

IL PROBLEMA TEOLOGICO DEGLI ATTRIBUTI DIVINI: CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE (I)

José María GALVÁN

Sommario: I. Attualità del trattato *De Deo* - II. Il tema degli attributi nella cornice delle esigenze odierne del trattato *De Deo* - III. Lineamenti metodologici con riferimento al Magistero recente - IV. Proposta: dal male, un approccio antropologico al tema degli attributi

I. Attualità del trattato *De Deo*

Anche se si può considerare ormai una richiesta «datata», è ancora attuale il pressante richiamo lanciato da Giovanni Paolo II alla teologia, in vista di un approfondimento sistematico dei trattati su Dio¹. Tale approfondimento, dato il ruolo intraecclesiale della teologia, parte da un bisogno pastorale primario della Chiesa, manifestato dal Pontefice non soltanto in occasione dei discorsi ai teologi, ma che era già presente nel suo insegnamento fin dal suo primo documento programmatico: «Che cosa occorre fare, affinché questo nuovo avvento della Chiesa, congiunto con l'ormai prossima fine del secondo millennio, ci avvicini a Colui che la Sacra Scrittura chiama "Padre per sempre", *Pater futuri saeculi* (Is 9,6)?»²

Su questa missione di avvicinamento al Padre, propria della Chiesa in quanto custode della verità, insiste il Papa in un altro punto dello stesso documento³, indicandone l'urgenza in una doppia dimensione: da una parte la Chiesa, depositaria della rivelazione, è responsabile della verità radicale su Dio e sull'uomo; dall'altra, i nostri tempi manifestano in una maniera pressante una «perenne inquietudine, secondo le parole di Sant'Agostino: "Ci hai fatto, o Signore, per te ed è inquieto il nostro cuore, finché non riposa in te" (*Confessiones*, I, 1); in questa inquietudine creativa batte e pulsa ciò che è più profondamente umano: la ricerca della verità, l'insaziabile bisogno di bene, la fame della libertà, la nostalgia del bello, la voce della coscienza. La Chiesa, cercando di guardare l'uomo quasi con gli occhi di Cristo stesso, si fa sempre più consapevole di essere la custode di un grande tesoro, che non le è lecito sciupare, ma deve continuamente accrescere»⁴.

La conclusione del Pontefice è evidente: questo «accrescere» la Verità di cui la Chiesa è custode, come risposta concreta ai quesiti dell'uomo, costituisce la base della missione che Essa affida alla teologia, ed alla quale questa, nella sua irrinunciabile dimensione intraecclesiale, deve rispondere⁵.

Sembra tuttavia che l'invito non sia stato subito accolto, o, almeno, che i diversi tentativi messi in atto dalla teologia non abbiano portato a conclusioni sufficientemente utili, giacché esso viene ripetuto dal Papa, quasi con le stesse parole, diversi anni dopo: «Il grande giubileo, che si celebrerà al termine di questo millennio e all'inizio di quello successivo, deve costituire un potente appello (...) deve essere per tutti una *speciale occasione per meditare il mistero di Dio Uno e Trino*, il quale — aggiunge il Pontefice — in se stesso è completamente trascendente nei riguardi del mondo...»⁶. Si tratta, quindi, di approfondire il mistero divino, sottolineando come dimensione necessaria della sua valenza salvifica, — cioè della sua capacità di risposta ai quesiti dell'uomo —, appunto il Suo *essere trascendente*.

Se, pertanto, da parte del Magistero si segnala una consistente «perdita delle tracce di Dio nel mondo»⁷ e — sia in chiave eminentemente pastorale, che teologica — il bisogno del ritorno a Lui, è da notare che anche talune istanze provenienti dall'ambito della filosofia, della cultura, dell'arte e della scienza⁸ hanno insistito sulla premura di chiarezza concettuale nei nostri giorni su questo argomento, su cui il pensiero contemporaneo sembra non essere sufficientemente ricco, mentre si trova — in palese contrasto — una non disprezzabile produzione relativa alla tematica dell'*esperienza religiosa*⁹. Tutto ciò produce una situazione di tensione intellettuale, e crea un serio problema pratico ecclesiale; infatti, secondo l'espressione classica di Jean Danielou, «alla salvezza non si giunge attraverso l'esperienza religiosa, bensì attraverso la fede nella parola di Dio»¹⁰. E la

sfida alla Chiesa che proviene dalla speciale sensibilità soggettivistico-esperienziale dell'uomo moderno.

II. Il tema degli attributi nella cornice delle esigenze odierne del trattato *De Deo*

Di fronte a questo stato di cose potrebbe pensarsi che continua ad avere attualità la diagnosi di W. Kasper quando affermava che «per molti oggi il messaggio cristiano su Dio è diventato ormai linguaggio estraneo, incomprensibile e inassimilabile. Nell'attuale contesto di esperienza, sembrano ormai aver perso ogni senso tanto le domande come la risposta che da esso ci vengono»¹¹. Da quanto detto, si può essere d'accordo con questo autore sulla crisi della *risposta*, ma non certo per quanto riguarda una possibile perdita di senso delle *domande*, che sembrano invece ogni giorno più pressanti: «non è vero che tutto il mondo attuale — in generale e in blocco — sia chiuso e indifferente a ciò che insegna la fede cristiana circa il destino e l'essere dell'uomo; non è vero che gli uomini di oggi si occupino soltanto delle cose della terra e non si curino più di guardare al cielo»¹².

In ogni caso è da sottolineare ancora nella citazione di Kasper la richiesta di *concettualizzazione* del *messaggio cristiano su Dio*: sperimentare Dio come risposta credente, e non soltanto come apertura antropologica del fenomeno religioso, in correlazione con l'esperienza concreta che l'uomo di oggi ha di se stesso e del mondo, richiede la possibilità di una reale connessione tra queste due istanze che è possibile soltanto nella misura in cui la fede si possa esprimere in categorie ontologiche spazio-temporali *comprensibili e interessanti* per l'uomo d'oggi.

Impostare di nuovo il tema di Dio in teologia, tenendo conto da una parte di quell'urgente richiesta magisteriale e, dall'altra, della presenza nella cultura attuale di un'intensa carica di *esperienza religiosa*, mette in prima linea, pertanto, non solamente l'approfondimento teologico dell'immagine biblica del Dio personale e salvatore, ma anche il bisogno di un'adeguata connessione di quest'immagine rivelata con le richieste dello spirito umano di fronte a se stesso, al mondo e all'Assoluto, in cui consiste l'esperienza religiosa. Ovviamente, la teologia deve muovere dal Dio della fede, ma finché non si arriva, in base al contenuto intellettuale della stessa fede, a strutturare gli elementi di risposta all'essere domandante dell'uomo, il compito teologico continua ad essere aperto¹³. Questo lavoro muove, quindi, dalla coscienza dell'insufficienza di un'idea di Dio *unicamente* biblica.

Quanto detto ci richiama al tradizionale argomento teologico degli *attributi divini*, o almeno, è lecito domandarsi se non ha ancora senso *rispolverare* o persino dare una nuova struttura a questa classica sezione del trattato *De Deo*. Gli *attributi*, infatti, costituiscono lo strumento abituale con cui la teologia ha enunciato e offerto alla cultura le *proprietà* di Dio, intendendo con questa espressione «le perfezioni nelle quali dev'essere dispiegato il suo essere assoluto, affinché possa apparire in tutta la sua pienezza e nella sua infinita ricchezza»¹⁴. La possibilità della comprensione dell'essere divino si trova, quindi, in relazione con la forma concreta in cui la sua *pienezza e ricchezza* ci vengono offerte, e in questo senso l'attualità del tema sembra innegabile. Il termine «attributo», che forse si trova logorato da un uso quasi esclusivamente proprio dell'ambito della filosofia, deve riempirsi di senso teologale.

Di fatto, soltanto Dio può prendere l'iniziativa di farsi presente all'uomo nella grazia e nella consumazione escatologica; l'uomo, però, nel cogliere, nella misura in cui gli è possibile, l'infinito splendore dell'essere divino, si orienta verso quella meta da cui lo separa una distanza incommensurabile, e si sperimenta come essere *chiamato* da Lui. In questo senso, la prima questione che si pone — ed anche la più pressante, ma non è oggetto di questo studio — è quella dell'*accesso dell'uomo a Dio*. Ma subito dopo sorge la domanda su *come sia* Dio e, quindi, la questione degli attributi. Su questo ritorneremo più avanti, parlando della dimensione *antropologica* del tema.

L'idea di puntare sugli attributi nel momento di approfondire teologicamente l'idea di Dio potrebbe, a prima vista, non sembrare concorde con le richieste magisteriali prima accennate, ed essere oggetto di un'obiezione di base: in un ambito culturale in cui il nemico fondamentale è costituito dalla mentalità scientifica presente nell'uomo moderno, nella quale Dio sembra essere stato sostituito con la scienza e la religione con la tecnica, muovere verso una «dissezione» intellettualistica e analitica dell'essere divino che comunque non lo esaurirà mai, anzi mostrerà ancor

più pienamente la limitatezza del pensiero, potrebbe sembrare un far convergere la teologia, in modo suicida, verso la stessa sfera che si cerca di combattere, consegnarla inerme nelle mani di un accanito e spietato avversario. Sembrerebbe più logico insistere ancora sull'idea di Dio come presentata dalla rivelazione di Cristo. Questa immagine, come l'immagine artistica, non ammette la dissezione: è quella che è, e soltanto così come è riesce a dare all'uomo la sua carica di salvezza trascendentale, come l'opera d'arte dà la sua carica di bellezza quando si presenta davanti in quanto tale, e non quando è «raccontata» secondo un'analisi più o meno intellettualistica.

