

FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
Milano

Tesi di Baccalaureato

Questioni sull'onnipotenza di Dio
Confronto tra Moltmann e Pannenberg sul tema

Relatore

Professore Alberto Cozzi

Candidato

Gabriele Cossovich

Anno Accademico 2011-2012

INDICE GENERALE

INDICE GENERALE	2
INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I JÜRGEN MOLTMANN: L'ONNIPOTENZA DI UN DIO SOFFERENTE	9
1. Impostazione di pensiero	9
2. Il Dio della croce	12
3. Quale onnipotenza?	15
CAPITOLO II WOLFHART PANNENBERG: L'ONNIPOTENZA DI UN INFINITO SPIRITO D'AMORE	18
1. Il contesto della riflessione	18
2. In dialogo con la filosofia	19
3. In ascolto della rivelazione	22
4. L'unità di Dio	25
5. Dio onnipotente	28
CAPITOLO III ONNIPOTENZA: COSA C'È IN GIOCO	32
1. Impostazioni diverse	32
2. Rilievi critici	37
3. Questioni aperte	43
BIBLIOGRAFIA	49

INTRODUZIONE

Affrontare il tema dell'onnipotenza di Dio si presenta come un compito difficile. Questo è certamente dovuto al contesto culturale odierno ed alle molteplici provocazioni da esso lanciate alla teologia, ma andando a scorrere la storia del pensiero teologico ci si accorge come in realtà la problematicità del tema in oggetto sia condivisa con larga parte della riflessione teologica nei secoli. Basti sottolineare come lo stesso Tommaso nella *Summa Theologiae* riconosca questo aspetto affermando:

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)¹.

La notazione dell'aquinante pare essere ancora attualissima. In effetti il carattere onnipotente di Dio rappresenta, non solo nella riflessione teologica ma molto prima nella coscienza comune dei credenti e anche dei non credenti, uno dei tratti distintivi più immediati e imprescindibili della descrizione di Dio. La caratterizzazione di Dio come onnipotente pare davvero essere uno dei nuclei centrali universalmente riconosciuti nel parlare di Dio. Nonostante questo le problematiche che incontra chi tenta di rendere ragione dell'onnipotenza rendono arduo il compito. Compito che però si impone come urgente alla riflessione teologica se si considera l'importanza degli elementi in gioco non solo per la coerenza del discorso teologico ma anche e soprattutto per l'esperienza di fede concreta dei credenti.

Se l'onnipotenza infatti è essenzialmente definita come infinita potenza di Dio, notazione che poi assume tratti specifici a partire dalle diverse impostazioni di riferimento, ci si rende conto di come in gioco vi sia tutto ciò che concerne l'agire di Dio, nel mondo e per l'uomo. La connotazione dell'onnipotenza varia a seconda del contesto di riferimento, ma essa è sempre considerata come qualificante l'agire di Dio, dove è esattamente il carattere dell'onnipotenza riconosciuto a determinare la qualità di questo agire.

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 25, 3.

Se si considera come è essenzialmente a partire dall’agire di Dio, cioè a partire da ciò che Dio ha mostrato di sé nella storia, che a noi si dà la possibilità di conoscerlo e di accostarvisi, si comprende come in gioco nel tema dell’onnipotenza vi sia la stessa identità di Dio. Diverso sarà infatti incontrare un Dio il cui carattere onnipotente si presenti come imposizione e pretesa tirannica pena il castigo, diverso sarà pensare un’onnipotenza connotata dall’agire in favore dell’uomo che arriva alla perdita di sé per amore. Il tratto dell’onnipotenza divina riconosciuto determina radicalmente l’immagine di Dio che a noi si presenta. Quale Dio ho davanti quando presto fede alle parole di Gesù? È un Dio onnipotente di cui aver paura o dal quale non ho nulla da temere? È un Dio che da me pretende ciò che comanda o mi accoglie nella mia povertà? È un Dio che mi dona una vocazione da accogliere nella libertà o che mi obbliga ad essa? Possono sembrare queste domande dalla risposta scontata ma non lo sono di certo nella vita di fede di tanti cristiani e nemmeno nelle istanze di tante impostazioni teologiche nella storia.

La definizione dell’identità di Dio in relazione all’onnipotenza non riguarda solamente la dimensione economica ma, da qui, si estende anche alla dimensione dell’immanenza di Dio fino a giungere alla riflessione sulla libertà di Dio, sull’essenza di Dio e i suoi attributi. Ulteriormente nel discorso sull’onnipotenza non è chiamata in causa solamente l’identità di Dio ma insieme le modalità attraverso cui questa identità si esprime nella storia. La definizione dell’identità divina nei termini di amore e dedizione non è sufficiente a preservare l’immagine di Dio dall’equivoco di considerarlo comunque come pretesa nei confronti dell’uomo, a meno che non si relativizzino all’identità riconosciuta le modalità stesse attraverso le quali si esercita l’onnipotenza divina. Così Dio non sarà colui che ama ma che comunque ha il potere di intervenire nella storia in ogni modo perseguiendo la finalità denotata dal suo amore; l’amare sarà l’unica modalità dell’agire di Dio e, dunque, l’unica qualifica del suo essere onnipotente, l’unico infinito potere da lui posseduto.

In gioco vi è qui la credibilità di Dio. Soprattutto nel contesto attuale, segnato dall'evidenza di un male rimasto senza risposta da parte di Dio, si vede come sia essenziale una rinnovata definizione di ciò che si intende con onnipotenza. Una definizione che riesca a rendere ragione di un Dio buono che però, nella sua singolare modalità di essere presente nella storia col suo agire, sembra non opporsi al male patito da coloro che ama. In gioco vi è la verità della pretesa cristiana di preservare all'uomo la possibilità di affidarsi a un Dio che lo ama. Di più, in gioco vi è radicalmente la dimensione soteriologica: quale salvezza si dà all'uomo che crede nell'onnipotenza del Dio di Gesù? È a questi interrogativi che la teologia è chiamata a dare risposta nel difficile compito di rendere ragione dell'onnipotenza divina.

Nella storia sono diverse le riflessioni che hanno cercato di intaprendere questo compito, a partire da quanto dell'onnipotenza si attesta nel dato biblico e sempre in dialogo con il contesto culturale e filosofico proprio di ogni epoca. La concezione di Dio onnipotente è costante all'interno della tradizione ebraica e cristiana. Per il Primo Testamento Dio è onnipotente in quanto Creatore e Signore di tutte le cose, tutte sottoposte al suo potere (cfr Est 4,17). È la concezione di Dio *pantokrator*: colui che domina (*kratein*) tutto (*to pan*). Inoltre la sua onnipotenza si esprime nell'agire salvifico in favore del suo popolo (cfr. Es 15,3 che la Vulgata traduce “*Omnipotens nomen eius*”).

Il Nuovo Testamento e il primo cristianesimo recepiscono la qualifica di Dio onnipotente prevalentemente nel contesto liturgico e in prospettiva eschatologica: l'onnipotenza è ciò che ordina il mondo alla glorificazione pasquale di Cristo.

Il contatto con la filosofia greca è il primo elemento che muta la concezione dell'onnipotenza del Dio cristiano. Gli influssi dello stoicismo portano a pensare l'onnipotenza come provvidenza, mentre l'accostamento con la filosofia platonica porta a considerarla in prospettiva cosmologica. Se la visione biblica con la qualifica di onnipotenza indicava Dio che ha potere *su* ogni cosa, l'influsso della filosofia spinge a pensarla come Dio che ha potere *di fare* ogni cosa.

Nell'epoca patristica l'onnipotenza divina, seppure pensata secondo l'accezione di derivazione greca, rimane comunque chiaramente vincolata a ciò che Dio è, a ciò che ha mostrato di sé nella rivelazione. Per questo motivo Dio, che si è mostrato buono, pur rimanendo onnipotente non può commettere il male, perché altrimenti non sarebbe più sé stesso. L'impossibilità di commettere il male non dipende dalla volontà di Dio ma dalla sua natura (così Origene e Agostino).

Questo legame con la natura divina, con ciò che Dio ha mostrato di essere nella rivelazione, intesa come autorivelazione della realtà di Dio, si perde nell'epoca medievale. Vincolare la potenza di Dio alla sua bontà viene vista come una mancanza di perfezione in Dio: se Dio è perfetto deve essere libero di volere ogni cosa. L'onnipotenza divina viene così affermata nel suo carattere infinito (così Pietro Lombardo, Pier Damiani e Anselmo). Viene così distinta la potenza assoluta, ciò che Dio potrebbe fare ma non fa, dalla potenza ordinata, ciò che Dio ha di fatto scelto di fare autolimitando la sua onnipotenza. L'estremizzazione di questa impostazione porterà con Duns Scoto e il nominalismo a ritenere l'ordine esistente del tutto arbitrario e la volontà divina mutabile in qualsiasi momento.

La crisi di questo modo di intendere l'onnipotenza si avrà con Lutero che si opporrà radicalmente alla distinzione tra potenza assoluta e ordinata, concependo l'onnipotenza come la potenza attuale di ciò che Dio ha mostrato di sé nella scrittura. L'onnipotenza di Dio viene però vista ora in radicale opposizione alla libertà umana.

L'epoca moderna successiva elaborerà un duplice paradigma nel parlare di onnipotenza: quello che vede Dio come un sovrano assoluto e arbitrario e quello che lo vede operare in sottomissione all'ordine del mondo.

Il contesto culturale e teologico odierno non riesce a riconoscersi nelle concezioni elaborate nell'epoca medievale e moderna. Lo sviluppo degli studi biblici e patristici anzitutto ha permesso di recuperare un'immagine di Dio più aderente al dato rivelato e meno dipendente dai concettualismi della metafisica, accusata di aver ridotto il discorso su Dio alla riflessione astratta sull'essenza divina e le sue proprietà, trascurando il dato rivelato e la di-

mensione storico-salvifica. Ulteriormente l'esperienza dirompente della violenza inaudita che ha segnato l'umanità nel '900, con riferimento emblematico ad Auschwitz, a cui Dio non ha opposto resistenza, ha prodotto la radicale critica al Dio cristiano nella sua descrizione classica: se Dio può tutto ma non interviene di fronte al male, allora non può essere buono; se Dio è buono ma non interviene di fronte al male, allora non può essere onnipotente. La forza di questa critica, colta nel suo emergere dallo sfondo delle grida di Auschwitz, obbliga la riflessione teologica a prendere in considerazione il tema nella sua radicalità. Non si tratta di una problematica nuova, è la medesima questione che Tommaso individua interrogandosi sul significato da attribuire all'espressione "Dio può tutto". Ma oggi certamente la forza di questo interrogativo e le sue ripercussioni sull'intero impianto del discorso teologico cristiano si mostrano nella loro imponenza come mai prima, tanto che vi è chi ha proposto un abbandono della descrizione di Dio come onnipotente (così Jonas e la Process Theology). Tuttavia parlare di un Dio non onnipotente, oltre a creare discontinuità con tutta la tradizione teologica cristiana, pare proporre un'immagine di Dio poco adeguata a Dio stesso. Mettere in discussione l'onnipotenza divina rischia di equivalere a mettere in discussione la stessa "divinità" di Dio: può esistere un Dio che non è onnipotente? La percezione che si ha di fronte ad una risposta affermativa alla domanda è di non sapere che farsene di un Dio così.

Si evidenzia dunque la paradossalità del discorso sull'onnipotenza oggi: da un lato questo tratto è percepito come imprescindibile nel discorso su Dio, dall'altro si presenta come problematico e oggetto di forte critica. È in questo contesto che la riflessione teologica oggi cerca di perseguire il difficile compito di rendere ragione dell'onnipotenza divina.

