

Editoriale

«*Impassibilis sed non incompassibilis*»

Hans Christian Schmidbaur
Facoltà di Teologia (Lugano)

Il titolo scelto per questo numero della *Rivista Teologica di Lugano* deriva da san Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) che usava nei suoi *Sermones* questa espressione: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* («Dio è impassibile, ma ciononostante non senza compassione»)¹. La stessa citazione è fatta anche da papa Benedetto XVI nel cap. 39 della sua seconda enciclica *Spe salvi*, dove riflette sia sull'interdipendenza reciproca tra l'idea di Dio e l'idea dell'uomo, sia sugli effetti spirituali, etici e sociali decisivi per la convivenza degli uomini, chiedendosi se essi possono credere e sperare in un Dio della compassione, della misericordia e della carità come origine, archetipo e compimento finale della propria natura ed esistenza umana (cfr. Gen 1,26s.; Sal 8,6; 139; Sap 7,26; 8,13; Is 63,12): *Deus caritas est – Spe salvi*. In questa speranza siamo salvati, perché ci lascia capire che l'essere assoluto non consiste solamente di mere qualità o ideali astratti e metafisici che sono fermi in se stessi ed escludono ogni rapporto diretto, ma che Dio è anche un «Tu» personale: «La fede cristiana ci ha mostrato che verità, giustizia, amore non sono semplicemente ideali, ma realtà di grandissima densità. Ci ha mostrato, infatti, che Dio – la Verità e l'Amore in persona – ha voluto soffrire per noi e con noi»².

Il papa chiama quest'espressione «meravigliosa», perché definisce Dio come una grande *Caritas in Veritate* immutabile che non può «patire» perché è eterna, ma che può ciononostante «compatire» perché è persona. Così «Dio non può patire, ma può compatire. L'uomo ha per Dio un valore così grande da essersi Egli stesso fatto uomo per poter com-patire con l'uomo, in modo molto reale, in carne e sangue... Da lì in ogni sofferenza umana è entrato uno che condivide la sofferenza e la sopportazione;

¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sermones in Cantica Cantorum*, Serm. 26,5; PL 183, 906.

² BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, n. 39, Città del Vaticano 2007, 76.

da lì si diffonde in ogni sofferenza la *con-solatio*, la consolazione dell'amore partecipe di Dio e così sorge la stella della speranza»³.

È più che ovvio che questo «grande insieme» – che nel Divino ci lascia supporre sia le qualità speculative necessarie dell'essere assoluto filosofico come eternità, infinità, immutabilità ed impassibilità, sia anche gli attributi personali e relazionali che permettono di attribuire al Divino anche virtù, sensibilità ed emozioni come libertà, carità, misericordia, capacità di immedesimazione, perdono o longanimità – diventa postulabile solo quando integra le varie qualità anche in una teologia trinitaria sul Divino, nella quale si possa distinguere tra qualità essenziali ed attributi relazionali (altrimenti si cade inevitabilmente in un'aporia dove le qualità essenziali escludono sempre gli attributi personali e viceversa).

Anche in una teologia naturale che può postulare solamente un essere o «oggetto assoluto» definito da qualità essenziali, il divino cade nella «prigionia» della propria eternità, immutabilità e impassibilità, ed entrare in una vera relazione con il divino diventa di nuovo ingiustificabile, come Kant aveva consapevolmente proclamato nel suo *La religione entro i limiti della sola ragione*⁴.

Sia in *Dogma e predicazione*, sia anche ne *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi*⁵, Ratzinger ha messo in piena luce lo stesso fatto: «Dio e l'uomo, ciascuno da solo per se stesso, sono infinitamente separati l'uno dall'altro. Sembra impossibile di saltare questa fossa che separa eternità e tempo l'una dall'altro. Fino ad oggi la speculazione teologica né ha potuto spiegare come l'Eterno – senza lasciar perdere l'eternità – può creare ed amorevolmente accompagnare una creazione temporale, né anche come l'uomo – uscendo dai limiti della sua temporalità – potrebbe toccare il cuore dell'Eterno»⁶.