Anche se il riferimento all'immagine artistica sembra molto adeguato per analogizzare l'idea di Dio nell'uomo, bisogna dire che l'argomento precedente avrebbe potuto essere valido soltanto negli anni trenta, nel dibattito della *teologia kerigmatica*, laddove i termini di discussione si ponevano nell'ambito metodologico e nella stessa possibilità di una parola umana su Dio che non fosse la parola di invocazione. Ma l'attuale situazione culturale e il superamento di quel dibattito hanno palesato la necessità, a cui mi sono già riferito, di una precisione concettuale che non esiste più nella cultura contemporanea. Inoltre, quella mentalità scientifica sarebbe propria, per l'appunto, dell'uomo moderno: non sembra che sia determinante, invece, nell'uomo post-moderno, consapevole ormai di non poter ottenere risposte definitive da quella via.

In ogni caso, va sottolineato che gli attributi divini, che comunque non possono da soli essere lo strumento di pensiero per l'analisi dell'essere divino, il quale rimane sempre non analizzabile, né sono in grado di comporre l'immagine che l'uomo deve farsi — ricevendola — di Dio, devono essere, però, la delimitazione fattiva di quest'immagine senza la quale l'uomo, anche se in grado di «cogliere il segnale», non potrebbe «decodificarlo»: in un'espressione presa ancora in prestito dalla odierna cultura del *video*, si può dire che gli attributi costituiscono la «tecnologia teologica» dell'immagine ad *alta definizione*. In riferimento ancora all'argomento dell'immagine artistica, il grande regista russo A. Tarkowski, deceduto nel 1986, faceva notare come essa non si può recepire se non nell'ambito dell'esperienza previa del soggetto ricevente, in base all'analogia: si richiederebbe una capacità non disponibile abitualmente (nel nostro caso si potrebbe, al massimo, far riferimento alla *mistica*) per poter arrivare a una recezione «pura»¹⁵. Estrapolando verso l'idea di Dio, e portando l'ambito di esperienza dell'uomo al suo radicale fondamento ontologico, risulta evidente la difficoltà di sperimentare ed interpretare in forma adeguata l'idea di Dio senza un riferimento agli attributi. Il Dio della fede viene accolto nell'ambito dell'esperienza umana.

Non è difficile constatare che il tema degli attributi divini ha perso importanza nella manualistica teologica recente, non tanto perché non si vede la sua fundamentalità — l'argomento, difatti, costituisce un punto non secondario nel pensiero di noti teologi contemporanei —, ma perché non si finisce di trovare una via percorribile che, superando i limiti di una trattazione meramente filosofica, tenga conto degli elementi basilari dell'idea rivelata di Dio e della sua necessaria dimensione antropologico-salvifica. In altre parole, anche se la teologia contemporanea ha prodotto abbondanti elementi di comprensione, non si è arrivato ancora a una adeguata sintesi.

Così, tentativi validi, ma non definitivi, si trovano nella manualistica recente. Abbondano molto di più nella attuale produzione teologica gli studi parziali di uno o alcuni attributi concreti (per esempio, l'immutabilità), ma non sono neanche scarsi i tentativi di presentazione globale.

A questo proposito continua ad essere specialmente significativa l'impostazione che, in base a indicazioni provenienti dalla teologia di Karl Rahner, Magnus Löhrer presenta in *Mysterium Salutis*¹⁶. Seguendo la sua nota formulazione — non seguita, però, in questo lavoro —, egli riserva il nome di *attributi* alle proprietà metafisiche della essenza divina, e la denominazione *modi di agire di Dio* alle determinazioni storico-salvifiche del suo essere amoroso. In base a ciò si stabilisce un'equazione di proporzionalità che ha due frazioni: creazione e alleanza, nella prima, e attributi e modi di agire, nella seconda¹⁷. Così rimane chiara l'unità tra ambedue e, simultaneamente, l'impossibilità di dedurre i liberi modi di agire divini dagli attributi. Ugualmente si manifesta con chiarezza il bisogno di questo strumento di pensiero.

Il caso è che Löhrer, in quest'opera, non arriva ad applicare i suoi validissimi principi, manifestando che non gli è possibile intraprendere in quella sede uno studio completo degli attributi, né tentare una nuova sistematizzazione di essi in base a principi esposti: doppia disillusione del lettore, che si deve conformare con qualche breve accenno sulla questione in base alla distribuzione classica degli attributi metafisici¹⁸. Disincanto in qualche senso prevedibile dalla distinzione, a mio

avviso, eccessiva, tra attributi e liberi modi di agire — in ultima istanza, sono realtà diverse soltanto *quoad nos* — giacché ciò non fa vedere la necessità di una rimpostazione radicale della forma di presentazione teologica degli attributi (sarebbe soltanto necessaria l'adeguata connessione o correlazione con l'esposizione dei liberi modi di agire in base alla Rivelazione), e si continua a far possibile l'incomprensibilità di questi come forma di presentazione dell'idea di Dio, come capita, per esempio, nell'innaccettabilità dell'attributo *immutabilità* in gran parte della teologia attuale. In definitiva, il punto è che i liberi modi di agire divini sono *l'unica* espressione della stessa essenza divina di cui disponiamo, della quale sono, con parole del teologo ortodosso Staniloae, «le radiazioni volontarie»¹⁹.

Uno sforzo in continuità con le indicazioni provenienti da Rahner e Löhrer è stato fatto e non portato a termine — e per questo può essere qui significativo —, dal compianto Luigi Serenità²⁰; quest'autore indica la *condiscendenza* e *trascendenza* divine come le due grandi leggi che dovrebbero permettere l'organizzazione del tema degli attributi²¹; con questa base intende poter adoperare le affermazioni classiche sull'argomento, inserendole in un contesto cristocentrico, ecclesiale e critico²². Anche qui il problema è che allo sviluppo si dedicano poche pagine²³; inoltre, una forte mancanza di visione metafisica — nonostante il fatto di mantenere lo schema classico degli attributi —, rende quasi impossibile superare l'aspetto biblico del problema. La prematura scomparsa dell'autore ha impedito la possibile continuazione di una suggerente strada teologica.

Sul nostro argomento, ha sviluppato maggiormente il suo pensiero J. Auer²⁴, il quale indica nel suo manuale l'ottima intenzione di trattare l'argomento come una sovrapposizione della riflessione filosofica su Dio al linguaggio narrativo-salvifico della Sacra Scrittura. A mio giudizio, l'autore non arriva a un risultato utile per due motivi: in primo luogo, per muovere da un'analisi degli attributi in base ai trascendentali dell'essere non sufficientemente giustificato in chiave teologica (come invece, fa Von Balthasar nella sua *Trilogia*); e, d'altra parte, per il fatto che, all'ora di stabilire la connessione preannunciata, il linguaggio biblico si riduce nella pratica a quello dell'Antico Testamento: il momento trinitario entra nel discorso soltanto come considerazione finale aggiunta.

È riuscito, invece, a mostrare un adeguato ambito di rapporto tra *narratività* e *analogia*, G. Lafont²⁵. Ma la sua importante opera, di così ampio respiro, anche se indica con precisione la necessità della concettualizzazione dell'idea di Dio, non si pone il problema concreto che qui analizziamo, riguardante una dimensione molto più limitata: la struttura della parte riguardante gli attributi divini nel trattato *De Deo*.

Per finire questa esemplificazione sulle difficoltà che si trovano per dare un'adeguata risposta a questo problema, ci si può riferire al già citato manuale di W. Kasper. L'opera risulta specialmente illuminante nella sua prima parte, in quanto si riferisce alle richieste attuali della teodicea cristiana e al ruolo che la teologia deve sviluppare per mostrare come la fede è interpretazione profetica della realtà. Sottolinea ugualmente bene il necessario cristocentrismo gnoseologico. Ma anche in questo caso l'interesse primario per una teologia delle Persone comporta la riduzione dello spazio concesso alla sistematizzazione degli attributi divini, che vengono trattati all'interno della teologia del Padre, in riferimento al suo carattere fontale in quanto Persona²⁶; così non si riesce a superare l'ambito della fede salvifica, come sarebbe necessario in base a quanto detto prima.

III. Lineamenti metodologici, con riferimento al Magistero recente

La strada verso la necessaria considerazione teologica della dimensione antropologico-salvifica del tema degli attributi a cui mi riferivo è stata indicata con precisione, anche se non in maniera esplicita, dal Magistero recente. Infatti, si possono trovare accenni precisi sui *punti di partenza* nell'insegnamento del Concilio Vaticano II — soprattutto nella Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, il cui insegnamento si completa con quello della *Gaudium et Spes* —, e chiare *linee di continuazione* nello sviluppo della dottrina conciliare messo in atto dall'attuale Pontefice, in modo particolare nelle tre encicliche trinitarie. Si tratterà adesso di riempire di contenuto teologico, in riferimento a questi documenti, il concetto di *attributo divino*.