Nel panorama teologico odierno si è scelto di prendere in considerazione qui le riflessioni di Jürgen Moltmann e Wolfhart Pannenberg, in quanto espontenti autorevoli del tentativo di rinnovamento del discorso teologico alla luce dell'attuale contesto culturale. Entrambi, a partire da impostazioni diverse, propongono una riflessione sul tema dell'onnipotenza dai molteplici tratti di peculiarità, nel tentativo di sciogliere i nodi problematici insiti. Il

fine perseguito in questo lavoro è quello di percorrere le riflessioni dei due autori mettendovi in luce gli elementi caratterizzanti il tema in oggetto, tentando poi una valutazione delle soluzioni proposte confrontandole tra loro e con la tradizione teologica cattolica, per individuarvi gli aspetti promettenti e gli elementi critici.

CAPITOLO I

JÜRGEN MOLTmann: L'ONNIPOTENZA DI UN DIO SOFFERENTE

1. Impostazione di pensiero

A fronte della rinnovata sensibilità culturale e teologica della seconda parte del novecento, il teologo riformato Jürgen Moltmann propone un ripensamento del modo cristiano di parlare di Dio e dell'opera salvifica attraverso una teologia che presenta diversi tratti di peculiarità. Ciò che caratterizza l'intero impianto della sua riflessione è, su più versanti, la dichiarata discontinuità rispetto alla tradizione teologica metafisica, della quale contesta il non essere riuscita a preservare l'originalità del volto del Dio cristiano cedendo agli influssi della filosofia greca.

Primo elemento proprio dell'impostazione di pensiero di Moltmann è la centralità assoluta riconosciuta alla croce di Cristo come criterio fondamentale attraverso il quale costruire il discorso su Dio. L'autore dichiaratamente si propone di elaborare una teologia che assuma la croce come riferimento esclusivo. Nell'evento del Golgotha infatti riconosce l'unica prospettiva dalla quale deve muoversi qualsiasi discorso cristiano su Dio e di fronte alla quale emergono le falte di una teologia inadeguata.

Ciò che sta alla base di questa impostazione è la concezione che vede nella croce di Cristo non solo il momento cruciale della storia della salvezza ma, prima, il momento centrale della storia trinitaria di Dio. Moltmann esprime questa visione nell'opera *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*². In essa sostiene come sulla croce ciò che accade a Cristo accade a Dio, alla realtà di Dio nel suo essere trinitario: «La

² Tr. it. Queriniana, Brescia 1973 (Or. 1972).

croce non è semplicemente un avvenimento che si attua nella storia; piuttosto è piantata nel cuore stesso di Dio».³

Nel parlare di “storia di Dio” Moltmann si allontana dalla staticità che caratterizzava il discorso su Dio secondo l’impostazione della metafisica e sceglie di far proprie le istanze della filosofia del processo proponendo una concezione di Dio in divenire⁴: Dio non sarebbe una realtà statica ma, nel suo essere Trinità, ha una storia, si dispiega in un avvenimento. Secondo questa visione le relazioni tra le persone trinitarie non sono fissate una volta per tutte ma prendono forma nelle vicende che caratterizzano la storia di Dio. La novità di questa impostazione è rappresentata dal considerare gli eventi che costituiscono quella che era chiamata “storia della salvezza”, cioè storia dell’agire salvifico di Dio nei confronti dell’uomo, come invece eventi propri della “storia di Dio”:

Questa storia divina o storia in Dio inizia con la missione e consegna del Figlio, si svolge con la sua risurrezione e conferimento della signoria divina, per concludersi definitivamente nella restituzione di tale signoria al Padre⁵.

Questi eventi non sono più considerati semplicemente come azioni di Dio *ad extra*, ma, invece, come fatti che toccano, vanno a costituire, la realtà stessa di Dio nel suo essere trinitario. In questi eventi Dio non solo si manifesta all’uomo ma si implica e si modifica nelle sue relazioni trinitarie. L’identificazione tra ciò che Dio opera nell’economia salvifica e ciò che accade alla realtà di Dio porta di fatto Moltmann ad abbandonare la distinzione tra trinità economica e trinità immanente: non esiste una trinità già compiuta in sé e per sé che non porti i segni della storia di Dio e in particolare della croce. Moltmann sostiene questo prima dal punto di vista della croce intesa come manifestazione di Dio all’uomo: se la croce è il luogo fondamentale dal quale è possibile conoscere la realtà trinitaria di Dio, inevitabilmente questa realtà trinitaria non potrà non essere connotata da essa; in secondo luogo Moltmann afferma come in ogni caso la trinità economica non debba essere considerata semplicemente come

³ J. MOLTmann, *Il Dio crocifisso*, p. 71.

⁴ Cfr. G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 43-51.

⁵ J. MOLTmann, *Il Dio crocifisso*, p. 326.

manifestazione della trinità immanente: ciò che avviene nell'economia tocca, di più, va a costituire la stessa realtà trinitaria di Dio⁶. Nell'impostazione di Moltmann «la croce è la legge che regola la dinamica trinitaria»⁷.

È a partire da questa identificazione tra trinità economica e immanente che Moltmann può considerare ciò che si mostra sul Golgotha come punto prospettico esclusivo per parlare di Dio, senza sentire l'esigenza di assumere criteri di riferimento ulteriori nel fondare la sua teologia.

Accanto a questo primo tratto di peculiarità – la centralità della croce e l'assunzione delle istanze della filosofia del processo – il pensiero moltmanniano conosce un ulteriore elemento caratteristico nella contestazione della descrizione classica di Dio come impassibile e apatico. Questa concezione, dogmatizzata nel 1215 dal concilio Lateranense IV⁸ e da qui in avanti sempre affermata, secondo Moltmann sarebbe assolutamente in contrasto con il dato rivelato che invece, nella testimonianza scritturistica, propone l'immagine di un Dio in tutto e per tutto coinvolto nel suo *pathos* con le vicende umane.

L'impulso a considerare in questi termini il tema dell'apatia di Dio viene a Moltmann dagli esiti di alcuni studi esegetici recenti, portati avanti soprattutto in ambito ebraico; in particolare l'autore si rifà al contributo di Abraham Joshua Heschel⁹. Questi aveva riletto l'esperienza dei profeti di Israele nei termini di esperienza del *pathos* di Dio: il profeta, nel suo essere “oracolo del Signore”, subirebbe un coinvolgimento esistenziale tale da risultare in sintonia con il *pathos* divino, da condividere con Dio il suo stesso sentire, cioè lo stesso modo di porsi di Dio nei confronti dell'uomo e del mondo. Questa impostazione suggerisce evidentemente un Dio non apatico e impassibile ma, invece, connotato di un sentire proprio; un Dio che non resta indifferente rispetto a ciò che accade al suo popolo ma vi è

⁶ Cfr. J. MOLTmann, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983 (or. 1980), p.174-175.

⁷ G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, p. 77.

⁸ Cfr. *De fide catholica* (DH 801).

⁹ Cfr. G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, p. 25-42.

coinvolto “pateticamente” e reagisce di conseguenza. Heschel propone questa interpretazione dell’esperienza profetica a partire da una rilettura del tema biblico della *Shekhinah*, cioè della presenza di JHWH presso il suo popolo, nei termini di una condivisione da parte di Dio della condizione dei suoi figli: Dio presente presso Israele è dunque Dio che compatisce – patisce con – il suo popolo e fa oggetto del suo *pathos* ciò che il popolo vive nell’esperienza storica.

In questa riscoperta del *pathos* di Dio Moltmann vede la possibilità di fondare un nuovo modo di concepire l’agire di Dio nei confronti dell’uomo, quindi anche un nuovo modo di parlare dell’onnipotenza divina a fronte della sfida posta dall’esperienza del male. L’impostazione suggerita da Heschel infatti chiede di ripensare alla radice l’idea cristiana di Dio data dalla metafisica, soprattutto nella dottrina degli attributi e nel modo di intendere ciò in cui consiste l’azione salvifica di Dio nei confronti dell’uomo: «riprendere oggi la teologia della croce significa varcare i limiti della dottrina soteriologica e interrogarsi sulla rivoluzione operatasi nel concetto di Dio: chi è Dio sulla croce del Cristo abbandonato da Dio?»¹⁰.

2. Il Dio della croce

Porsi davanti alla croce di Cristo aderendo alla prospettiva assunta da Moltmann significa chiedersi non solo che significato abbia la croce nell’economia salvifica ma ulteriormente cosa significhi la croce per Dio stesso.

Ciò che Moltmann individua come tratto emergente di Dio sul Golgotha è la sua sofferenza. La croce rivela il paradosso di un Dio sofferente per amore. È questo ciò che connota il Dio cristiano.

Riguardo la sofferenza patita da Cristo sulla croce la tradizione metafisica attestava come essa sia predicabile della natura umana di Cristo ma non della sua divinità. In virtù della *communicatio idiomatum* si può sostenere che il Figlio di Dio soffre sulla croce, tuttavia questo non può essere

¹⁰ J. MOLTmann, *Il Dio crocifisso*, p. 10.

applicato alla divinità in senso generico in quanto impassibile e permanente nelle sue proprietà¹¹. Si può dunque affermare che sulla croce soffre Cristo nella sua umanità, soffre il Figlio di Dio in quanto persona (*suppositum*), ma non che soffre la divinità.

Moltmann contesta questa impostazione e sostiene la necessità di attribuire la sofferenza alla realtà stessa di Dio. Da un lato, assumendo la croce come prospettiva essenziale da cui intraprendere il discorso su Dio, coerentemente afferma come ciò che sulla croce si mostra – la sofferenza – non può essere considerato non appartenete alla sua stessa realtà in virtù di altri paradigmi di riferimento. Dall'altro Moltmann assume come riferimento una fenomenologia dell'amore per la quale l'amore è inscindibilmente legato alla sofferenza, tanto che arriva a dire che se si affermasse l'impossibilità di Dio di soffrire occorrerebbe unitamente affermare la sua impossibilità di amare:

Se Dio fosse sotto ogni aspetto, e quindi in modo assoluto incapace di soffrire, egli sarebbe incapace di amare. Amore è accettazione dell'altro, senza alcun riguardo al proprio vantaggio, e quindi implica la capacità di compatire e la libertà di sopportare l'alterità dell'altro. Un'incapacità di sofferenza, intesa in questo senso, smentirebbe l'affermazione di fondo del cristianesimo, secondo la quale “Dio è amore”¹².

Affermando questo Moltmann è consapevole di esporsi alla critica di porre in Dio una mancanza di essere. Al riguardo risponde affermando come si debba distinguere due diversi tipi di sofferenza: una sofferenza inflitta dall'esterno che provoca privazione di essere e, in quanto tale, non attribuibile a Dio, e una sofferenza invece derivante dall'amore che è quella propria di Dio. Questo secondo tipo di sofferenza non provoca carenza di essere perché deriva dalla stessa essenza divina:

La negazione legittima di una capacità di sofferenza in Dio, il quale non ammette carenze di essere, non può condurre a una negazione della sua capacità di sofferenza derivatagli dalla pienezza di essere, cioè dal suo amore¹³.

¹¹ Cfr. G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, p. 81-96.

¹² J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, p. 269.

¹³ *Ivi.*

In quanto Dio è amore la sua essenza è l'amore; e dato che l'amore per essere tale implica la sofferenza, sostenere la sofferenza di Dio non significa porre in lui una mancanza di essere ma, anzi, affermare compiutamente ciò che Dio è. Qui si inserisce anche la riflessione di Moltmann circa la libertà di Dio: se la natura di Dio è l'amore la libertà di Dio non si attua come autodeterminazione ma come sofferenza per amore; Dio è sé stesso quando, soffrendo, ama. Nell'amore sofferente si realizza il suo essere libero.

Pensare la sofferenza di Cristo sulla croce come sofferenza di Dio, essendo il Dio cristiano Trinità, porta con sé lo sviluppo per cui la sofferenza non va intesa come limitata al Figlio ma coinvolge l'intera realtà trinitaria. Moltmann spiega questo mostrando come se da un lato il Figlio soffre per l'agonia della croce, dall'altro il Padre soffre per la perdita del Figlio:

La mancanza del Padre, che il Figlio prova, risponde alla mancanza del Figlio che il Padre sente. E se Dio si è costituito Padre di Gesù Cristo, nella morte del figlio egli soffre anche la morte del suo essere-Padre¹⁴.

