluti da Dio. Aggiungiamo che il volontarismo ha importanti conseguenze nell'ordine sociopolitico. Esso riduce la legge ad essere l'espressione della volontà del legislatore (mentre, da san Tommaso, la legge è *ordinatio rationis*) e dà il primo posto all'obbedienza anziché alla virtù intellettuale della prudenza.

Ora, osserva R. Imbach, « il deperimento della nozione di ordine, dovuto alla radicalizzazione della contingenza, finisce col minacciare l'integrità dell'uomo, il quale perde ogni sicurezza ». L'uomo non ha più altri riferimenti per la propria azione che i comandi positivi che gli indicano quale è per ora la volontà di Dio, senza che ne possa capire la logica, il significato globale. Di fronte a questa situazione perlomeno ansiogena, ci furono due reazioni. Da una parte, la filosofia moderna ha provato a superare l'assolutismo teologico del Dio imprevedibile per mezzo del *cogito* di Cartesio. Dato che il riferimento a Dio non permette più di fondare il senso dell'esistenza umana, anzi dato che la potenza assoluta di Dio genera scetticismo e smarrimento, occorre trovare nell'uomo stesso un fondamento stabile. Cartesio parte dall'ipotesi del « genio maligno », vale a dire del Dio ingannevole che somiglia molto al Dio della potenza assoluta. Però, egli riesce a neutralizzarlo per mezzo del *cogito* il quale ci offre una certezza assoluta, indipendentemente da questo Dio, una certezza che ha un fondamento immanente.

L'altro modo di superare l'angoscia generata da questo Dio imprevedibile, che può perdere oppure salvare come intende, è la fede di Lutero, concepita quale pura fiducia. Questa fede ci dà la certezza soggettiva di essere salvati, qualunque sia il valore delle nostre azioni, per mezzo di una decisione infallibile di Dio presa in considerazione di Gesù Cristo. In ambedue casi, sia da Cartesio, sia da Lutero, l'esperienza soggettiva (l'evidenza razionale oppure la certezza della fede) ci libera della inquietante stranezza del mondo che il Logos divino ha lasciato.

### 3.4.3.3. La potenza di Dio è saggezza ed amore.

La tesi di san Tommaso secondo cui Dio agisce sempre de potenza ordinata rende inutili tutte le strategie adoperate nello scopo di neutralizzare la potenza di Dio, come se fosse una minaccia per l'uomo. Occorre quindi respingere il mito oggi diffusissimo dell'autolimitazione (kenotica) di Dio la quale suppone che la potenza divina sia in concorrenza con l'uomo. Anzi, legare onnipotenza divina e dispotismo è appunto l'interpretazione demoniaca della relazione tra Dio e la creatura. È l'interpretazione suggerita

dal serpente : il divieto di mangiare il frutto dell'albero del bene et del male sarebbe la manifestazione della gelosia di Dio e della sua perversa volontà di proteggere il suo potere. « Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male » (Gen 3,5).

Invece, se, come la pensa san Tommaso, tutte le opere della potenza di Dio sono necessariamente opere di saggezza e di amore, è assurdo supporre che esista in Dio un “lato oscuro”, vale a dire una potenza negativa, la faccia oscura della potenza, che occorrerebbe “riconduurre alla ragione”, oppure all'amore, per mezzo di una dialettica intra-divina di negazione del negativo :

« L'idea dell'*auto-contrazione* di Dio [...] ha senso soltanto se Gli si attribuisce, in precedenza all'amore dispiegato nella creazione e nella storia, una onnipotenza (preesistente) tale che Egli, in via di principio, potrebbe agire in maniera del tutto diversa dal puro amore, vale a dire con violenza. Una concezione di questo genere ottenebra profondamente l'immagine di Dio » (M. KEHL, *'E Dio vede che era cosa buona'*, Una teologia della creazione, Brescia, 2009, p. 302).