Già dal *proemio* risulta evidente l'intenzione della *Dei Verbum* di mettere al centro del suo sviluppo dottrinale il fatto che la rivelazione ha come oggetto centrale la manifestazione di Dio come Amore: *ut salutis praeconio mundus universus audiendo credat, credendo speret, sperando amet*²⁷.

La rivelazione, di fatto, non comporta per l'uomo soltanto la conoscenza delle verità di salvezza, ma innanzi tutto ha come finalità propria la costituzione di una vita eterna di comunione tra l'uomo e Dio²⁸.

Volendo riassumere il notissimo insegnamento della Costituzione si può dire che la rivelazione, che ha la sua vetta in Cristo, ha avuto luogo con una finalità esclusivamente salvifica. Dio non ci ha dato a conoscere l'intimità della sua vita con un'intenzione gnoseologica: si rivela perché vuole stabilire quella comunione eterna di vita con l'uomo, che tecnicamente chiamiamo *salvezza*: Dio salvando si rivela e rivelando salva. Si tratta di una sola azione divina che soltanto *quoad nos* si può distinguere in diversi momenti, i quali permettono di vedere la rivelazione come iniziativa salvifica di comunione o come deposito di verità. La sua unica utilità è, pertanto, *propter nos homines et propter nostram salutem*. Contiene, quindi, l'ultima chiave d'interpretazione dell'uomo, il quale è creato unicamente per essere oggetto di questa speciale e soprannaturale donazione divina²⁹. Il suo contenuto radicalmente unitario — il mistero del Dio Uno e Trino che ci viene partecipato —, dovendo essere tradotto a esperienza umana, diventa per noi una molteplicità di verità nelle quali il nostro limitato intelletto, legato alla materialità e alla temporalità, riesce a cogliere ciò che gli è possibile della Verità infinita che gli viene manifestata e offerta.

Il discorso teologico su Dio ha, quindi, un punto di partenza ineludibile: l'iniziativa divina ci permette di conoscere non l'essenza divina, ma *chi è Lui per noi*, nella maniera in cui si manifesta nell'agire diretto alla *salvezza*, unica finalità dell'azione divina nella storia. Si fa palese che ogni concetto che possiamo predicare di Dio ha una dimensione *relativa*, giacché possiamo coglierlo soltanto in base al previo stabilirsi, per iniziativa divina, di quella peculiare *relazione* dell'uomo con Dio — anche a livello dell'accesso naturale³⁰ —, che, avendo come fondamento l'ordine della creazione, si realizza storicamente in Cristo. Il problema degli attributi, quindi, deve rispondere non soltanto a esigenze teologiche provenienti dall'essere divino in quanto analogicamente conoscibile, ma anche a istanze esistenziali dipendenti dalla sua donazione amorosa all'uomo in Cristo. Per questo, in base al principio classico dell'identità tra attributi ed essenza divina, possiamo dire che questi, che con l'Amore che Dio è si identificano, devono, in quanto concetti umani, essere espressione dell'Amore: «Mentre Dio manifesta a se stesso il proprio assoluto nella relazione in cui entra e rimane, contemporaneamente rende questo assoluto sensibile anche a quanti aprono i propri occhi spirituali»³¹.

Poiché Dio non rimane intrappolato in nessun modo nel legame che in quanto Signore e Santo (*qōdesh*) stabilisce con la sua creatura, la considerazione primaria del suo essere Amore, «fonte inesauribile di elargizione»³² nella sua relazione al mondo e all'uomo, acquista pienezza di senso soltanto nella accettazione di fede della rivelazione trinitaria. Infatti, soltanto quando Dio viene accolto dall'uomo come Vita eterna di comunione intradivina delle tre Persone, è possibile sperimentare il suo Amore, rivelato in Cristo, come veramente divino, indipendente dalla storia, e afferrarlo come partecipazione a quella Vita di donazione che costituisce l'unica base possibile dell'asserzione *Dio è Amore*: altrimenti si compromette l'affermazione della trascendenza di un Dio che avrebbe bisogno della creazione per manifestarsi come amante³³. Inoltre, giacché le verità riguardanti Dio non poggiano su se stesse, ma sul necessario riconoscimento della sua condizione *personale*, inclusa nell'accoglienza di fede della rivelazione come volontà divina comunicativa e salvifica, sarebbe impossibile sperimentarle in pienezza se non nella rivelazione trinitaria³⁴.

Per questo, qualsiasi immagine teologica di Dio fondata sulla rivelazione deve tener conto necessariamente del dato trinitario: non è concepibile un trattato *De Deo* propriamente teologico anteriore allo studio della Trinità. Soltanto muovendo dal concetto di Dio come Amore è possibile dare un senso ultimo non soltanto al problema dell'essenza divina, ma anche alla stessa speculazione trinitaria: persino la teologia delle *processiones* trova senso unicamente in vista del *concetto relativo di persona*, che garantisce la pensabilità della Vita di eterna comunione intradivina³⁵. Gli *attributi*, quindi, sono comprensibili in pienezza soltanto nella previa accettazione dei loro *soggetti di attribuzione*: le Persone divine.

In altre parole, riassumendo quanto finora detto, si dà al trattato *De Deo* — come al resto della teologia — una premessa gnoseologica che, nel suo rimando alla rivelazione trinitaria, è simultaneamente *teologica, cristocentrica e antropologica*³⁶. Cerchiamo di approfondire queste tre dimensioni.

La dimensione *teologica* è palese, giacché «vogliamo semplicemente dire che deve essere affermato di Dio ciò che egli stesso ha espresso riguardo a sé nella sua rivelazione, con le azioni e con la parola»³⁷. Per quanto detto finora, e si desume dalla dottrina classica dell'identificazione degli attributi con l'essenza divina, che è Amore, se gli attributi devono essere manifestazione della Vita divina, devono inserirsi nell'orizzonte dell'*autorivelazione* mutua delle tre Persone, e far riferimento, in quanto elementi costitutivi della nostra comprensione dell'essenza divina, alla mirabile mutua *autodonazione* che fonda la comunione intratrinitaria.

Così il tema degli attributi, come l'idea di creazione, anche se ha una base razionale di accesso intellettuale, rimane incompleto e come *occultante* la sua ultima radicale dimensione, finché non si dà, nell'ambito dell'economia di salvezza, la rivelazione della Trinità.

Inclusa in questa dimensione *teologica*, e identificata con essa, si deve sottolineare anche la dimensione *pneumatologica* del tema degli attributi, giacché «nella sua vita intima Dio “è Amore”, amore essenziale, comune alle tre divine Persone: amore personale è lo Spirito Santo, come Spirito del Padre e del Figlio. Per questo, “egli scruta le profondità di Dio”, come amore-dono increato. Si può dire che nello Spirito Santo la vita intima del Dio uno e trino si fa tutta dono, scambio di reciproco amore tra le divine Persone, e che per lo Spirito Santo Dio “esiste” a modo di dono. È lo Spirito Santo l'espressione personale di un tale donarsi, di questo essere-amore (cfr. ST I qq. 37-38). È Persona-dono.»³⁸

«La storicità ermeneutica del cristianesimo è un'apocalisse della volontà del Padre nell'evento pasquale di Cristo»³⁹. Con queste parole ci introduciamo nel necessario rimando cristologico, in un primo senso (ontologico) dipendente della dimensione teologica, e in un altro (cronologico) precedente la stessa, della questione degli attributi. La nostra capacità interpretativa del Dio-Amore passa attraverso la Persona e l'opera di Cristo. In questo senso, ricorda Giovanni Paolo II, la sua missione è diventata più che mai necessaria all'umanità del nostro tempo⁴⁰; l'urgenza di chiarezza concettuale sull'idea di Dio a cui ci siamo già riferiti, presente nella coscienza odierna della Chiesa, ci spinge verso «Colui vedendo il quale vediamo il Padre» (cfr. Gv 14,9), per essere in grado, dalla sua pienezza, di avvicinare il Mistero divino al genere umano⁴¹, al quale non è stata data un'altra luce per arrivare a quel poco che può conoscere di questo mistero — tramite la fede e l'ulteriore riflessione su di essa —, se non quella che riflette il volto umano di Cristo, Verbo incarnato. Soltanto in essa l'uomo coglie l'Amore che Dio è: «le sue perfezioni invisibili diventano in particolare “visibili”, incomparabilmente più visibili che attraverso tutte “le opere da lui compiute”: esse diventano visibili in Cristo e per mezzo di Cristo, per il tramite delle sue azioni e parole e, infine, mediante la sua morte in croce e la sua risurrezione»⁴²

La compiutezza della rivelazione di Cristo si dà, quindi, nell'evento pasquale. È la pienezza del tempo, a cui corrisponde una *particolare pienezza dell'autocomunicazione di Dio*⁴³. Così la croce, diventando rivelazione dell'eterna paternità di Dio per mezzo della volontaria morte sacrificale del Figlio in essa, manifesta anche «la sua fedeltà e l'amore che è Lui stesso»⁴⁴. In parole di W. Kasper, «la croce rappresenta la massima esteriorizzazione possibile ad un Dio che si dona nel suo amore; essa è l'*id quo maius cogitari nequit*, l'autodefinizione insuperabile di Dio stesso»⁴⁵; e il discorso sugli attributi non può non tenerne conto.