La sofferenza di Dio sulla croce non va quindi intesa semplicemente come partecipazione dell'intera trinità alla passione di Cristo, ma come reale separazione che avviene in Dio.

L'impostazione di Moltmann dunque porta a considerare non solamente la sofferenza *di* Dio ma, molto più radicalmente, la sofferenza *in* Dio. In questo va oltre l'intuizione di Heschel che, ragionando secondo la prospettiva ebraica, non aveva la possibilità di fondare la sofferenza in Dio, resa invece pensabile nel contesto trinitario.

A partire da questa impostazione Moltmann rilegge tutta l'opera divina, dalla creazione in avanti, nei termini di un soffrire per amore, espresso attraverso il concetto di autoumiliazione divina. La creazione viene pensata come Dio che si autoumilia in quanto, nel creare il mondo, autolimita sé stesso per lasciare spazio al mondo attraverso un'autocontrazione, una modifica delle relazioni trinitarie:

Il Padre, mediante una modifica del suo amore per il Figlio, cioè mediante una contrazione dello Spirito, e il Figlio mediante una modifica della sua risposta d'amore al Padre, cioè mediante un'inversione dello Spir-

¹⁴ J. MOLTmann, *Il Dio crocifisso*, p. 284.

to, hanno aperto lo spazio, il tempo e la libertà per quell’“esterno” nel quale il Padre si manifesta creativamente per mezzo del Figlio¹⁵.

L’agire di Dio nei confronti di Israele, sulla scorta della dottrina rabbinica della *Shekhinah*, viene pensato come Dio che si scinde in sé stesso venendo ad abitare in mezzo al suo popolo: discendendo tra gli uomini Dio si separa da sé accompagnando e soffrendo le stesse sofferenze di Israele. L’incarnazione e la croce rappresentano l’apice di questa autoumiliazione divina per il suo popolo: in esse «Dio si è inserito in quel Nulla che aveva creato ritraendosi per creare»¹⁶.

3. Quale onnipotenza?

Se l’agire di Dio, nella prospettiva moltmaniana, è connotato dal suo soffrire per amore sarà in questo amore sofferente che andrà individuata la forza onnipotente di Dio: «l’unica onnipotenza che Dio possiede e che in Cristo si manifesta è la potenza dell’amore sofferente»¹⁷.

È il soffrire per amore di Dio ad essere onnipotente. In questa sofferenza amorosa il Dio trinitario realizza la sua onnipotenza salvifica.

Moltmann afferma questo anzitutto a partire da ciò che avviene sul Calvario: la croce non è solamente esito del rifiuto di coloro che chiedono la condanna di Gesù; prima è il frutto dell’abbandono di Cristo al Padre. Il Figlio accetta la separazione dal Padre consegnandosi a lui nel Getsemani e questo abbandonarsi del Figlio al Padre fa sì che sulla croce, nel momento della più totale separazione in Dio, si realizzi insieme una piena comunione tra i due: la comunione dell’amore sofferente. Da questa comunione scaturisce lo Spirito Santo che salva.

La salvezza per l’uomo deriva dal fatto che la morte di Cristo sulla croce «contiene tutte le profondità e gli abissi della storia umana»¹⁸. Soffrendo sulla croce Dio soffre tutta la sofferenza umana, implicandosi con questa sofferenza e facendola sua. Dopo la croce di Cristo «non esiste alcuna

¹⁵ J. MOLTmann, *Trinità e Regno di Dio*, p.123.

¹⁶ G. CANOBIO, *Dio può soffrire?*, p. 74.

¹⁷ J. MOLTmann, *Trinità e regno di Dio*, p. 39.

¹⁸ J. MOLTmann, *Il Dio crocifisso*, p. 287.

sofferenza che in questa storia non sia sofferenza di Dio, come non esiste alcuna morte che non sia diventata morte di Dio nella storia del Golgotha»¹⁹.

Seguendo questa impostazione Moltmann si sgancia dalla concezione classica che leggeva l'operare di Dio come un suo intervento nella storia. Invece pensa l'azione salvifica come un inserimento della storia umana in Dio, nella storia di Dio. La croce è anzitutto evento centrale della storia di Dio. L'umanità e tutta la sua sofferenza vengono, attraverso di essa, inclusi in questa storia. Questa è, secondo la prospettiva di Moltmann, la salvezza. La storia dell'umanità dalla croce in poi è legata inscindibilmente alla storia di Dio e subirà il suo stesso destino. Da questo punto di vista la croce non è l'atto finale di questa storia che attende il suo definitivo compimento: Moltmann individua nella risurrezione il conferimento a Cristo della signoria divina da parte del Padre; il compimento finale avverrà con la restituzione di questa signoria al Padre da parte del Figlio. Questa riconsegna escatologica rappresenterà il definitivo «compimento della storia trinitaria di Dio e la fine della storia del mondo, il superamento della sofferenza e l'adempimento della storia di speranze dell'umanità»²⁰.

Per l'uomo salvezza significa sapere di non essere solo nella propria sofferenza ma di essere inserito nella storia di Dio che si compirà escatologicamente col superamento di ogni sofferenza.

Con Moltmann si afferma dunque il paradosso di un'onnipotenza della sofferenza amorosa di Dio. A fronte delle sofferenze caratterizzanti l'ultimo secolo – l'autore prende spesso come riferimento Auschwitz – per il teologo tedesco è questa l'unica onnipotenza ancora pensabile per il Dio cristiano. L'onnipotenza di un Dio che assume in sé le sofferenze dell'uomo soffrendo, e attraverso la sofferenza amando, insieme con lui. Tutta l'opera divina dalla creazione in poi è connotata dal suo amore sofferente, dall'autoumiliazione delle origini fino al Calvario. Implicandosi con

¹⁹ *Ivi*, p. 288

²⁰ *Ivi*, p. 326

l'umanità Dio fa sua la sofferenza umana e questa sofferenza amorosa di Dio perdurerà fino alla redenzione finale. Il Dio pensato da Moltmann è un Dio che necessita lui stesso di un'autoredenzione dalle sue sofferenze, autoredenzione che si compirà escatologicamente alla fine dei tempi portando con sé l'umanità tutta, quando sarà definitivamente superata ogni sofferenza.

CAPITOLO II

WOLFHART PANNENBERG: L'ONNIPOTENZA DI UN INFINITO SPIRITO D'AMORE

1. Il contesto della riflessione

Il contributo di Worhart Pannenberg sul tema degli attributi divini trova il suo contesto specifico nel capitolo sesto del testo *Teologia sistematica I*²¹, all'interno della riflessione più complessiva attraverso la quale il teologo riformato si propone di rendere ragione dell'unità dell'essenza divina. L'autore riconosce nell'unità di Dio il problema centrale del nostro parlare di lui nella storia della teologia:

Ciò che ha costituito fin dall'affermarsi del dogma di Nicea e Costantinopoli, nel quarto secolo, il problema centrale della teologia cristiana della Trinità non è stata la Trinità stessa, bensì l'unità del Dio trinitario²².

Più radicalmente la domanda sull'unità di Dio inerisce il discorso sull'essenza divina, nella misura in cui a risultare problematica è la composizione delle diverse proprietà e attributi divini veicolati dalla tradizione cristiana, fondata sulla rivelazione, nell'unità dell'essenza dell'unico Dio di Gesù: «le proprietà di Dio che traspaiono dal suo modo di agire sono parecchie. Come comporre allora tutta questa varietà con l'unità della divina essenza? Come può essere unica l'essenza se tante sono le proprietà?»²³; si tratta del «problema che ci poniamo in merito alla possibilità concettuale di conciliare o meno le affermazioni che si danno sull'amore di Dio con la sua infinitudine, santità, eternità, onnipresenza e onnipotenza²⁴»; ulteriormente la domanda diventa: come pensare «il carattere di questa unità fra relazioni con il mondo del Dio trinitario e la sua

²¹ Tr. it. Queriniana, Brescia 1990 (Or. 1988).

²² *Ivi*, p. 384.

²³ *Ivi*, p. 405.

²⁴ *Ivi*, p. 496

essenza eterna²⁵»? E ancora: «in che rapporto sta la sua esistenza nel mondo con la sua esistenza prima e al di sopra di esso²⁶», dunque la trinità economica con la trinità immanente?

Il discorso sull'onnipotenza trova qui il suo contesto specifico; andrà quindi presa in considerazione la riflessione sull'unità di Dio per poter poi apprezzare il pensiero dell'autore sul tema.

2. In dialogo con la filosofia

Nell'intraprendere il compito di dipanare questi interrogativi Pannenberg instaura anzitutto un dialogo critico con la teologia filosofica e dunque con i concetti della metafisica. Nei confronti di questa l'autore riconosce per prima cosa come il Dio cristiano inizialmente sia stato assunto da essa stessa nel suo contrapporsi alle divinità della mitologia antica: «il Dio della Bibbia è entrato a far parte dei presupposti della questione filosofica di Dio. [...] [Egli è] la figura concreta dell'unico Dio che l'antica teologia filosofica contrapponeva alle divinità del mito²⁷». A partire da questa considerazione risulta evidente come non possa esistere una contrapposizione tra la teologia filosofica e il Dio cristiano, tanto più che la stessa teologia cristiana si è assunta l'impegno di contestare ogni forma di antropomorfismo e di incoerenza logica nella sua rappresentazione di Dio.

Il ruolo che la teologia filosofica deve svolgere è quello di «formulare le condizioni entro cui deve svolgersi il nostro discorso su Dio, se vuol risultare adeguato alla funzione di origine del mondo che la tradizione religiosa gli attribuisce²⁸». Si tratta di porsi davanti alla teologia rivelata e mostrare ad essa come per affermare i suoi contenuti, se vuole proporre un discorso apprezzabile dal punto di vista logico e concettuale, debba necessariamente considerare Dio a partire da determinate caratteristiche. È dunque evidente come la teologia filosofica non proponga un'immagine

²⁵ *Ivi*, p. 313.

²⁶ *Ivi*.

²⁷ *Ivi*, p. 381.

²⁸ *Ivi*, p. 443.

concreta di Dio. Piuttosto riflette sull'idea previa di "Dio semplicemente", su quell'idea cioè a cui ci si riferisce quando si dice qualcosa attribuendolo a Dio: nel predicare qualcosa di Dio «si presuppone pur sempre un concetto di essere *di cui* poi si predicano delle qualità che a Dio si riconoscono sul fondamento del suo agire di rivelazione²⁹». Quest'idea previa è l'oggetto di indagine specifico della teologia filosofica. La teologia cristiana ponendosi di fronte ad essa deve assumersi il compito di verificare la coerenza del proprio modo di parlare di Dio.

Ciò detto Pannenberg riconosce insieme come, d'altro canto, «la teologia non può limitarsi semplicemente ad assumere le condizioni astratte per un discorso su Dio semplicemente, elaborate dalla filosofia³⁰»; deve svolgere insieme «una funzione critica riguardo alle condizioni che la filosofia formula³¹». A partire dalla rivelazione può instaurare un dialogo critico con la filosofia e privilegiare talune caratteristiche a discapito di altre. Può farlo però «soltanto se si muoverà sul terreno dell'argomentazione filosofica, per quanto nella prospettiva della rivelazione biblica di Dio³²».

Dal punto di vista del discorso sugli attributi divini differenziare ciò che elabora la teologia filosofica da ciò che emerge dalla rivelazione implica la distinzione tra due tipologie di attributi: gli attributi che si riferiscono al Dio semplicemente e gli attributi che si riferiscono al Dio concreto che si rivela nell'economia. Chiaramente, perché il discorso sul Dio cristiano risulti compiuto e coerente, ciò che si dirà dei secondi dovrà essere compreso alla luce dei primi e ciò che si dirà dei primi dovrà essere declinato attraverso i secondi.

Nel prendere in considerazione gli attributi inerenti il Dio semplicemente Pannenberg compie anzitutto un'importante scelta di campo relativamente a due differenti linee teologiche, la cui divergenza si colloca nel diverso punto di partenza assunto nell'intraprendere il discorso su Dio. La prima linea, rinvenibile nella scolastica latina e in particolare in Tommaso, ma che trova

²⁹ *Ivi*, p. 440.