«La croce collocata sul Calvario, su cui Cristo svolge il suo ultimo dialogo col Padre, emerge dal nucleo stesso di quell'amore, di cui l'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, è stato gratificato secondo l'eterno disegno divino. Dio, quale Cristo ha rivelato, non rimane soltanto in stretto collegamento col mondo, come creatore e fonte ultima dell'esistenza. Egli è anche Padre: con l'uomo, da lui chiamato all'esistenza nel mondo visibile, è unito da un vincolo ancor più profondo di quello creativo. È l'amore che non soltanto crea il bene, ma fa partecipare alla vita stessa di Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo. Infatti, colui che ama desidera donare se stesso»⁴⁶. Queste parole del Papa, che richiamano il concetto dell'uomo come immagine di Dio, ci servono di passaggio dalla dimensione cristologica a quella antropologica. Ma prima di approfondire questo aspetto, segnaliamo una dimensione certamente non trascurabile: più avanti nello stesso documento appena citato, il Pontefice fa intravedere, in continuità col ruolo di Cristo, il collegamento esistente tra la rivelazione del Dio trinitario e il ruolo storico-salvifico di Maria, nesso di unione tra il Verbo e l'umanità; ruolo anche gnoseologico che si realizza, in concreto, tramite la peculiare forma in cui lei, Madre di Dio, sperimenta la rivelazione dell'Amore misericordioso «colei che conosce più a fondo il mistero della

misericordia divina»⁴⁷. Si può dire che Maria è la dimostrazione vivente dell'accesso dell'uomo a Dio e il riferimento ultimo della fattibilità degli attributi: nessun uomo conosce Dio come Lei.

In Cristo, quindi, Dio si rivela *veramente* all'uomo, e questo stesso fatto condiziona una *valenza antropologica* del messaggio e, conseguentemente, della teologia, che deve necessariamente diventare teo-antropologia, perché l'uomo in Cristo è il termine della donazione divina⁴⁸, e perché, nella sua Persona e particolarmente nella sua Croce, come ricorda questo testo di Giovanni Paolo II, si rivela all'uomo il contenuto dell'essere dell'uomo come immagine di Dio. Questo essere *a immagine e somiglianza* schiude all'uomo la strada per trovare in sé e nel mondo la possibilità di un parlare di Dio e, quindi, di poter strutturare la sua conoscenza tramite gli attributi. Questi non sono soltanto espressione della fede nella rivelazione, ma una vera parola umana su Dio. Allo stesso tempo non sono neanche conseguenza *unica ed esclusiva* di un modo umano di esprimere l'essere divino: il momento antropologico degli attributi si dà in simultaneità con quello teologico, essendo Cristo il tramite d'unione.

Risulta evidente che questo condiziona, più che l'idea di Dio, l'idea dell'uomo su se stesso: «la stessa dignità della persona umana diventa contenuto di questo annuncio»⁴⁹. La pressante questione — sottolineata dal Pontefice con tanta insistenza — di ritrovare il *senso e la dignità dell'esistenza dell'uomo nel mondo*, rimanda alla necessità di una ri-situazione dell'uomo e della storia in prospettiva cristologica⁵⁰. Da qui parte la consapevolezza, molte volte manifesta dal magistero odierno, dell'apertura, spesso non cosciente, dell'uomo contemporaneo a ciò che la fede cristiana insegna circa il destino e l'essere dell'uomo: la crisi di senso dell'antropologia, paradossalmente, costituisce un moderno *motivo di credibilità*, una spinta verso il contenuto di redenzione presente nella rivelazione⁵¹. Si tratta, quindi, di ricordare il *senso pratico* dell'insegnamento del Concilio Vaticano II: «la creatura ... senza il Creatore svanisce ... Anzi, l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa»⁵².

Ci sono, quindi, in questa dimensione antropologica, due aspetti che si intrecciano: da una parte la stessa condizione dell'uomo in quanto recettore della Rivelazione, e dall'altra la reale e concreta possibilità di strutturazione concettuale della sua conoscenza di Dio.

Innanzitutto si ricorda nel Magistero recente che «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»⁵³. Questo amore — abbiamo già segnalato — viene *rivelato* (cioè, si fa presente e raggiunge realmente l'uomo con la sua potenza liberatrice) da Cristo: «credere nel Figlio crocefisso significa “vedere il Padre” (Gv 14,9), significa credere che l'amore è presente nel mondo e che questo amore è più potente di ogni genere di male, in cui l'uomo, l'umanità, il mondo sono coinvolti»⁵⁴.

L'apertura a questa rivelazione, però, si dà nella sicurezza di una non-disponibilità di Dio, in maniera tale che non è possibile un'altra via di accesso che non sia una iniziativa divina. Ma la stessa situazione dell'uomo, bisognoso di questa donazione e consapevole della sua indigenza nel suo *essere nel mondo*, costituisce l'elemento di continuità tra il suo essere limitato, *creatura*, e la pienezza, *creazione e ri-creazione in Cristo*, a cui è chiamato: «l'elargizione di questa vita nuova è come la risposta definitiva di Dio alle parole del salmista, nelle quali, in certo modo, risuona la voce di tutte le creature: “se mandi il tuo Spirito, saranno creati e rinnoverai la faccia della terra” (Ps 104,30). Colui che nel mistero della creazione dà all'uomo e al cosmo la vita nelle sue molteplici forme visibili e invisibili, egli ancora la rinnova mediante il mistero dell'incarnazione. La creazione viene così completata dall'incarnazione e permeata fin da quel momento dalle forze della redenzione, che investono l'umanità e tutto il creato»⁵⁵.

Il suo stesso *essere* e, in concreto, il suo *essere nel mondo* costituisce per l'uomo, quindi, il presupposto della donazione divina, e l'ambito della sua *esperienza* del Dio che gli si dà. Riferendo il discorso a Chi è Dono intratrinitario e per questo diventa Dono nel creato, diceva Giovanni Paolo II: «lo Spirito ... scruta le profondità del Padre e del Verbo-Figlio nel mistero della Creazione. Non solo è il testimone diretto del loro reciproco amore, dal quale deriva la creazione, ma egli stesso è questo amore. Egli stesso, come amore, è l'eterno dono increato. In lui è la fonte e l'inizio di ogni elargizione alle creature. (...) Creare vuole dire chiamare all'esistenza dal nulla; dunque creare vuol dire donare l'esistenza. E se il mondo visibile viene creato per l'uomo, dunque all'uomo viene

donato il mondo»⁵⁶. E in un altro luogo dello stesso documento: «Ecco che cosa leggiamo nelle prime parole del libro della Genesi: “In principio Dio creò il cielo e la terra..., e lo spirito di Dio (*ruah Elohim*) aleggiava sulle acque”. Questo concetto biblico di creazione comporta non solo la chiamata all’esistenza dell’essere stesso del cosmo, cioè il donare l’esistenza, ma anche la presenza dello Spirito di Dio nella creazione, cioè l’inizio del comunicarsi salvifico di Dio alle cose che crea. Il che vale prima di tutto per l’uomo, il quale è stato creato a immagine e somiglianza di Dio»⁵⁷.

Ma, allora, da dove proviene la difficoltà che l’uomo *di fatto* sperimenta nel suo *essere nel mondo*, per un suo adeguato accesso a Dio? «L’opposizione a Dio, che è Spirito invisibile, nasce in una certa misura già sul terreno della radicale diversità del mondo da lui, cioè, dalla sua “visibilità” e “materialità” in rapporto a Lui “invisibile” e “assoluto spirito”; dalla sua essenziale e inevitabile imperfezione in rapporto a Lui, essere perfettissimo»⁵⁸. Questa difficoltà *rende problematica*, ma non annulla minimamente, la tensione dell’uomo verso Dio. Anzi, crea la richiesta di un chiarimento concettuale: anche senza il peccato sarebbe stata necessaria la teologia.

Ecco perché la consapevolezza rivelata dell’essere *creati in Cristo* comporta la necessità dello sviluppo teologico degli attributi divini nel senso classico (ontologico): altrimenti risulterebbe impossibile strutturare dall’*essere nel mondo* una vera conoscenza — teologica — della donazione divina all’uomo che mantenga, come elemento non aggiunto ma intrinsecamente unito, l’assoluta trascendenza dell’essere di Dio. Se l’uomo deve *sperimentare e far proprio l’amore*⁵⁹ deve essere in grado di distinguere Dio dai limiti della *mondanità* in cui lo sperimenta.

Così la divina essenza assoluta, incapace di ulteriore perfezione, e perciò pienezza di autopossessione e autoaffermazione, può essere interpretata come «regalo» nel suo personale darsi a noi. Diceva Staniloae: «nella mia proiezione verso l’altro, al di là di me stesso, desidero che l’altro si dia da sé. La persona dell’altro è il più grande dono che possa riempirmi la vita, ma deve conservare la propria identità, dunque offrirsi da sé e non essere offerta o colta come oggetto»⁶⁰. L’evento dell’incontro personale della fede, anche se non si confonde con il parlare teologico su Dio, si rimanda ad esso e richiede, con un certo paradosso, la capacità di «oggettivare» Dio; questo suo *conservare la propria identità* nella donazione può essere sperimentato dall’uomo soltanto se in grado di mantenere la distinzione assoluta tra Lui e il mondo, garantita dai concetti metafisici analogicamente predicati di Dio: *praedicandus est re et essentia a mundo distinctus*⁶¹.

È opportuno evitare di ridurre a questo solo aspetto metafisico il tema teologico degli attributi; altrimenti si ricadrebbe in un’impostazione del problema lontana dalle indicazioni che stiamo riscontrando. Infatti, una tale considerazione degli attributi li situerebbe nell’ambito della rivelazione naturale, puntando appena verso la pienezza della rivelazione nella Parola, ma senza dire nulla di essa. In definitiva, si tratta di mantenere insieme i due concetti fondamentali, *Essere* e *Amore*, indicati da Paolo VI nella *Solenne Professione di Fede*: «Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni, nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è *Colui che è*, come egli stesso ha rivelato a Mosè; ed egli è *Amore*, come ci insegna l’apostolo Giovanni; cosicché questi due nomi *Essere* e *Amore*, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di Colui che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che *abitando in una luce inaccessibile* è in Se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata»⁶². Giovanni Paolo II riprende la stessa citazione biblica: «Dio, “che abita una luce inaccessibile” (1 Tim 6,16), parla nello stesso tempo all’uomo col linguaggio di tutto il cosmo»⁶³.

Le verità oggettive sull’essenza di Dio che si trovano alla base di questa dimensione degli attributi, provenienti dall’esperienza dell’uomo nel mondo, si strutturano sempre, quindi, sullo sfondo di una relazione prioritaria di carattere *personale* tra l’uomo e Dio che è Amore. Gli attributi dovrebbero diventare così parole vive che trovano il loro principio vitale nell’essere inserite nella dinamica della donazione trinitaria: in fin dei conti, il risultato finale del contenuto antropologico della rivelazione, la vita divina nell’uomo, si dà come dimensione trinitaria (pienezza!) dell’essere immagine⁶⁴. Quelle verità oggettive hanno soltanto un ruolo strumentale al servizio dell’esperienza della presenza personale di Dio nel credente⁶⁵.

Questo carattere strumentale resta comunque, per quanto detto finora, necessario e non trascurabile⁶⁶. In base alle precise indicazioni sull’idea di Dio che si trovano nel magistero del Vaticano II, Leo Scheffczyk, qualche anno fa, indicava con precisione il luogo e il valore che gli

attributi metafisici, in quanto espressione della sapienza umana, continuano ad avere nello sviluppo del trattato *De Deo*⁶⁷. La conclusione dell'autore dà agli attributi una funzione critica all'interno del discorso storico-salvifico, che ha come oggetto quello di permettere la distinzione tra il linguaggio teologico su Dio e l'evento dell'incontro personale nella fede; la teologia, in ogni caso, non può avere un altro punto di partenza né un'altra linea-guida diversa dall'agire salvifico di Dio volto al mondo nella storia, come manifestato dalla rivelazione⁶⁸.

Così si desume anche dalle encicliche trinitarie di Giovanni Paolo II il necessario rimando al dato di fede che era implicito nell'insegnamento della *Dei Verbum*, e insieme l'inevitabilità in un discorso *veramente* umano, del *momento metafisico*. La rivelazione di Dio su se stesso, di fatto, serve per dare all'uomo la sicurezza che non può ricevere dal livello del suo accesso naturale a Dio. Gli attributi non debbono e non possono rimanere nell'ambito esclusivo della conoscenza naturale: in quanto espressioni umane del peculiare essere divino, garantiscono il fatto che non è l'uomo, ma Dio, a creare i presupposti dell'incontro, e assicurano la sua trascendenza assoluta, indipendente dal fatto di provare o meno la necessità di Lui. Si potrebbe dire che hanno il compito di mantenere, esprimere e ricordare il *limite invalicabile* che l'essere divino costituisce per l'essere creato: l'attuale Pontefice lo vedeva rappresentato nel biblico *albero della conoscenza del bene e del male*⁶⁹. Nello stesso tempo, rimane chiaro che il discorso, pur se si struttura sullo sfondo della pre-comprensione dell'uomo nel mondo, trova il suo fondamento e il suo compimento soltanto nella Parola di Dio accettata nella fede: in ultima analisi i tre momenti — *teologico, cristologico, antropologico* — si riducono all'unità nella considerazione globale del mistero di Dio e la salvezza dell'uomo.

In definitiva, è il carattere *relativo* degli attributi, in quanto espressione umana di un *Assoluto* trascendente appreso in forma dialogica, a condizionare la necessità di fondarli sui concetti assoluti provenienti dalla metafisica, giacché una parola umana *relativa* non è pensabile se non con un riferimento assoluto: il *relativo creato* richiede un *assoluto creato*, altrimenti la temporalità non sarebbe storia, la libertà non avrebbe senso. Soltanto in Dio *relativo* e *assoluto* possono darsi in identità totale e personale.

IV. Proposta: dal male, un approccio antropologico al tema degli attributi.

Il problema è, allora, come esprimere teologicamente la triplice dimensione degli attributi nella maniera più sintetica e chiara possibile. In questo lavoro si intende prendere le mosse dalla terza dimensione indicata precedentemente: quella antropologica. Più che una giustificazione della scelta — non si può giustificare una scelta nei confronti di altre che sono, almeno, altrettanto valide —, si tratta adesso di motivare le ragioni per cui considero utile intraprendere questa via antropologica verso la concettualizzazione dell'idea di Dio, e di indicare elementi utili a chiarire il carattere e i limiti della continuazione di questo lavoro che, si può già preannunciare, non costituirà minimamente un tentativo di sistematizzazione globale del tema degli attributi. Vuole essere soltanto un contributo a questa lunga strada che si apre alla teologia.

Quando si parla di *via antropologica* si pensa soltanto a un punto di partenza: la via, per così dire, viene battezzata in base al suo inizio, e non in base al suo percorso che, come indicato previamente, deve essere necessariamente teologico, cristologico e antropologico, simultaneamente. Ma è da questa stessa equivalenza delle tre dimensioni che scaturisce fundamentalmente la possibilità della scelta. Si tratta di muoversi intorno al centro di gravità che attira le forze dell'intelletto umano verso la conoscenza ragionata del contenuto unitario della Rivelazione: il mistero primario della vita del Dio Uno e Trino e della sua donazione all'uomo, il quale diventa esistenzialmente destinato alla contemplazione eterna dell'essere divino in comunione vitale col mistero delle vicendevoli relazioni dell'Amore intratrinitario.

Ritornando momentaneamente ai suggerimenti precedenti dal Magistero recente, si può dire che i lineamenti del Concilio Vaticano II per quanto si riferisce alla teologia si possono riassumere in una sola e pressante richiesta: mettere al centro di tutto un'intensa presa di coscienza della *condizione teologale dell'uomo*⁷⁰. Il punto centrale di questa indicazione magisteriale risiede nel guardare teologicamente verso Dio, per contemplare, nella sua radice più profonda, il mistero dell'uomo.

La proposta, quindi, è semplice: si tratta di muovere metodologicamente dagli elementi che fanno cogliere l'essere dell'uomo come un essere *misterioso*, in maniera di arrivare, da questo punto

di partenza, a strutturare la risposta che l'idea di Dio, manifestata negli attributi, dà agli interrogativi che apre quella dimensione misterica della persona. Si considera acquisita la consapevolezza del fatto che, per risolvere il problema dell'uomo non è intelligente pensare a un mero impegno umano: il problema dell'uomo si risolve nel problema di Dio.

È importante sottolineare che non si tratta di una questione di fondo, ma metodologica: si tratta unicamente di porre questi interrogativi all'inizio — invece che alla fine — del discorso degli attributi; questi, a loro volta, costituiscono il punto finale di tutto il discorso teologico, giacché sono trattati sulla base di tutto quello che di Dio si può sapere a partire dal suo agire salvifico: non si può lasciare fuori nulla quando si tratta di delimitare teologicamente l'idea rivelata di Dio⁷¹.

In altre parole, visto che rispondere ai quesiti della cultura contemporanea comporta un rivolgersi all'immagine salvifica di Dio, e non a quella proveniente dagli attributi dell'*Ipsum Esse subsistens*, che *da soli* non possono avere una reale valenza salvifica; visto anche che non è sufficiente la sola immagine salvifica, proveniente dalla Sacra Scrittura, giacché per la sua accettazione si richiede la predisposizione reale per un incontro personale con Cristo nella fede soprannaturale, si tratta di presentare l'immagine rivelata di Dio in maniera tale che le dimensioni concrete del suo agire salvifico si trovino in connessione stretta con gli interrogativi permanentemente aperti dell'uomo nel suo processo di auto-trascendenza: gli attributi, in quanto espressioni concrete dell'Amore salvifico che è l'Essenza che rappresentano, devono diventare segno di quell'Amore che nella storia, attraverso il mistero del Verbo incarnato, *hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam vocationem patefacit*⁷².

Si tratta di prendere sul serio il fatto che l'idea di Dio non è, *quoad nos*, separabile dall'uomo. «Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda»⁷³. Non si tratta di risolvere il problema dell'espressione del misterioso legame natura-grazia, ma di esporlo in un'altra maniera: i limiti di questo progetto sono, per questo, gli stessi di un qualsiasi discorso teologico che si muove nell'ambito di questo rapporto, che non sono certamente piccoli.