³⁰ *Ivi*, p. 443.

³¹ *Ivi*, p. 444.

³² *Ivi*.

la radice e il paradigma di riferimento nelle tesi dello pseudo-Dionigi Areopagita, individua nell'idea di causa prima il punto di partenza fondamentale per il discorso su Dio, da cui fa poi derivare tutte le altre caratteristiche. La seconda linea di pensiero invece, meno battuta nella storia della teologia, si rifà a Gregorio di Nissa e mette al centro l'idea di infinito³³. Pannemberg critica la prima impostazione di pensiero in quanto ritiene problematico il tentativo di ricavare dal concetto di causa prima enunciati concreti sul Dio cristiano, «ma ancor di più affermare poi che tali asserti collimino effettivamente con la testimonianza che la Bibbia dà di Dio³⁴». Ritiene invece promettente da questo punto di vista l'assunzione dell'idea di infinito come centrale per il discorso teologico:

Il contributo epocale che Gregorio di Nissa ha offerto alla teodicea cristiana sta nell'aver mostrato che la forma fondamentale dell'idea di Dio non va considerata come quella propria della Causa prima, come sostenevano gli avversari ariani, bensì come quella di Infinito. [...] Anche se per l'influenza esercitata dall'Areopagita fin nell'alta Scolastica latina l'idea di causalità prima è stata riproposta in primo piano, con Duns Scoto si riacquista coscienza dell'importanza di fondo che per l'intera teodicea viene ad assumere l'infinitudine divina³⁵.

Assumere l'idea di infinito come punto di partenza significa affermare che ogni proprietà attribuita a Dio dovrà essergli riferita al modo dell' infinitezza; di più, che l'unica proprietà specifica di Dio è l' infinitezza. Tutte le altre proprietà andranno riferitegli in quanto precisazioni dell' infinitezza in relazione a dimensioni specifiche: «l'eternità, l'onnipotenza e l'onnipresenza possono essere intese come manifestazioni dell'infinitudine di Dio nelle prospettive del tempo, della forza e dello spazio³⁶».

Una precisazione va fatta in riferimento al modo di intendere l'infinito da parte di Pannemberg: lui stesso distingue tra un cattivo infinito e un vero infinito. Spiega la distinzione citando Schleiermacher, che a sua volta riprende Hegel, e afferma: «l'infinito propriamente non è ciò che è senza

³³ Cfr. *Ivi*, p. 392-393.

³⁴ *Ivi*, p. 393.

³⁵ *Ivi*, p.444.

³⁶ *Ivi*, p. 446.

fine, bensì quel che si contrappone al finito, cioè che risulta determinato da altro³⁷». In questa prospettiva «veramente infinto l’Infinito è soltanto se al medesimo tempo comprende e supera la sua stessa opposizione al finito³⁸»: infinito è ciò che non solo si oppone al finito ma insieme supera questa opposizione comprendendo in sé ciò a cui si oppone. È di questo tipo di infinito che Pannenberg parla quando lo pensa come idea fondamentale per descrivere in modo adeguato alla rivelazione cristiana il Dio semplicemente.

3. In ascolto della rivelazione

Una volta individuata nell’infinitudine, intesa secondo la connotazione hegeliana del vero infinito, l’idea fondamentale per parlare del Dio cristiano Pannenberg cerca di ritrovare nella rivelazione quei tratti che ne diano concretezza. Infatti, sottolinea l’autore, il concetto di vero infinito «presenta un paradosso che esso non risolve, ma che si limita a proporre come compito e quale sfida al nostro modo di pensare³⁹». Sarà dando concretezza attraverso la rivelazione a questa idea astratta che il modo di presentarsi del vero infinito troverà esplicitazione.

Due sono gli elementi su cui l’autore si sofferma da questo punto di vista. Il primo è la qualifica biblica di Dio come santo. Nella santità di Dio l’autore ritrova le caratteristiche proprie del vero infinito⁴⁰:

Il fatto di una santità divina che da un lato si contrappone al mondo profano e, dall’altro, ad esso si estende fino ad includerlo nella comunione con Dio santo, mostra una coincidenza strutturale fra il discorso biblico sulla santità di Dio e il concetto di *veramente infinito*⁴¹.

Il secondo elemento è rappresentato dalla concezione di Dio come Spirito. Il punto di partenza per questa nozione, fondamentale per l’impianto della riflessione di Pannenberg, è rappresentato dal passo giovanneo in cui si afferma che «Dio è Spirito» (*Gv* 4.24). L’autore interpreta questa designazione come qualificante l’essenza divina stessa. Ripercorrendo la

³⁷ *Ivi*.

³⁸ *Ivi*, p. 449.

³⁹ *Ivi*, p. 450.

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, p. 446ss

⁴¹ *Ivi*, p. 449.

storia della concezione cristiana di Dio riconosce come questa idea di un’essenza divina spirituale sia precedente e più originale della più comune concezione teologica che legge questa qualifica nei termini di ragione e volontà, affermatasi a partire dal decisivo contributo di Origene sul tema⁴². Da questo punto di vista Pannenberg sostiene come Dio non vada in sé pensato come «un essere che agisce in modo autocosciente e quindi personale, [...] un essere razionale⁴³». Il problema di questo modo di pensare Dio è rappresentato dall’antropomorfismo che vi è insito, smascherato dalle istanze di pensatori quali Spinoza, Hume, Fichte e Feuerbach. Nella qualifica di Dio come Spirito l’autore vede la via per una descrizione diversa dell’essenza divina, non più immaginata come quella di un soggetto razionale, ma, piuttosto, simile alla concezione dei campi di forza della fisica moderna. Pannenberg mostra una certa cautela a non sovraccaricare questo accostamento, tuttavia non esita ad affermare:

Gli enunciati biblici sullo Spirito di Dio sono molto più in sintonia con l’idea, sviluppata da Michael Faraday, di un campo universale di forza in relazione al quale tutte le strutture materiali, corpuscolari, vanno considerate quali manifestazioni secondarie, molto più di quanto non lo siano con l’idea classica di Dio-*Nūs*⁴⁴.

Questo modo di descrivere l’essenza divina come Spirito mostra in Dio, come la santità, la struttura del vero infinito:

in quanto coincidente con l’Essere di Dio (*Gv* 4,24), lo Spirito si contrappone al mondo (*Is* 31,3), ma al medesimo tempo, in quanto origine di vita, egli opera nel creato e santifica le creature trasportandole, al di là della vita corruttibile, nella comunione col Dio eterno⁴⁵.

Attraverso le idee di Spirito e di santità Pannenberg dà contenuto all’idea astratta di vero infinito in quanto in esse si ritrova esattamente il dinamismo racchiuso in quel concetto. Ciò detto però lo stesso Pannenberg insieme riconosce come sia lo Spirito che la santità di Dio, così come si ritrovano nella testimonianza scritturistica, eccedono ciò che di loro può dire il paradigma del vero infinito: «il dinamismo che caratterizza lo Spirito nel senso biblico del termine va ben oltre il contenuto che il concetto astratto di

⁴² Cfr. *Ivi*, p. 418ss.

⁴³ *Ivi*, p. 416-417

⁴⁴ *Ivi*, p. 431.

⁴⁵ *Ivi*, p. 449.

vero Infinito esprime⁴⁶». Questo eccedere, che risulta incomprensibile nelle modalità attraverso cui si attua, va rispettato per come la rivelazione lo presenta. È lo stesso autore ad affermare che «il discorso biblico lo lascia nel mistero⁴⁷».

Riconosciuta l'essenza divina come essenza spirituale Pannenberg si preoccupa ora di qualificare questo Spirito divino. Considera fondamentali in questo senso i due passi della prima lettera di Giovanni nei quali si afferma che “Dio è amore” (1 Gv 4.8 e 16). L'autore riconosce a questa designazione la stessa valenza della notazione di Gv 4.24. Se dunque l'essenza divina è anzitutto essenza spirituale, questo Spirito si qualifica come Spirito d'amore: l'amore «è la figura concreta di uno “Spirito” che qualifica propriamente la divina essenza. [...] La proposizione “Dio è amore” delinea precisamente questo Spirito il cui “soffio” (Gv 3,8) riempie l'intera creazione⁴⁸».

Così definita l'essenza divina resta ora da chiarire il modo di presentarsi nel mondo di questo Spirito d'amore e la connessione tra ciò che Dio è in sé e ciò che di Dio si mostra nell'economia. La presenza di Dio nel mondo va anzitutto riconosciuta come presenza indeterminata che solo successivamente viene chiarita come presenza *di Dio*. Pannenberg riprende questa idea da Cartesio il quale riconosceva come nell'esperienza umana vi sia un'intuizione di infinito che sta alla base del nostro rappresentarci gli oggetti finiti. Diversamente dal filosofo francese però questa considerazione non lo porta a sostenere già una necessità ontologica di Dio, ma certamente una presenza immanente e atematica di Dio nel mondo e nella storia, che solo a partire dalla rivelazione è denominabile come effettiva presenza *di Dio*⁴⁹: «c'è qualcosa nel mondo che comprende ed al medesimo tempo trascende tutti gli oggetti finiti, ma che è negli oggetti del mondo e nella nostra stessa vita⁵⁰».

⁴⁶ Ivi, p. 450.

⁴⁷ Ivi.

⁴⁸ Ivi, p. 478.

⁴⁹ Cfr Ivi, p. 393ss.

⁵⁰ Ivi, p. 401.

Questa presenza indeterminata di Dio nel mondo può essere nominata presenza *di Dio* a partire dalla rivelazione concreta, cioè a partire da ciò che la rivelazione indica come attività divina nel mondo. Questa attività divina, da assumere come punto di partenza nel processo conoscitivo di Dio rispetto al suo riconoscimento di essere trascendente, rappresenta l'esistenza determinata dell'essenza divina nel mondo. Essa è data dai diversi momenti in cui Dio si rende presente nella realtà mondana. Pannenberg precisa qui come vi sia «una dissociazione tra l'essenza e la sua esistenza determinata⁵¹» in quanto l'essenza divina si mostra in momenti distinti tra loro nel tempo. Questi singoli momenti diventano dunque apparizioni dell'essenza divina, la quale non può essere ridotta ad un singolo momento e, per essere compresa, necessita che si prendano in considerazione tutte le apparizioni nella loro interezza.

Soggetti delle apparizioni di Dio nel mondo, cioè della sua esistenza determinata in esso, sono le tre persone trinitarie. Esse sono riconoscibili come figure dell'esistenza di Dio:

Nelle Persone di Padre, Figlio e Spirito si tratta della triplice figura dell'esistenza di Dio nel mondo ed anche oltre il mondo. In esse il Dio uno non è presente soltanto in modo indeterminato e atematico [...]. Questo campo di infinito a cui originariamente è aperto lo spirito umano, non era stato ancora determinato come esistenza *di Dio*. Nel Padre, Figlio e Spirito, invece, l'essenza divina ha la figura determinata della sua esistenza: non soltanto quella delle sue figure, ma la sua figura propria, poiché le tre Persone costituiscono un'unica, complessiva costellazione.⁵²

Il carattere trinitario che connota l'attività divina nel mondo rappresenta un tratto importante dell'impostazione di pensiero di Pannenberg: ogni volta che si parlerà di agire di Dio si dovrà declinarlo in termini trinitari.

4. L'unità di Dio

La rivelazione compiuta dalla cooperazione delle tre persone trinitarie, realizzando l'essere presente di Dio nel mondo, insieme lo mostra come trascendente il mondo stesso, nella misura in cui lo rivela come eterno. Ciò

⁵¹ *Ivi*, p. 402.

⁵² *Ivi*, p. 404.

che di Dio appare nel mondo è irruzione di ciò che egli è nell'eternità. Occorre però chiarire quale rapporto esista tra eternità e attività di Dio nel mondo, ossia rendere ragione di come possiamo essere certi che ciò che Dio nell'economia realizza corrisponda effettivamente a ciò che Dio è nella sua essenza eterna. Prendere in considerazione questo interrogativo coincide con l'accostarsi alla domanda fondante tutta la riflessione di Pannenberg: il problema dell'unità divina.