D'altra parte, già la lettera agli Efesini accenna al fatto che la conoscenza di Dio e la nostra speranza sono inscindibilmente unite⁷⁴. In questa maniera si raccoglie la sfida della cultura odierna che, trovandosi alla fine di un lungo processo in cui è passata attraverso le successive fasi di secolarizzazione, autonomia, immanenza, profanizzazione, si ritrova incapace di rispondere a questi interrogativi e sperimenta — come provocazione concreta del processo di auto-affermazione — il conseguente e ineluttabile bisogno di scegliere tra l'aprirsi a una dottrina di redenzione o la chiusura nichilista⁷⁵.

Così, cercando di riassumere, presentando gli attributi come risposta agli interrogativi aperti dell'essere dell'uomo si tratta di: a) superare gli schemi tradizionali di presentazione degli attributi in base al concetto di *Ipsum esse subsistens*; b) mostrare prevalentemente la dimensione salvifica degli stessi e, quindi, la sua concomitante valenza antropologica; c) mettere in relazione questa visione storico-salvifica con i dati provenienti dall'istanza ontologica, quando ciò sarà richiesto, per fondare su di essi lo sviluppo esistenziale.

La percorribilità concreta della via dipenderà dalla specifica sistematizzazione degli interrogativi aperti da cui si parta: la sua completezza e adeguatezza, il suo mettere più o meno a fuoco elementi realmente centrali dell'essere dell'uomo aperto a Dio, comporterà il minor o maggior successo finale.

Si tratta quindi, di scegliere una dimensione concreta dell'essere *misterioso* dell'uomo, dei suoi molteplici *interrogativi aperti*. Il Concilio Vaticano II riassume e, in certo modo, sistematizza questi interrogativi in tre *aenigmatae*: il mistero della *vita* e della *morte*, il mistero della *colpa*, il mistero del *dolore*; e ne indica specificamente la possibilità di risposta solo nell'apertura dell'uomo a Dio⁷⁶. Da queste tre dimensioni radicali dell'essere umano vuole muovere, in concreto, la continuazione di questo lavoro.

In un certo senso, — così sembra indicare il testo conciliare — si tratta di vedere l'idea di Dio come antidoto al dolore, alla colpa, alla morte. Se si rimandano queste tre istanze al loro fondamento — la realtà del male —, bisogna dire che non si tratta di una via teologicamente originale: l'idea di

Dio come «anti-male» è stata recentemente sviluppata dal teologo spagnolo A. Torres Queiruga⁷⁷, il quale, però, oltre al fatto di lasciare molti aspetti non chiariti nel suo ragionamento, non sviluppa sistematicamente il tema degli attributi. Anche W. Kasper accenna a questa via, sottolineando come l'idea di Dio ha la capacità di assicurare un'istanza definitiva e metastorica al di sopra di ogni dolore e ingiustizia⁷⁸. In entrambi i casi gli autori si rifanno alla conosciuta espressione di San Tommaso: *quia malum est, Deus est*⁷⁹. Non sembra necessario dire che un simile punto di partenza verso l'idea di Dio è anche presente in alcune delle legittime richieste della *teologia della liberazione*.

Ma prima di cominciare l'analisi che ci porterà — in un lavoro successivo — a vedere diversi attributi divini come chiave di interpretazione delle misteriose realtà del dolore, della colpa e della morte, bisogna sottolineare ancora il collegamento della verità della reale presenza del male nel cosmo — sfondo sul quale si possono capire i tre interrogativi predetti — con la sfera effettiva della *mondanità* della fede, cioè, il fatto che la risposta alla rivelazione comporta intrinsecamente una consapevolezza del *limite* e una conseguente valenza antropologica positiva nel suo rispondere. Se la fede risponde veramente al problema del male e ne dà una risposta positiva, si vanifica la possibile obiezione che vede in questa via una *negatività* nella concettualizzazione dell'idea di Dio.

Infatti, a prima vista potrebbe sembrare che la strada segnalata presenta l'idea di Dio come «anti-male» sullo sfondo di una situazione deplorabile dell'uomo. Verrebbe da dire che non è questa l'immagine del Dio Amore, pienezza di Essere e splendore di Vita. Anche se questo risulta giustissimo, bisogna anche far notare che il negativo è proprio dell'uomo. Nessun uomo può rappresentare la totalità dell'umano e, il che è più significativo, ne è pienamente consapevole. L'uomo, legato dalla spazialità e dalla temporalità non può darsi in positività totale: per lui perseguire la totalità rimane sempre un sogno impossibile, non avverabile nel proprio orizzonte. La positività totale è al di sopra dell'umano: è *divina*. Simultaneamente, sperimentare il negativo è già trascendenza, manifestazione di un certo cogliere il positivo e di essere in tensione verso di esso. In questo senso, anche una formulazione soggettiva del divino — la soggettività è vista da molti come una chiave della post-modernità — dovrebbe assicurare il passaggio dall'autocoscienza del limite all'essere incondizionato di Dio.

Abbiamo già detto che l'essere nel mondo costituisce per l'uomo l'ambito della sua esperienza della donazione divina. Ovviamente questo comporta che lo stesso atto di fede con cui si dà la risposta a questa donazione si rapporta alle coordinate temporali-spaziali del mondo. L'atto di fede, quindi, si dà sullo sfondo del riferimento dell'uomo al cosmo, riferimento nel quale l'uomo sperimenta — e non può non sperimentare — la sua caducità, la sua contingenza ontologica. Questa consapevolezza del bisogno di redenzione si trova alla base della religiosità naturale, e condiziona contenutisticamente la prima sfera di approccio dell'uomo a Dio: «senza tale esperienza non c'è, non può esserci nostalgia della salvezza, perché non c'è, non può esserci ricerca di Dio»⁸⁰.

Prima si è accennato al fatto che la teologia è una necessità dell'uomo anche senza riferimento al peccato; ma la reale situazione dell'uomo che la stessa Rivelazione illumina non può fare a meno del *mysterium iniquitatis*: a condizionare l'essere storico dell'uomo — e pertanto il suo teologare — non c'è soltanto la presenza dell'*albero del Bene e del Male* a cui si riferiva Giovanni Paolo II, ma il fatto concreto e reale che l'uomo, contro il comando divino, ne ha mangiato il frutto. Quando la ricerca di Dio si porta a pienezza e si trascende con la rivelazione soprannaturale, l'uomo comprende quella «nostalgia di salvezza» come realtà dovuta al peccato⁸¹, e si autocomprende come *essere peccatore*: la sua esperienza di fede si trasforma in richiesta premente di grazia e di perdono nell'ambito di un rapporto personale. Consapevole di essere sottomesso al «padre della menzogna» e avendo pertanto falsata l'immagine di se stesso e di Dio⁸², non può non aprirsi all'elargizione della Verità e della Vita⁸³; non può non aprirsi all'amore misericordioso «che viene manifestato soprattutto a contatto con il male fisico e morale»⁸⁴.

Per questo l'immagine di un Dio-Pienezza si mette in correlazione con il punto di partenza di un uomo stentato: Dio *deve* dare la sicurezza a cui quest'uomo si sente comunque chiamato. Per ciò non è un vantaggio per l'uomo l'immagine di un Dio «come noi», patibile, mutabile, sofferente, che presentano certe cristologie. Cristo ci deve rivelare il Padre Onnipotente, pienezza di tutti i valori! Di più se si considera la specifica qualifica cristologica di Dio come Amore: appunto perché è Amore attendiamo da Lui la soluzione al nostro limite. Da qui la giustificazione e la convenienza di uno studio degli attributi dell'essere divino come risposta al dolore, alla colpa, alla morte. E, inoltre, il

suo essere amoroso *deve* includere il fatto di risolvere il problema senza forzare la libertà dell'uomo: anzi, implicando nel disegno di salvezza la nostra stessa volontà, che ha la possibilità di «volerla» personalmente, e di manifestare il desiderarla, richiedendola nella preghiera: al Padre, per Cristo, nello Spirito Santo. Così il tema degli attributi esce da una mera considerazione intellettualistica e manifesta la sua valenza religiosa.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma

¹ Cfr. innanzi tutto, i *Discorsi ai teologi* di Altötting (18-11-1980) e Salamanca (1-11-1982): AAS 72(1981) 100-105 e 75 (1983) 259-264.

² *Redemptor hominis*, 7.

³ Cfr. *Redemptor hominis*, 18-19.

⁴ *Redemptor hominis*, 18.

⁵ Cfr. *Redemptor hominis*, 19. Cfr. anche, in questa linea *Dominum et vivificantem*, 2, che aggiunge l'inscindibile dimensione trinitaria («I testi conciliari, infatti, grazie al loro insegnamento sulla Chiesa in sé e sulla Chiesa nel mondo, ci stimolano a penetrare sempre più nel mistero trinitario di Dio stesso, seguendo l'itinerario evangelico, patristico e liturgico: al Padre — per Cristo — nello Spirito Santo»), e *Dominum et vivificantem*, 54 («... tutta la vita della Chiesa ... significa andare incontro al Dio nascosto, incontro allo Spirito che da la vita.»).

⁶ *Dominum et vivificantem*, 54

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *op. cit.*, 2.

⁸ Infatti, non soltanto dall'ambito della cultura umanistica o dell'arte — sfere a cui l'idea di Dio è più congeniale — provengono questi richiami. Come esempio, basti pensare all'abbondanza con cui il problema di Dio e della trascendenza si pone in istanze provenienti dall'ambito delle scienze sperimentali e, in concreto, della fisica. Autori come Prigogine, Hawking o Dawkins ne sono un'eloquente testimonianza.

⁹ Così si esprimeva il filosofo italiano A. RIGOBELLO nella presentazione del manuale scolastico di BACCARINI, IVALDO, NEPI, *Il problema di Dio: lezioni di storia della filosofia*, Roma 1987: «... il pensiero contemporaneo, se in merito alla dottrina su Dio si trova in uno stato di privazione e di indigenza, è invece ricco di analisi per quanto si riferisce all'esperienza religiosa. La via antropologica favorisce queste analisi, lo stesso modello fenomenologico aiuta a enucleare i significati. Fenomenologia della religione e analisi del linguaggio religioso sono discipline che hanno avuto un particolare sviluppo negli ultimi decenni, sviluppo indicativo di un orientamento e di una reale esigenza. Tutto ciò naturalmente è soltanto il supporto al problema, anzi al tema di Dio. E' un supporto di notevole aiuto nell'orientamento del discorso speculativo in senso forte senza tuttavia poter completamente superare alla sua mancanza». Su questo argomento cfr. anche L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno davanti alla salvezza cristiana*, in AA.VV., *Salvezza cristiana e culture odierne*, Torino 1985, t. I, pp. 27-39.

¹⁰ J. DANIELOU, *Dio e noi*, Alba 1967, p. 13.

¹¹ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1985, p. 98. Nella stessa linea si esprimeva A. RIZZI, nell'introduzione a H. OTT *Il Dio personale*, Casale Monferrato 1983, p. XII: «La teologia della morte di Dio continua ad essere attuale, anche se la corrente è finita. Più come fenomeno culturale che come corrente di pensiero teologico».

¹² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Milano 1982, p. 267.

¹³ Anche se è necessario, non ci si può fermare, come sembra proporre J.L. RUIZ DE LA PEÑA (Cfr. *Dios y el cientifismo resistente*, in «Salmanticensis» 39 (1992) pp. 217-243) nel «ajustar cuentas» (pp. 222-223) con il tipo di risposta che proviene dalle istanze culturali e scientiste, di solito non compatibili, per motivi facilmente comprensibili, con le richieste dell'idea di Dio proveniente dalla Rivelazione. Oltre a segnalare i difetti dell'argomentazione (come fa molto bene l'autore nel lavoro citato), si devono *sostituire* adeguatamente le risposte date ai quesiti posti, che riguardano domande molto concrete. In fondo, la crescente preoccupazione per dimostrare che la risposta data dalla Chiesa in base alla Rivelazione non è più valida, costituisce una sorte di *motivo di credibilità*, una riconferma del fatto che il problema di Dio non può essere messo da parte dall'uomo.

¹⁴ M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, Casale Monferrato 1959, vol. I, p. 333.

¹⁵ «Quien interpreta una obra de arte, normalmente centra su atención en un campo determinado para ilustrar en él su propia posición, pero en muy pocas ocasiones parte de un contacto emocional, vivo, inmediato, con la obra de arte. Para una recepción así, pura, haría falta una capacidad fuera de lo común para llegar a un juicio original, independiente, 'inocente' —por llamarlo de algún modo—; pero el hombre normalmente busca confirmación de la propia opinión en el contexto de ejemplos y fenómenos que ya conoce, por lo que juzga las obras de arte por analogía con sus ideas subjetivas o con experiencias personales» *El arte como ansia de lo ideal*, in «Atlántida» 2 (1993) 159.

16 Cfr M. LÖHRER, *Riflessioni dogmatiche sugli attributi e sui modi di agire di Dio*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, Brescia 1980, pp. 370-400.

17 «Come creazione e Alleanza ... si presentano concretamente come unità, così la conoscenza concreta di Dio abbraccia gli attributi e i liberi modi di agire, pur con ogni necessaria loro distinzione, nella loro sostanziale unità, senza che sia possibile all'uomo comprendere positivamente come i vari modi di agire siano una sola realtà fra di loro e in rapporto agli attributi divini», *Ibidem*, p. 386.

18 *Ibidem*, pp. 394-399.

19 D. STANILOAE, *Dio è Amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*, Città Nuova, Roma 1986, p. 30.

20 L. SERENTHÀ, *Gesù Cristo rivelatore del Padre*, Roma 1977; cfr; G.MOIOLI-L.SERENTHÀ, *Per una nuova sintesi dei trattati di Cristo e di Dio*, in «Teologia» 2 (1977) 52-90.

21 Cfr. SERENTHÀ, *op. cit.* p. 239.

22 Cfr. *Ibidem* p. 282.

23 Cfr. *Ibidem* pp. 282-286.

24 J. AUER, *Kleine Katholische Dogmatik I; Der Eine und Dreieine*, Regensburg 1978.

25 Cfr. G. LAFONT, *Dieu, les temps et l'être*, Cerf, Paris 1986.

26 Cfr. KASPER, *op. cit.* pp. 203-205.

27 *Dei Verbum*, 1 (cfr S. AGOSTINO, *De Catechizandis rudibus*, 4,8; PL 40,316).

28 Cfr. *Dei Verbum*, 2.

29 Cfr. *Gaudium et spes*, 19/1. Su questo argomento si esprimeva in forma chiara e radicale Sant'Ignazio d'Antiochia: «Ubi illuc advenero, homo ero» (*Ep. ad Rom.* 6,2).

30 «Au terme de cette démarche, Dieu n'est pas atteint directement comme objet de la connaissance; mais come le terme de la relation de totale dépendance de l'univers à l'égard de l'Être nécessaire, situé au-delà de toute expérience (sensible totalment ou partiellement), sans lequel il serait inintelligible» J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Fribourg 1986, p. 33. Su questo carattere relativo degli attributi cfr anche M. SCHMAUS *Dios; Atributos*, in *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. VII, Madrid 1984, pp. 807-808.

31 D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 42.

32 *Dominum et vivificantem* 23.

33 Cfr L. SCHEFFCZYK, *Dios Uno y Trino*, Madrid 1973, pp. 146-148; A. ARANDA, *Misterio trinitario, Misterio de Amor*, in «Scripta Theologica» 26 (1984) 699-744; D. STANILOAE, *op. cit.* p. 43.

34 «La personalità implica necessariamente la relazionalità. La persona, infatti, esiste soltanto per l'autoattuazione di un'altra persona e in vista di altre persone (...). È nell'orizzonte della persona che appare il senso dell'essere come amore. Questa tesi ha un'importanza fondamentale quando si tratta di comprendere rettamente la personalità di Dio. Si vuol dire infatti che *Dio è l'essere sussistente la libertà nell'amore*. La determinazione ontologica di Dio ci riconduce quindi all'enunciato biblico: Dio è amore (1 Gv 4,8.16)» KASPER *op. cit.*, pp. 212-213.

35 Cfr SCHEFFCZYK, *Dios ...*, p. 151.

36 Cfr J.L. ILLANES, *Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II*, in «Scripta Theologica» 12 (1980) 761-788; G. COLOMBO *L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II* in «La Scuola Cattolica» 95 (1967) 3-33. Per quanto riguarda la tripla dimensione teologica, cristologica e antropologica della teologia, si può vedere l'approfondimento di questi concetti ad opera di Giovanni Paolo II in T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: GS 22 e GS 24 no programa do atual Pontífice*, Roma 1992.

37 M. LÖHRER, *Gli attributi e l'azione di Dio alla luce della Storia della Salvezza*, in *Mysterium Salutis*, vol. III, Brescia 1980, p. 280.

38 *Dominum et vivificantem* 10. Cfr. anche *Dominum et vivificantem* 7, con diverse testimonianze bibliche sul ruolo rivelativo dello Spirito Santo. Inoltre, bisogna tener conto dell'inseparabile connessione pneumatologica della dimensione cristologica che vedremo a continuazione, che si manifesta nel «rapporto di interdipendenza, che si direbbe causale, tra la manifestazione dell'uno e del altro» *Dominum et vivificantem*, 8; cfr. anche nn. 5 (dimensione ecclesiale!) e 50.

39 M.-J. LE GUILLOU, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979, p.221.

40 Cfr. *Redemptor hominis*, 11.

41 Cfr. *Redemptor hominis*, 7. Questo ruolo gnoseologico costituisce una parte fondamentale della missione di Cristo, come manifestato dal Pontefice in *Dominum et vivificantem*, 20: «Gesù esulta per la paternità divina; esulta perché gli è dato di rivelare questa paternità; esulta, infine, quasi per una speciale irradiazione di questa paternità divina sui piccoli. E l'evangelista qualifica tutto questo come *esultanza nello Spirito Santo*».

42 *Dives in misericordia*, 2.

43 Cfr. *Dominum et vivificantem*, 50.

44 Cfr. *Redemptor hominis*, 9.

45 KASPER, *op. cit.*, p. 264.

46 *Dives in Misericordia*, 7.

47 *Dives in Misericordia*, 9.

48 Si veda per il rapporto tra Parola e donazione in *Dei Verbum* 2; cfr. *Dominum et vivificantem*, 34.

49 *Redemptor hominis*, 12.