L'elemento che permette di creare una connessione tra la trinità economica e la trinità immanente è ritrovato da Pannenberg nella riflessione sul concetto di agire portata avanti da Hermann Cremer. Nella sua opera *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (1897) Cremer riconosce come, a partire dal concetto di agire di Dio, sia possibile risalire alle qualità proprie del suo essere, in quanto nell'agire Dio persegue dei fini che corrispondono al suo volere: «Se l'agire è da intendersi come “auto-attività finalizzata”, esso attesta delle “qualità del suo volere e del suo potere”, quelle che al tempo stesso sono anche “qualità del suo essere”⁵³». Pannenberg esplicita quanto sostenuto da Cremer sottolineando come effettivamente «per la scelta dello scopo l'agente si identifica con lo scopo prescelto, dato che lo afferma come “proprio” scopo⁵⁴». Se Dio si pone degli scopi è perché lui stesso si identifica in essi esprimendo ciò che egli è tramite ciò che col suo agire persegue. Tuttavia questo non è sufficiente a fondare una reale corrispondenza tra trinità economica e immanente in quanto «colui che agisce potrebbe anche attestare, con il suo agire, soltanto un lato del proprio essere e magari quello che gli è meno specifico⁵⁵». Già Cremer riconosceva come occorra fondare l'agire divino sul dato centrale della rivelazione neotestamentaria, ossia la proposizione, già fondamentale per Pannenberg, “Dio è amore”. Questo permette di riconoscere come Dio sia «interessato soltanto ad essere per noi ed in comunione con noi⁵⁶». Se Dio, in quanto amore, non vuole nient'altro che la comunione con noi allora

⁵³ *Ivi*, p. 414.

⁵⁴ *Ivi*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 415.

⁵⁶ *Ivi*.

ciò che si mostra nel suo agire corrisponderà realmente a ciò che Dio è in sé stesso e non può esservi inganno.

L'assunzione dell'istanza di Cremer però, sottolinea Pannenberg, non è pacifica. Attribuire infatti il concetto di agire a Dio pone più di un problema. Primariamente vi è da affrontare la critica di antropomorfismo che questa impostazione suscita nella misura in cui pare proporre un Dio pensato come essere razionale dotato di intelletto e volontà, che si esercita tramite azioni finalizzate. In secondo luogo la struttura dell'agire per scopi presuppone una differenza temporale tra la scelta dello scopo e la sua realizzazione, e, ulteriormente, una carenza insita nel soggetto agente che motiva il porsi scopi; risulta evidente la difficoltà di applicare a Dio, eterno e immutabile, questo modello.

Al primo problema Pannenberg risponde attraverso l'idea di Dio come Spirito: nella sua essenza Dio è un essere impersonale, un infinito Spirito d'amore simile ad un campo di forza che congiunge le persone trinitarie in una comunione vitale. Sono il Padre, il Figlio e lo Spirito, manifestazioni eterne della divina essenza, i soggetti diretti dell'agire di Dio, unificati nell'unico Spirito in modo tale che per nessun motivo possano essere considerati diversi da un'unità, seppur ciascuno nella specificità propria determinata dalle reciproche diverse relazioni. In questo schema la volontà non è più legata ad un soggetto, ma al campo di forza che permea le persone trinitarie, concepite come sue manifestazioni.

Il superamento dell'idea di Dio pensato come soggetto agente sta alla base anche della risposta di Pannenberg alla seconda problematica, circa la differenza temporale e la carenza supposta in Dio dal concetto di agire. Pannenberg sostiene come il punto di partenza nell'interpretazione dell'agire divino «va cercato nell'esperienza dei nessi che l'avvenimento mondano mostra nel suo svolgersi, non nell'idea di un soggetto divino⁵⁷». L'uomo nella storia percepisce la realtà e gli eventi come ordinati e organizzati, cogliendovi i nessi di un agire finalizzato. Questi nessi però

⁵⁷ *Ivi*, p. 437.

possono essere colti solo anticipando la fine della storia. L’agire divino nella storia ha una duplice valenza in questo senso: «da una parte la creazione di una realtà creaturale diversa da Dio e il suo compimento in rapporto al Creatore, dall’altra e al medesimo tempo la rivelazione della divinità di Dio in quanto creatore del mondo⁵⁸». Dio non può dunque essere pensato «come un essere finito che già vede un futuro diverso dal suo presente e che tenta, agendo, di disporre del tempo⁵⁹». Una concezione di questo tipo, oltre a risultare inadeguata, sfocerebbe in un’immagine tirannica di Dio stesso, dotato di un controllo totale sugli avvenimenti mondani, che non lascerebbe alcuno spazio alla libertà delle creature. Dio, nella sua eternità, non conosce un futuro diverso da ciò che egli è da sempre, sia in termini temporali che in termini essenziali. L’agire di Dio nel mondo, ad opera di Padre, Figlio e Spirito, è rivelazione e anticipazione del fine della storia, «è *ripetizione* della sua eternità divina nel rapporto col mondo⁶⁰». E questo al modo di un’*autorealizzazione*, poiché, a differenza dei soggetti finiti, Dio tramite il suo agire non raggiunge un’identità nuova colmando una carenza previa, ma, essendo «pienamente coincidente con la propria determinazione⁶¹», nell’agire manifesta e realizza semplicemente ciò che egli è da sempre.

Il nesso che dunque esiste tra essenza divina e attività nel mondo permette a Pannenberg di rendere ragione dell’unità divina, rendendo possibile così riferire a Dio stesso gli attributi che emergono dal suo agire.

5. Dio onnipotente

L’onnipotenza viene riconosciuta da Pannenberg come uno degli attributi che è indispensabile preservare perché il discorso su Dio risulti adeguato in rapporto alla teologia filosofica. Avendo riconosciuto come centrale da questo punto di vista il carattere infinito di Dio, l’onnipotenza non potrà che

⁵⁸ *Ivi.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 436.

⁶⁰ *Ivi*, p. 438.

⁶¹ *Ivi*, p. 439.

esprimere l'infinitezza colta in una prospettiva specifica, in particolare quella della forza, del potere di Dio. Questo potere, sottolinea Pannenberg citando Barth, non va concepito «meramente come *potentia*, ma sempre anche come *potestas*⁶²», ossia come signoria divina sul mondo. L'onnipotenza dunque esprime l'infinitezza della signoria divina, che la rivelazione mostra nella sua figura concreta.

Pannenberg tratta dell'onnipotenza dopo aver definito l'eternità e l'onnipresenza divine rispettivamente come presenza a Dio di tutte le cose e presenza di Dio in esse mediante lo Spirito. In particolare riconosce come l'onnipresenza rappresenti la condizione necessaria per l'onnipotenza, in quanto «nessun potere, per quanto grande esso sia, può affermarsi senza che sia presente anche il suo oggetto⁶³».

Nella riflessione specifica sul tema anzitutto l'autore riconosce inadeguata la concezione dell'onnipotenza divina intesa come potenza in contrapposizione a ciò su cui si esercita, così da risultare una «pretesa tirannica del potere⁶⁴». Pensare così l'onnipotenza infatti porterebbe al paradosso per cui la potenza divina troverebbe la condizione del suo esercitarsi in ciò che è il suo oggetto. Questo perché «ciò che è determinante rimane sempre vincolato al contrasto col determinato⁶⁵», trovando in esso, al di fuori di sé, la condizione di qualsiasi attività. L'inadeguatezza evidente di una visione di questo tipo è determinata dal fatto che la signoria divina «non ha nient'altro al di fuori di sé da incontrare come qualcosa di già dato, ma si caratterizza, appunto, per il fatto che essa stessa produce ciò di cui dispone⁶⁶».

Pannenberg mostra così come l'unica onnipotenza adeguata a Dio sia l'onnipotenza del Creatore: «soltanto in quanto creatore Dio è onnipotente⁶⁷». Il suo essere creatore connota radicalmente la sua potenza: non è pensabile, essendo Dio eterno e immutabile, una contrapposizione tra

⁶² *Ivi*, p. 468.

⁶³ *Ivi*, p. 466.

⁶⁴ *Ivi*, p.467.

⁶⁵ *Ivi*.

⁶⁶ *Ivi*.

Dio e le creature. L'agire di Dio può essere sempre e solo finalizzato all'esistenza delle sue creature cosicché, anche quando viene descritto come portatore di distruzione e sventure, «esso va sempre al di là della rovina, orientato com'è alla vita delle creature⁶⁸». È questo il modo in cui si esercita la libertà divina, la quale è sempre libertà del creatore e non può mai venire intesa slegata da questa sua connotazione. Da questo punto di vista l'apice dell'onnipotenza creatrice divina viene riconosciuto da Pannenberg nella risurrezione, intesa come autentico compimento della sua volontà di datore di vita.

Nella descrizione di come concretamente si dispieghi questa signoria divina Pannenberg mostra come essa si basi sulla stessa vita trinitaria di Dio e possa essere realmente considerata come l'irruzione della sua eternità nel mondo. L'onnipotenza divina si esprime anzitutto nell'atto creatore che vuole l'esistenza autonoma delle creature. La creazione «poggia sul fatto che il *Lògos* si distingue dal Padre fin dall'eternità⁶⁹», uscendo «dalla vita trinitaria per diventare legge di un mondo distinto da Dio nel suo rapporto con lui⁷⁰». Questa legge è fondata sulla subordinazione del Figlio al Padre dall'eternità e rappresenta ciò cui le creature devono conformarsi; ciò cui tende l'onnipotenza di Dio è che la creatura viva nella limitatezza che gli è propria in quanto finita, cosicché egli possa affermarla eternamente in ciò che realmente è:

Onnipotente è soltanto quella potenza che accetta – anche e proprio nei suoi limiti – ciò che le si oppone nella sua particolarità, e l'accetta in modo illimitato, infinito, offrendo alla creatura la possibilità di andare, ammettendo i propri limiti, oltre sé stessa, per partecipare quindi essa stessa dell'infinitudine⁷¹.

Emerge con chiarezza qui il tratto specifico del vero infinito secondo la nozione assunta da Pannenberg, quell'infinito che è realmente tale quando non solo si oppone al finito ma insieme riesce a comprenderlo in sé.

⁶⁷ *Ivi.*

⁶⁸ *Ivi*, p.468.

⁶⁹ *Ivi*, p. 472.

⁷⁰ *Ivi*, p. 473.

⁷¹ *Ivi.*

Il fatto che le creature godano di un'esistenza autonoma però porta alla possibilità che esse si rendano indipendenti da Dio. Di fronte a questo, perché realmente si possa parlare di onnipotenza divina, deve essere possibile a Dio il poter ancora trarre in salvo la creatura. Ed è ciò che avviene con la missione del Figlio e l'incarnazione:

L'eterno Figlio, autodistinguendosi dal Padre prende il posto della creatura, diventa uomo e così va oltre l'autonomia della creatura per conferirle la posizione che più le conviene, quella che la realizza senza ledere la propria autonomia⁷².

La reale conformazione delle creature alla legge eterna di Dio è realizzata poi dall'opera dello Spirito Santo che rende partecipi della subordinazione del Figlio al Padre.

Per Pannenberg l'incarnazione rappresenta l'espressione suprema dell'onnipotenza divina. L'onnipotenza di quell'infinito Spirito d'amore che congiunge Padre, Figlio e Spirito nell'unica volontà creatrice finalizzata alla vita delle creature e che dunque «può essere pensata soltanto come potenza dell'amore divino⁷³».

⁷² *Ivi*, p. 472.

⁷³ *Ivi*, p. 473.

CAPITOLO III

ONNIPOTENZA: COSA C'È IN GIOCO

I contributi di Moltmann e Pannenberg presi in considerazione rappresentano, a partire da impostazioni diverse, lo sforzo di rendere ragione, nel mutato contesto culturale odierno, dell'affermazione, ineludibile per la tradizione cristiana, dell'onnipotenza di Dio.