50 Sul noto argomento di Giovanni Paolo II che fa riferimento alla centralità di Cristo nel cosmo e nella storia, cfr. J.L. ILLANES, *Cristo, centro de la historia*, in «Burgense» 26 (1985) 75-103.

51 Cfr. SCHEFFCZYK, *L'uomo ...*, pp. 23-39.

52 *Gaudium et spes*, 36; cfr. *Dominum et vivificantem*, 38.

53 *Redemptor hominis*, 10.

54 *Dives in misericordia*, 7.

55 *Dominum et vivificantem*, 52.

56 *Dominum et vivificantem*, 34.

57 *Dominum et vivificantem*, 12.

58 *Dominum et vivificantem*, 55.

59 Cfr. *Redemptor hominis*, 10.

60 D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 61.

61 CONCILIO VATICANO I, DS 3001.

62 *Insegnamenti VI* (1968), p. 302.

63 *Dives in Misericordia*, 2.

64 «L'intima relazione con Dio nello Spirito Santo fa sì che l'uomo comprenda in modo nuovo anche se stesso, la propria umanità. Viene così realizzata pienamente quell'immagine e somiglianza di Dio, che è l'uomo sin dall'inizio. Tale intima verità dell'essere umano deve essere di continuo riscoperta alla luce di Cristo, che è il prototipo del rapporto con Dio»: *Dominum et vivificantem*, 59.

65 Sarebbe utile a questo punto, ma supera l'ambito di questo lavoro, studiare il vero motivo storico per cui è sorto all'inizio della Chiesa, già nella prima letteratura post-apostolica, l'uso degli attributi divini; alle volte si tende a esagerare il ruolo delle controversie teologiche (questione eunomiana...) o dell'inculturazione della fede: ma non sembra possibile affermare senza sfumature che «la tradizione osservava il mistero di Dio non nella prospettiva della storia della salvezza e della rivelazione, ma a livello gnoseologico ed ontologico» (KASPER, *op. cit.*, p. 177), o che gli attributi sono frutto dell'incontro della fede con la filosofia greca (cfr. H. VORGRIMLER, *Dottrina teologica su Dio*, Brescia 1989, pp. 95-103). Non soltanto gli attributi si trovano già abbondantemente nei Padri Apostolici e Apologisti, ma spesso accuse di far partire il discorso su Dio soltanto dal pensiero della creazione, come fa Auer con Sant'Anselmo di Canterbury (*op. cit.* p. 455) non tengono in conto i peculiari assetti metodologici degli autori e del ruolo della fede nel loro ragionamento teologico (cfr. per Anselmo J.M. GALVÁN, *Introducción a la doctrina pneumatológica de San Anselmo de Canterbury*, Pamplona 1986). Per un'adeguata interpretazione in chiave storico-salvifica, e non meramente ontologica, del ruolo che il tema degli attributi ha nell'insieme dell'assetto metodologico della *Summa*, cfr. A. PATFOORT, *Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia*, Genova 1988, pp. 40-58.

66 Un testimone di primo ordine di questa permanente importanza è la prima parte della citazione appena fatta del *Credo del Popolo di Dio* 8: «Credimus hunc unicum Deum ita absolute unum esse in sua sanctissima essentia, ut in ceteris suis perfectionibus: in sua omnipotentia, in sua scientia infinita, in sua providentia, in sua voluntate et caritate».

67 «Las declaraciones ontológicas, que no expresan a Dios en su actitud personal, histórica, vuelta al mundo, sino que le describen en su "ser-en-sí" independiente del mundo y en predicados absolutos (tales los atributos de la simplicidad, la inmutabilidad, la inmensidad, la eternidad), ¿no llevarán a un abandono de la relación personal para volver a construir desde la doctrina de Dios acomodada a la Revelación una metafísica guarnecida de religión? ... La teología puede protegerse de este peligro si mantiene siempre a la vista el sentido, la significación y los límites de la aplicación a Dios de conceptos ontológicos ... su función es la de proteger la imagen de Dios, volcado al mundo y encontrando al hombre en la historia, de una finitud, de una mundanización, en cuanto por un lado hacen claro que Dios no "se liquida" en el acto de encuentro con el hombre (de modo que pudiera parecer de nuevo un elemento de la autoperfección humana o no pudiera ser diferenciado de ésta) y en cuanto que por otra parte dan a conocer que su volcarse al mundo no es de un estilo puramente mundano, sino que procede de un "ser-en-sí" trascendente»: SCHEFFCZYK, *Dios ...*, pp. 29-30. Cfr. anche LAFONT, *op. cit.*, p. 180.

68 Cfr. *Ibidem*, p. 32.

69 Cfr. *Dominum et vivificantem*, 36.

70 Con quest'espressione lo manifestava A. ARANDA nella sua comunicazione *El hombre en el misterio de Dios* (Atti del Congresso Internazionale di Teologia "Portare Cristo all'uomo", P.U. Urbaniana, Roma 1984, p. 491), ma si tratta di un argomento quanto mai comune.

71 «Tutto ciò che forma la "visione" di Cristo nella viva fede e nell'insegnamento della Chiesa ci avvicina alla "visione del Padre" nella santità della sua misericordia»: *Dives in Misericordia*, 13.

72 *Gaudium et Spes*, 22.

73 *Dives in misericordia*, 1.

74 «Deus Domini nostri Iesu Christi, Pater gloriae, det vobis Spiritus sapientiae et revaluationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius» (Ef 1,17-18).

75 Cfr. L. SCHEFFCZYK, *L'uomo moderno di fronte alla salvezza cristiana*, in AA.VV. *Salvezza cristiana e culture odierne*, Torino 1985, vol. I, pp. 27-39. Lo stesso dilemma è stato manifestato dall'attuale Pontefice con parole dure: «Egli (l'uomo) è posto così di fronte ad un tremendo Aut-Aut: domandare a un Altro che s'affacci all'orizzonte della sua esistenza per svelarne e renderne possibile il pieno avveramento, o ritrarsi in sé, in una solitudine esistenziale in cui è negata la positività stessa dell'essere. Il grido di domanda, o la bestemmia: ecco ciò che gli resta!» GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso "Portare Cristo all'uomo"*, 22.02.1985.

76 Cfr. *Gaudium et Spes*, 21: «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laedetur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpa et doloris aenigmatae sine solutione manent, ita ut homines ad desperationem non raro deiiciantur. (...) Cui quaestioni solus Deus plene et omni certitudine responsum affert, qui ad altiore cogitationem et humiliorem inquisitionem hominem vocat». Cfr. anche *Gaudium et Spes*, 10.

77 Cfr. A. TORRES-QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesucristo como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986, pp. 109-149.

78 Cfr. W. KASPER, *op. cit.* p. 220. Tra l'altro, quest'autore insiste, forse indovinando meglio la diagnosi che la terapia, sulla necessità di mostrare la ragionevolezza del credere «mostrando come la fede si confermi quale interpretazione della realtà, renda cioè possibile una comprensione ed un'esperienza sensata della realtà, come anche una prassi liberatrice» (pp. 113-114). Il problema che sembra impedire in quest'opera il passaggio a una adeguata incidenza antropologica è stato già brevemente accennato, e si riferisce a quello che si potrebbe chiamare un "iper-personalismo" trinitario. Nella applicazione al tema del male, il deficit si fa specialmente chiaro, sembrando impedire persino un reale accesso naturale dell'uomo sofferente alla divinità: «Se di fronte ad una situazione universale di sofferenza e di non salvezza è possibile ancora sperare ... è solo perché è possibile un nuovo inizio, che non deduciamo dalle condizioni in cui viviamo, e perché esiste una istanza che è al di sopra di qualsiasi ingiustizia e che al termine della storia proferirà la sua ultima parola» (p. 220); è vero che il «nuovo inizio» non è deducibile dall'intramondanità dell'uomo, ma sembra che la presenza di quella «situazione universale di sofferenza e di non salvezza», dal momento in cui è sperimentata dall'uomo in quanto tale — come situazione *chenon doveva essere* —, condiziona già una tensione verso la salvezza che nel suo collegarsi armonico con la Rivelazione soprannaturale, faccia possibile affermare che anche dal punto di vista intramondano *sia comunque possibile ancora e sempre sperare*. L'iper-personalismo trinitario di Kasper contiene un germe di cripto-pessimismo (manifestato come ottimismo *soltanto* cristico) nei confronti della storia, al quale ci siamo già riferiti prima, che è condiviso — incrementandolo — da tutte le teologie in cui viene trascurato il tema dell'essenza divina nei riguardi dell'economia.

79 Cfr. CG III, 71.

80 A. GONZÁLEZ MONTES, *La repuesta a la Palabra*, in *Dios en la Palabra y en la Historia*, XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA Pamplona 1993, p. 442.

81 «Non è possibile raggiungere il male del peccato in tutta la sua dolorosa realtà senza scrutare le profondità di Dio»: *Dominum et vivificantem*, 39.

82 Cfr. *Dominum et vivificantem*, 37.

83 «Così con questo "convincere quanto al peccato" scopriamo una duplice elargizione: il dono della verità della coscienza e il dono della certezza della redenzione. Lo Spirito di verità è il consolatore» *Dominum et vivificantem*, 31.

84 *Dives in misericordia*, 9. In questo testo il Pontefice fa riferimento alla dimensione materna dell'amore di misericordia che si manifesta nel misterioso legame di Maria alla verità dell'incarnazione.