Le differenze tra le due riflessioni, e ancor di più le divergenze radicali che emergono rispetto all'impostazione classica della teologia cattolica rappresentata dalla sintesi manualistica, chiedono di rendere ragione degli elementi in gioco e della loro rilevanza in rapporto alla descrizione del Dio cristiano. A rendere necessario il confronto è l'esigenza di comprendere appieno cosa ancora oggi il discorso sull'onnipotenza divina abbia da dire alla riflessione teologica, al fine di pervenire ad un approccio critico al tema in questione in grado di tener conto di tutte le sue dimensioni.

1. Impostazioni diverse

Il piano su cui la teologia manualistica sviluppa il discorso su Dio è quello metafisico. Ad essere presa in considerazione primariamente è l'essenza divina e i suoi attributi, coerentemente con il modello tomista cui prevalentemente si fa riferimento. Alla base sta certo ciò che Dio ha mostrato di sé nella rivelazione, ma questa viene per lo più considerata come fonte dei concetti a partire dai quali l'indagine metafisica elabora la sua riflessione. Nella strutturazione del discorso in effetti il dato rivelato rientra in un secondo momento come prova rispetto a quanto la riflessione metafisica ha evidenziato. Questo è, ad esempio, lo schema esplicitamente seguito da Bartmann nella sua *Teologia dogmatica*⁷⁴, ma, anche più recentemente, da Schmaus, seppure in forma meno strutturata⁷⁵.

⁷⁴ B. BARTMANN, *Teologia dogmatica*, v. 1, Paoline, 1949.

⁷⁵ M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, Marietti, 1966.

Secondo l'impostazione manualistica ciò che connota l'essenza divina nella sua natura più intima viene individuato nel suo essere per sé sussistente, cioè incondizionato, illimitato e pura attualità. Ciò che motiva la centralità di questo attributo è il suo rendere Dio radicalmente differente dagli esseri creati e il permettere da qui la deduzione di tutti gli altri attributi.

In questo contesto l'onnipotenza, secondo il procedimento deduttivo, viene pensata come uno degli attributi dell'essenza divina, in particolare come quell'attributo attraverso il quale da Dio, in ossequio alla scienza e alla volontà, si producono effetti al di fuori di sé. Non però al modo di una capacità posseduta da Dio o come una potenzialità della volontà che si vada ad attuare; l'onnipotenza va invece identificata con l'essenza stessa di Dio considerata come principio dell'attività divina al di fuori di sé.

Centrale, in questa impostazione, risulta essere l'idea di causa: l'attività divina essenzialmente è pensata come causante tutto ciò che non è Dio, dalla creazione in avanti. L'onnipotenza risulta essere quindi la causa interna a Dio degli effetti esterni della sua attività. Essa è potenza prima, dunque creatrice, produttrice dell'essere e dell'agire delle cose, origine della causalità di ogni altra cosa.

La descrizione dell'onnipotenza divina nei termini di una causalità immanente risulta del tutto pacifica nell'impostazione manualistica. Gli argomenti su cui verte la discussione teologica ineriscono invece il carattere infinito della potenza divina con particolare attenzione al suo rapporto con la volontà. Da qui la distinzione tra potenza assoluta e ordinata, con tutte le problematiche che ne conseguono. Viene in particolare sottolineata l'identità tra la potenza e la santità, la giustizia e l'amore di Dio, cosicché risulti impensabile un'onnipotenza arbitraria od un'onnipotenza che si erga contro le creature. In quanto Dio è giusto, santo e amorevole l'onnipotenza si esprimerà esclusivamente come potenza d'amore che suscita fiducia. Si chiarisce inoltre come Dio non ricerchi nulla per sé quasi mancasse di qualcosa; tutto ciò che compie è esclusivamente manifestazione di sé.

Come prova di questa descrizione dell'onnipotenza di Dio da parte della teologia manualistica viene portato il dato biblico. In esso in primo luogo

vengono messi in luce i nomi divini laddove indicano il carattere onnipotente di Dio; in secondo luogo si citano quei passi in cui si riscontrano gli effetti che l'onnipotenza realizza nel mondo. Primo effetto è rappresentato dalla creazione e dalla signoria divina su tutto il creato, rinvenibile in tanti passi di esaltazione delle opere di Dio. Ulteriori effetti sono rappresentati dagli interventi di Dio nella storia della salvezza in favore di Israele e contro gli uomini peccatori; tra questi particolare risalto viene dato ai miracoli. Infine, soprattutto per quel che concerne il Nuovo Testamento, viene esplicitata come effetto dell'onnipotenza divina l'opera di redenzione e santificazione dell'uomo e nell'uomo ad opera dello Spirito Santo.

Se la teologia manualistica procede dall'indagine metafisica per considerare in un secondo momento il dato rivelato, Jürgen Moltmann utilizza un procedimento opposto, arrivando ad assolutizzare l'evento della croce di Cristo inteso come unico luogo a partire dal quale è possibile elaborare il discorso su Dio. Di più, a partire dalla concezione della storia di Dio che gli è propria, elimina completamente il piano dell'essenza divina, considerando come ciò che di Dio emerge nella rivelazione sia la sola realtà esistente di Dio.

La categoria fondamentale che per Moltmann connota l'essenza divina è rappresentata dall'amore sofferente, inteso, in virtù della descrizione trinitaria, nella formulazione più radicale di sofferenza in Dio. Tutto ciò che Dio trinitariamente compie, dalla creazione in avanti, è opera dell'amore sofferente, considerato come ciò che esprime l'identità della libertà di Dio, cioè come il criterio fondamentale di riferimento dell'agire trinitario di Dio. L'onnipotenza è concepita come la potenza infinita di questo amore sofferente; nessun altro potere è in Dio. Dio vive la sua storia esprimendosi nell'amore sofferente. Così è per la creazione, intesa come autocontrazione delle relazioni trinitarie che lascia spazio all'altro da sé; per l'agire di Dio in favore di Israele, inteso come scissione in Dio per abitare presso il popolo; nella forma più radicale, per l'incarnazione e la croce.

Ciò cui tende l'onnipotenza di Dio è la redenzione dalle sofferenze, della quale, secondo Moltmann, Dio stesso necessita. Poiché la storia dell'uomo

dalla croce in poi è inclusa nella storia di Dio e in virtù di questo subirà il suo medesimo destino, la salvezza di Dio significherà anche redenzione dalle sofferenze di tutta l'umanità.

La logica seguita da Moltmann nel mostrare come si realizzi la capacità salvifica dell'amore sofferente è rappresentata dal procedimento dialettico per il quale, nel momento della più totale umiliazione, ha origine il principio di una rigenerazione. Luogo emblematico dal quale emerge questa impostazione è il Calvario: nel momento dell'estrema separazione tra Padre e Figlio si realizza insieme una rinnovata comunione vitale in virtù dell'abbandono fiducioso del Figlio al Padre, che prelude alla glorificazione della risurrezione che si compirà escatologicamente alla fine dei tempi.

Worhart Pannenberg imposta la sua riflessione nel tentativo di tener conto sia della riflessione sull'essenza che di quella sul dato rivelato. Lo fa attraverso la distinzione tra attributi dell'essenza, indispensabili per la formulazione di un discorso sensato su Dio, e attributi derivati dalla rivelazione, che rappresentano il tratto caratteristico e imprescindibile nel parlare del Dio cristiano. Tra i due livelli ad avere la priorità è il secondo il quale, entro certi limiti, è autorizzato a vagliare quanto si afferma rispetto al primo. Così, nel parlare dell'essenza divina, Panneberg anzitutto riconosce nelle designazioni di Dio come Spirito e Amore le caratterizzazioni fondamentali che la vanno a qualificare. In secondo luogo, mostrando come queste designazioni male si concilino con la descrizione dell'essenza divina a partire dall'idea di causa, propria della metafisica classica, la sostituisce con quella di infinito nel ruolo di idea centrale per il discorso sul Dio semplicemente.

Se da un lato quindi Pannenberg cerca di mettersi in dialogo con la prospettiva metafisica evitando un suo completo rigetto, e in questo differenziandosi da Moltmann, dall'altro il risultato di questa operazione stravolge radicalmente la descrizione metafisica di Dio: a mostrarsi non è più un Dio pensato essenzialmente come causa prima di tutto ma un Dio anzitutto infinito; non più un Dio descritto come essere razionale e dotato di intelletto e volontà ma un Dio concepito come Spirito dalla dinamica

assimilabile alla teoria dei campi di forza, che trova la sua espressione nell’agire delle persone trinitarie nell’economia, le sole alle quali è attribuibile il concetto di agire riferito a Dio.

L’onnipotenza in questo contesto viene riconosciuta come attributo dell’essenza divina e dunque come specificazione dell’infinitezza, in particolare rispetto alla potenza di Dio. Nel suo svolgersi concreto, cioè a partire da quanto di essa si attesta nella rivelazione, trova come soggetti esclusivi attraverso cui compiersi nel mondo le persone trinitarie. Due aspetti vengono sottolineati da Pannenberg nella descrizione dell’onnipotenza divina. Il primo è la forte caratterizzazione della potenza divina come potenza creatrice, cioè datrice di vita e volta all’esistenza delle creature. Da questo punto di vista l’onnipotenza si esprime nella creazione, intesa come autodistinzione trinitaria in Dio, e trova il suo vertice nella risurrezione del Figlio ad opera del Padre, intesa esattamente come apice della volontà di vita di Dio per l’uomo. Ma viene anche riconosciuta nell’agire divino in favore del suo popolo che, anche quando è portatore di sventure, ha sempre come finalità la redenzione e la vita dei suoi eletti.

Il secondo aspetto riprende, come Moltmann, la logica dialettica di derivazione hegeliana, ponendo però l’accento sulla dinamica di assunzione del finito da parte dell’infinito che conduce al superamento del primo. Il finito riceve da Dio la possibilità di esistere non solo in virtù dell’atto creatore, ma, più radicalmente, nell’accettazione infinita da parte di Dio dell’opposizione rappresentata dalla finitezza; questa accettazione, nella misura in cui è condivisa dall’uomo nel suo sottomettersi al Padre, sotto la guida dello Spirito, ad imitazione del Figlio – si insiste sulla volontaria subordinazione di Cristo al Padre, dall’eternità e successivamente nell’economia, che diventa legge del rapporto tra uomo e Dio –, apre al finito la possibilità di superare la sua stessa finitudine e partecipare dell’infinitezza divina che lo afferma in modo infinito. In questo secondo aspetto la massima espressione dell’onnipotenza divina è rappresentata dall’incarnazione, intesa come modalità attraverso la quale l’infinitudine

divina, tramite l'agire trinitario, riesce a raggiungere la finitezza umana anche nel luogo del suo radicale rifiuto e opposizione.

2. Rilievi critici

Ciò che anzitutto differenzia le diverse impostazioni prese in esame è il diverso punto di partenza, e dunque la diversa problematica, che le riflessioni di Moltmann e Pannenberg assumono rispetto all'impianto del manuale. In quest'ultimo infatti, trattandovisi il tema a partire dalla descrizione descrivere degli attributi divini, si presenta l'onnipotenza anzitutto nelle sue caratteristiche – di causa interna degli effetti esterni, di potenza infinita e illimitata – senza considerare primariamente l'identità del soggetto Dio che questa onnipotenza possiede. In effetti l'identità di Dio, e quindi la qualità del suo agire onnipotente, viene esplicitata solo in un secondo momento vincolando l'onnipotenza alla volontà, alla giustizia e alla santità, così come emergono dalla rivelazione. È questo il motivo per cui nella storia, a partire da questa impostazione, si è resa concreta la possibilità di disconoscere come il modello descrittivo sia funzionale alla comprensione del dato rivelato e non viceversa, producendo riflessioni sull'onnipotenza non corrispondenti al Dio cristiano rivelato ma volte a salvaguardare le esigenze del sistema di pensiero assunto.

Il procedimento seguito da Moltmann e Pannenberg è l'opposto: il punto di partenza è rappresentato dal discorso sull'identità di Dio ed entrambi parlano dell'onnipotenza limitatamente a quanto di essa concede di parlare ciò che viene riconosciuto come fondante l'identità divina. Così per Moltmann l'onnipotenza è onnipotenza dell'amore sofferente e Dio non può altro che soffrire per amore; per Pannenberg è espressione dell'infinitezza nell'ambito della potenza, connotata come potenza esclusivamente creatrice e datrice di vita.

I diversi punti di partenza assunti sono sintomo delle differenti problematiche sottese alle riflessioni. Se il manuale, rifacendosi pacificamente al modello aristotelico-tomista, non ha dubbi sul carattere infinito della potenza divina, trovando la sua difficoltà nel conciliare questa

con il dato rivelato, Moltmann soprattutto, ma anche Pannenberg, percepisce, a fronte della constatazione di come nella storia l'onnipotenza divina paia ininfluente, la problematicità della sua affermazione. La domanda che Moltmann, segnato dal dramma della violenza inaudita che l'ultimo secolo ha proposto, pone alla teologia è se davvero Dio sia onnipotente dal momento che non interviene in simili drammi. Ad andare in crisi è esattamente la concezione di onnipotenza proposta del manuale che presenta Dio insieme buono e in assoluto capace di tutto. Il rifiuto completo del piano dell'essenza divina e il confinamento dell'onnipotenza nella dinamica dell'amore sofferente che solo nell'escatologia troverà il suo compimento è la risposta che Moltmann trova per salvaguardare a suo modo la coesistenza in Dio di bontà e onnipotenza.

Emergono qui tutte le problematicità dell'impostazione manualistica in particolare rispetto al suo rapporto con la storia. In effetti è questo l'aspetto che risulta più penalizzato in essa. Ragionando a partire dall'essenza di Dio, che per definizione è eterna e immutabile, emerge la difficoltà di comprendere fino in fondo il valore della storia che, in questo contesto, risulta avere ben poco da dire sulla realtà di Dio; ad essere apprezzati sono invece i singoli interventi di Dio in essa, assunti come contenuti per la riflessione metafisica. Questi vengono considerati semplicemente come manifestazione dell'onnipotenza divina che li ha causati, momenti in cui si esprime la signoria di Dio su di essa. Ciò che manca è una riflessione che renda ragione del senso della storia in relazione al venire in essa da parte di Dio e, ulteriormente, una riflessione in grado di mostrare cosa significhi la storia per Dio stesso. Su quest'ultimo aspetto si sofferma particolarmente Moltmann, per il quale non esiste altra dimensione per Dio rispetto alla dimensione storica; sul primo invece è Pannenberg a proporre un contributo decisivo attraverso la concezione secondo la quale l'agire di Dio nel mondo sarebbe rivelazione del senso della storia in relazione alla norma costituita dal *Logos* e anticipazione del suo fine così come si mostrerà alla fine dei tempi.

Le impostazioni assunte dai due autori presentano anch'esse però aspetti di criticità. Ciò che in particolare emerge è la constatazione di come entrambi intendano presentare una descrizione di Dio che risulti fedele al dato rivelato nelle scritture – come peraltro rivendica per sé la teologia manualistica stessa – ma come di fatto, in misura diversa, sia il modello filosofico di riferimento assunto a risultare determinante sull'esito della riflessione.

Questo aspetto è particolarmente accentuato in Moltmann laddove tutto il discorso si regge sulle istanze della filosofia del processo. È questa impostazione che consente all'autore di dedurre esclusivamente dalla croce l'identità di Dio, appiattendo la vita trinitaria sulla trinità economica attraverso la concezione della storia di Dio. È in virtù di questa impostazione, più che a partire dal dato rivelato, che vengono mosse le critiche alla teologia metafisica, in particolare rispetto al tema dell'immutabilità divina. Se infatti è vero che da un lato l'autore interpreta l'agire di Dio come passione a partire dalle riflessioni di Heschel, e dunque attraverso una reinterpretazione del dato rivelato, l'estensione della sofferenza a tutta la realtà trinitaria di Dio è frutto di un processo deduttivo che si regge sulle istanze del modello descrittivo di riferimento⁷⁶.

Un'ulteriore critica cui Moltmann si espone è quella di proiettare in Dio una fenomenologia dell'amore troppo umana nella stretta connessione posta tra amore e sofferenza.

Riguardo il tema dell'onnipotenza, considerato essenzialmente come capacità redentiva dell'amore sofferente di Dio, si nota anzitutto, rispetto all'impostazione del manuale, uno sbilanciamento sugli effetti che essa produce. L'impressione è che l'onnipotenza, invece di essere affermata, venga salvaguardata confinandola nell'ambito dell'amore sofferente, il quale a sua volta è considerato onnipotente non in sé ma in virtù degli effetti salvifici che è in grado di produrre per Dio stesso anzitutto e poi per l'uomo. A risultare principio di salvezza è la condivisione della sofferenza di Cristo

⁷⁶ Cfr. G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, p. 106-107.

sulla croce da parte del Padre nello Spirito, che produce la comunione d'amore. Se nel manuale veniva quindi accentuata la dimensione dell'onnipotenza considerando ogni tratto dell'agire di Dio come una sua manifestazione, qui siamo sul versante opposto: è l'agire di Dio, connotato trinitariamente come condivisione dell'amore sofferente, che nei suoi effetti mostra che Dio è onnipotente.

Un'ulteriore domanda che emerge a fronte della riflessione di Moltmann inerisce la qualità dell'onnipotenza divina da lui affermata. Il legame tra onnipotenza e sofferenza pone infatti l'interrogativo circa il tipo di onnipotenza qui veicolato. Se da un lato infatti si comprende come l'intento dell'autore sia quello di descrivere un'onnipotenza adeguata all'indifferenza apparente di Dio rispetto alle sofferenze dell'uomo nella storia, dall'altro non è possibile non chiedersi quanto un Dio concepito come essenzialmente sofferente rappresenti una risposta adeguata a Dio stesso e all'attesa salvifica nei suoi confronti, che non a caso in Moltmann è rimandata totalmente all'escatologia. Va in questa direzione l'obiezione di Karl Rahner, per il quale «non sappiamo cosa farcene di un Dio debole»⁷⁷.

Il nodo problematico di Moltmann è ritrovabile nell'attribuzione della sofferenza all'intera trinità. Tramite la logica dialettica riesce ad affermare che proprio in virtù di questa sofferenza si produce il principio della salvezza, ma l'esito è la descrizione di un Dio debole, bloccato lui stesso dal peccato del quale risulta essere in balia. «Perché non si dovrebbe invece dire che la relazione tra Figlio e Padre nello Spirito impedisca l'inghiottimento del medesimo Figlio nella sofferenza e nella morte?»⁷⁸. Certo per una descrizione di questo tipo non basta fermarsi alla croce ma serve prendere in considerazione il messaggio pasquale nella sua interezza.

La riflessione di Pannenberg è certamente più matura e più consapevole dei rischi insiti in una descrizione di Dio troppo connotata di tratti antropomorfi. Proprio per sfuggire alla critica della proiezione rinuncia a

⁷⁷ *Ivi*, p. 111.

⁷⁸ *Ivi*, p. 107.

concepire Dio come essere personale pensandolo essenzialmente come Spirito, rinuncia ad attribuire direttamente a Dio un agire, per il quale individua come soggetti diretti le persone trinitarie, specifica come l'agire per scopi attribuito a Dio non mantenga né la differenza temporale né l'insita mancanza da colmare propria dell'esperienza umana, ma vada considerato come ripetizione e autorealizzazione.

Rispetto a Moltmann Pannenberg si rende conto della necessità di instaurare un dialogo con la teologia filosofica, proponendo una riflessione che ha come orizzonte l'unità divina. Il tentativo è dunque quello di tenere insieme i molteplici aspetti della realtà di Dio, all'opposto dell'impostazione di Moltmann nel suo tendere ad assolutizzare una parte.

Ciò detto si nota però come, nel suo prendere in considerazione la teologia filosofica, Pannenberg assuma un modello decisamente differente rispetto a quello utilizzato dal manuale. In effetti ad essere preso come riferimento non è più il sistema aristotelico-tomista ma quello hegeliano, in particolare per quel che concerne la concezione dell'infinito e il suo rapporto alla storia. Non solo i contenuti ma anche l'atteggiamento di Pannenberg nei confronti della metafisica è differente. Essa è considerata non come il punto di partenza, ma come un livello del discorso cui la teologia deve rendere conto senza per questo però esservi totalmente vincolata. Rispetto agli enunciati della teologia filosofica l'autore si impegna a che siano salvaguardati e non disattesi, non già ad di affermarli come contenuti propri del discorso teologico.

Nel trattare il tema dell'onnipotenza questo risulta evidente anzitutto nella sua subordinazione all'idea di infinito. Non vi è l'affermazione dell'onnipotenza intesa come attributo proprio dell'essere divino, come nel discorso del manuale; vi è invece l'affermazione di una qualità divina, la potenza, che presenta i caratteri dell'infinitezza e che dunque viene riconosciuta come onnipotenza. La conseguenza di questa impostazione sulla trattazione del tema specifico dell'onnipotenza è lo stesso sbilanciamento sugli effetti riscontrato in Moltmann. Preoccupazione di Pannenberg è mostrare in che modo si possa dire (salvaguardare) che la

potenza di Dio sia infinita. Questo porta a impostare il discorso a partire dagli effetti, mostrando cioè come sia riscontrabile la dinamica del vero infinito hegeliano nell'agire salvifico di Dio nel mondo. È quanto l'onnipotenza produce, attraverso la dinamica di opposizione al finito che riesce a comprenderlo in sé, che diventa dimostrazione del fatto che Dio è onnipotente.

Ciò che pare mancare in Pannenberg è l'essere, quella dimensione cioè che permetteva al manuale di affermare che Dio è onnipotente, senza necessità di ulteriori spiegazioni. Questo tratto da un lato è proprio dell'impostazione differente assunta dall'autore che più correttamente parte dal dato rivelato per arrivare in un secondo momento alla dimensione speculativa; dall'altro è esito della scelta di non intraprendere una riflessione metafisica in senso stretto sulla realtà di Dio, di non passare cioè dal livello di quanto emerge dalla rivelazione al livello di una riflessione concettuale su Dio. In effetti la descrizione di Dio come Spirito, concetto chiave per Pannenberg nella descrizione della realtà divina a partire dal dato rivelato, non trova, se non nell'abbozzata suggestione dell'analogia con i campi di forza, una riflessione specifica su cosa comporti questo per la descrizione metafisica di Dio. Certo si afferma che non si tratta più di un Dio personale dotato di intelletto e volontà intese alla stregua del manuale, ma non si arriva ad una descrizione di cosa si prospetti dunque per l'essere divino in questa rinnovata concezione. Questo è il livello che pare mancare alla riflessione di Pannenberg: rispetto alla metafisica individua alcuni concetti fondamentali da salvaguardare ma non elabora un rinnovato modello in grado di tenere conto delle molteplici promettenti intuizioni colte sul piano del dato rivelato.

Tra queste intuizioni risalta la forte caratterizzazione trinitaria dell'agire divino e dunque dell'onnipotenza. Si ritrova in Pannenberg la piena consapevolezza di come non esista un agire di Dio ma sempre e solo un agire delle persone trinitarie unificate nell'unico Spirito d'amore che le congiunge. In questa prospettiva Pannenberg mostra come l'onnipotenza divina non vada colta genericamente, ma si esprima diversamente nell'agire

di Padre, Figlio e Spirito che insieme costituiscono l'agire onnipotente di Dio.

3. Questioni aperte

Prendere in considerazione il tema dell'onnipotenza divina comporta una riflessione che va a toccare alla radice i pilastri su cui si regge il discorso teologico su Dio. Riflettere infatti sull'agire di Dio, che la tradizione cristiana qualifica come onnipotente, significa inevitabilmente, come ha ben mostrato Pannenberg nella sua ripresa di Cremer, considerare il nodo centrale per la teologia costituito dalla domanda su chi sia il Dio cristiano in sé e in relazione al mondo e all'uomo. Il tema dell'onnipotenza chiede dunque di essere considerato coinvolgendo tutte le dimensioni del discorso teologico ed è questo che lo pone in stretta dipendenza rispetto all'impostazione di pensiero assunta da chi vi si accosta.

In effetti il primo tratto che emerge dall'analisi dei diversi contributi sul tema è esattamente la dipendenza degli esiti della riflessione dall'impianto complessivo assunto. Se da un lato questo pare un dato ovvio, dall'altro pone la domanda su quanto il discorso teologico, in ogni sua fase storica, risenta del contesto di pensiero sorgivo e quanto riesca a mostrare la propria specificità in contesti di pensiero diversi. Emblema di questo stato di cose è rappresentato dall'intento sia della teologia manualistica che di Moltmann e Pannenberg di proporre un pensiero che risulti fedele al dato rivelato, ma che, a partire da impostazioni diverse, giunge ad esiti di molto divergenti tra loro nella descrizione del Dio cristiano.

Prescindendo dalle specificità proprie di ogni ipostazione pare comunque possibile individuare alcuni nodi fondamentali rispetto ai quali, nella trattazione del tema, ogni contributo è chiamato a dare una risposta, nodi che rappresentano le dimensioni entro cui l'onnipotenza divina riceve quegli elementi di connotazione che ne determinano la qualità specifica.

Un primo elemento è rinvenibile nella questione dell'identità di Dio. Risulta evidente come il discorso sull'onnipotenza sia condizionato dall'identità del soggetto cui essa è attribuita. Un conto è attribuire l'onnipotenza a un Dio

dalle pretese tiranniche, un conto a un Dio la cui essenza si è rivelata essere neint'altro che amore. In questo le tre impostazioni prese in considerazione trovano una significativa convergenza nella misura in cui riconoscono, ciascuna a suo modo, nell'amore, inteso come essere orientato alla vita delle creature, il nucleo fondamentale per descrivere l'identità di Dio. Pare essere questo il tratto più specifico del Dio cristiano emergente dalla rivelazione. La discussione poi concernerà la qualità di questo amore – amore sofferente, infinito spirito creatore, bontà e misericordia –, la sua collocazione all'interno della riflessione speculativa – punto di partenza o elemento complementare, tratto che regola la dinamica trinitaria, elemento proprio del campo di forza dello spirito, ciò che connota la volontà e la giustizia divina – e soprattutto le modalità attraverso le quali questo amore si esprime. Ma l'attribuzione dell'onnipotenza a un Dio pensato essenzialmente come amore e datore di vita è un elemento condiviso in ogni riflessione teologica cristiana che abbia la pretesa di mantenersi fedele al dato rivelato.

Seconda dimensione fondamentale nel discorso sull'onnipotenza è rappresentata dal modo di pensare il livello dell'essere di Dio. Nella misura in cui infatti l'onnipotenza viene concepita come attributo dell'essenza di Dio si pone la necessità di una descrizione metafisica dell'essere divino. Molto qui dipende dall'ipostazione complessiva assunta che, ad esempio, porta il manuale ad accentuare fortemente questa dimensione e Moltmann a rifiutarvi completamente il confronto. Pannenberg si rende conto della necessità di instaurare un dialogo con la teologia filosofica, ma non riesce a far conseguire a questa intuizione una riflessione che realmente prenda in oggetto la questione. Ciò che qui c'è in gioco è la possibilità di rendere ragione fino in fondo della realtà di Dio e, dunque, di come l'onnipotenza rappresenti realmente un attributo dell'essenza di Dio.

Legato al discorso sull'identità e l'essere divino è anche il nodo della libertà di Dio, cioè la questione che ha per oggetto come si coniughi l'onnipotenza con la constatazione dei limiti che in essa si ritrovano a partire, ad esempio, dalla sua stessa volontà. La risposta a questa problematica è ritrovata, in modi diversi, nel legame riconosciuto tra identità/volontà e libertà. Per

Moltmann e Pannenberg, che ragionano a partire dall'identità di Dio, è pacifico sostenere come sia l'identità divina riconosciuta a determinare la libertà divina, cosicché non è concepibile una libertà diversa per Dio rispetto all'espressione di ciò che lui è: se Dio è riconosciuto come amore sofferente o Spirito creatore sarà nel suo vivere queste dimensioni che si esprimerà la libertà divina. Dio è sé stesso vivendo ciò che connota la propria identità con una potenza infinita che in questa trova il suo ambito specifico; in alcun modo può sconfinarvi, essendo questa una determinazione dell'essenza divina. Allo stesso esito, ma con un percorso più travagliato, dovuto all'impostazione che assume come punto di partenza non l'identità ma il discorso metafisico su Dio, giunge il manuale, nella misura in cui afferma l'impossibilità di scindere tra onnipotenza e volontà e giustizia divine, intese esattamente come quelle dimensioni che connotano l'agire di Dio. La più corretta formulazione della questione della libertà divina, dunque della distinzione tra potenza assoluta e ordinata, non lascia spazio a concezioni che tendano ad assolutizzare la libertà rispetto alla volontà. Ciò nonostante l'impostazione di fondo innegabilmente presenta tratti che espongono il manuale al fraintendimento su questo tema.

Il nodo più controverso nel discorso su Dio è certamente rappresentato dalla concezione della storia e del rapporto che Dio, eterno e immutabile, ha con essa. Questo aspetto rappresenta un fronte di cruciale importanza per la riflessione teologica nella misura in cui è chiamata a coniugare Dio nella sua immanenza con ciò che di Dio si mostra. In gioco vi è l'identità di Dio non più in sé ma in relazione al mondo: chi vuole essere Dio per la storia dell'uomo? Qual è la qualità del suo agire onnipotente? Anche qui molto dipende dal sistema di pensiero assunto. Il manuale, a partire dall'impianto basato sull'idea di causa, legge l'onnipotenza essenzialmente come causante la storia stessa e come ciò che produce l'agire di Dio in essa. Così la storia semplicemente attesta che Dio è onnipotente a partire da quanto in essa si è mostrato, senza in alcun modo contribuirvi. L'agire onnipotente di Dio in essa è concepito come semplice manifestazione di ciò che Dio è, non come luogo in cui Dio cercherebbe per sé qualcosa che possa renderlo felice né

come qualcosa che chieda un contributo per realizzarsi. Dal versante opposto Moltmann parla di onnipotenza esclusivamente in relazione all'amore sofferente di Dio che non ha altro luogo in cui esprimersi se non la storia. Nella storia Dio, amando attraverso la sofferenza, realizza il principio della salvezza riconosciuto come nucleo dal quale si può parlare di onnipotenza. La storia è qui concepita non come luogo di manifestazione della realtà di Dio, ma come spazio in cui Dio realizza sé stesso, in cui gioca sé stesso fino in fondo correndo anche il rischio di perdersi. È un Dio che costruisce la sua storia prendendo su di sé la storia dell'uomo; solo alla fine entrambe troveranno compimento. Si nota come anche per Moltmann l'onnipotenza divina, pur realizzandosi nella storia, non chieda contributi per realizzarsi: la storia di Dio assume la storia dell'uomo orientandola al suo stesso destino, senza necessità di alcuna cooperazione alla redenzione finale. La riflessione più matura sul tema, seppur inevitabilmente fortemente connotata dal sistema filosofico di riferimento, pare essere quella di Pannenberg, nella misura in cui da un lato torna a concepire la storia come luogo in cui Dio si manifesta e non ricerca qualcosa per sé che già non abbia, dall'altro supera l'indifferenza di Dio per la storia sottesa al manuale, mostrando come Dio, manifestando sé stesso nella storia, insieme sveli il senso della storia anticipandone la fine. Concependo inoltre l'agire di Dio come ripetizione della sua potenza infinita nel mondo, intesa come accettazione del limite del finito che porta alla sua assunzione nell'infinitezza, mostra come sia nella dinamica storica che l'onnipotenza si realizzi. È a partire dal finito e dal suo accogliere nella storia la norma che è Cristo che si realizza l'onnipotenza salvifica di Dio.

Quest'ultima notazione introduce l'ultimo nodo fondamentale per il discorso sull'onnipotenza, rappresentato dalle modalità con cui essa si esercita; nodo che risulta determinante per la comprensione del motivo per cui l'agire di Dio presenta quei tratti che l'esperienza concreta mostra e non altri, su tutti il motivo dell'apparente indifferenza di Dio rispetto al male nel mondo. È questo il terreno su cui vacilla maggiormente la concezione manualistica, che attribuisce a Dio tutto ciò che è possibile vincolando il suo

agire solamente alla volontà di Dio concepita in astratto, senza pensarla già come portatrice di una modalità specifica di agire. La volontà di bontà e misericordia di Dio per il manuale ha la possibilità di esprimersi attraverso ogni mezzo possibile; rendere ragione del motivo per cui Dio scelga di non esprimere direttamente questa sua volontà di fronte al male risulta problematico e artificioso. Moltmann e Pannenberg da questo punto di vista appaiono più maturi nella misura in cui vincolano fortemente il campo di azione dell'onnipotenza all'identità riconosciuta di Dio. Non solo Dio è connotato di una volontà di bene nei confronti dell'uomo (descritta nella sua struttura differentemente a partire dall'impostazione assunta) ma è vincolato nella sua potenza all'ambito specifico definito dalla volontà. Vi è il passaggio dalla semplice volontà ad una più complessiva identità di Dio. Così se Dio è amore sofferente, non avrà altro potere che amare soffrendo e solo così si esprimerà la sua onnipotenza; se Dio è infinito Spirito d'amore sarà nella dinamica di questo Spirito infinito che andrà riconosciuta l'unica potenza che gli appartiene. Un'ulteriore tratto fondamentale che i due autori mettono in luce meglio del manuale è l'esclusiva dimensione trinitaria dell'agire di Dio. La modalità dell'onnipotenza è sempre trinitaria. È nella condivisione estrema della sofferenza del Figlio da parte del Padre che suscita lo Spirito Santo che si realizza l'onnipotenza salvifica per Moltmann; così come, ancor più radicalmente, in Pannenberg, per il quale non è possibile parlare di agire di Dio ma sempre e solo di agire delle persone trinitarie unificate dall'unico Spirito d'amore, l'onnipotenza salvifica è realizzata dalla missione del Figlio da parte del Padre che riesce a raggiungere l'umanità nel luogo del suo rifiuto, producendo la possibilità di aderire, attraverso l'azione dello Spirito Santo, alla subordinazione di Cristo al Padre che conduce a salvezza.

Si chiude così il cerchio rappresentato dalle dimensioni che vanno a costituire il tema dell'onnipotenza. Punto di partenza ineludibile pare essere l'identità riconosciuta di Dio a due livelli: quello metafisico, che rappresenta la riflessione sulla struttura dell'essere e degli attributi di Dio e che pone la questione sul sistema di pensiero di riferimento da assumere, in relazione al

quale chiarire il modo di concepire rispetto a Dio la dimensione fondamentale della storia; e quello relativo a ciò che viene riconosciuto come determinante la volontà di Dio, intesa come ambito esclusivo in cui si esercita trinitariamente la potenza divina e in cui si esprime il modo di essere libero di Dio.

BIBLIOGRAFIA

- BARTMANN B., *Teologia dogmatica*, Paoline, Alba 1949, vol. 1.
- BOULNOIS O., *Potenza divina*, in J. LACOSTE , *Dizionario critico di teologia*, Borla – Città Nuova, Roma 2005.
- CANOBBIO G., *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005.
- MOLTMANN J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.
- MOLTMANN J., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983.
- PANNENBERG W., *Teologia sistematica 1*, Queriniana, Brescia 1990.
- SCHMAUS M., *Dogmatica cattolica*, Marietti, Casale M. 1966, vol. 1.
- SERENTHÀ L., *Attributi di Dio*, in *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Casale M. 1977, vol. 1.