Questo grande «insieme» che supera ogni immaginazione umana e che solo fa del Divino un vero *universale concretum* – ossia un essere che sta e rimane con le sue qualità essenziali e non-sussistenti sempre sopra ogni mutabilità e temporalità categoriale, mentre può nello stesso tempo con le sue qualità personali ed attributi relazionali entrare anche in un rapporto reale con l'uomo – è allora un mistero di grande ricchezza e con conseguenze che non si limitano alla sua «vita interiore»

³ *Ibid.*, 76s.

⁴ I. KANT, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, 260s.; 273-275 (ed. Reclam 1231⁴, 225; 235-237).

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della teologia naturalis*, Venezia 2007, 21-32.

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, München 19773, 47; tr. it. nostra.

come Trinità, ma che hanno in verità anche conseguenze antropologiche, soteriologiche, sociali ed etiche significative e vaste. Quanto più la SS. Trinità viene interpretata come una vera *communitas personarum* vivente come «archetipo, fonte e fine dell'uomo», tanto più riconquista anche il suo «messaggio salvifico» all'uomo come nuova comprensione di se stesso, nuovo orizzonte della sua vita e nuova prospettiva della sua speranza. Da un'antropologia che ha come base solamente il *Cogito ergo sum* di vari soggetti autonomi e relativi si può così ascendere a un'«antropologia filiale» che interpreta l'uomo come liberamente creato, messo nella libertà e chiamato alla libertà nel rapporto con il suo archetipo; e una mera «morale del contratto sociale» funzionalista come appianamento dei vari interessi di molti individui diversi può ampliarsi ad una «morale della figliolanza e fratellanza» universale che chiama l'uomo ad amare il suo prossimo come il Nostro Padre comune nei cieli ci ama, e a guardare già oggi ciascuno secondo il suo ultimo destino come «figlio adottivo» alla destra del Padre.

Il cristianesimo interpreta allora l'uomo, la sua identità e personalità secondo la sua somiglianza con il proprio archetipo che non è solo un essere assoluto autonomo, ma anche in sé e per noi un'unica essenza *trium personarum* di Padre, Figlio e Spirito come persone e soggetti relazionali che realizzano tutto ciò che è divino in loro e tra loro in un modo relazionale e personale. Così e solamente così si possono interpretare anche le altre qualità ed attributi speculativi dell'immutabilità e dell'impassibilità della natura divina in un modo vivo, dinamico e personalizzato; e solamente così si può anche dire che Dio è *impassibilis* e *compassibilis* nello stesso tempo, o – detto in altre parole – sia un sovrano trascendente ed incrollabile, sia anche colui che si abbassa per essere vicino agli uomini (cfr. Prv 8,31).

Senza questo ricorso agli aspetti antropologici, soteriologici ed etici, così preziosi, della teologia trinitaria come verità divina rivelata – e senza una loro riscoperta – rimane non solamente incompleta la nostra interpretazione dell'uomo e della nostra personalità, ma anche le dichiarazioni e i postulati della teologia naturale sul divino come necessità irrinunciabili di una definizione ragionevole e filosofica dell'Assoluto rimangono alla fine sempre contrari a (o parzialmente incompatibili con) il messaggio centrale di una religione storico-salvifica come la religione ebreo-cristiana che annuncia un Dio personale che agisce direttamente nel mondo e che è alla fine, come Alfa ed Omega di tutto, solamente carità e misericordia infinita: *Deus caritas est* (1 Gv 4,16).

Tra i molti altri, vi era anche il giovane professore Joseph Ratzinger che sentiva necessaria la riscoperta di questi preziosi aspetti antropologici, soteriologici ed etici

della teologia trinitaria che si erano andati sempre più perdendo nei trattati *De Deo uno et trino* dei vari manuali della neoscolastica tradizionale. Quando non si considera più seriamente che si tratta sempre dell'*una essentia trium personarum* – laddove si divide la dottrina di Dio in un primo trattato solamente metafisico sui meri attributi di Dio, e si aggiunge anche un secondo trattato sulle persone divine che rimane chiuso in sé –, il Divino diventa esteriormente e agli occhi degli uomini di nuovo un *Deus monopersonalis*, e la SS. Trinità perde la sua forza irradiante sia come segno della speranza per gli uomini, sia nei suoi effetti arricchenti all'interno dell'antropologia, della soteriologia e della morale: se Dio è un soggetto autonomo anche l'uomo s'interpreta come un soggetto autonomo.

Ratzinger lo dice esplicitamente nel suo *Dogma e predicazione*: «Era infatti una conseguenza della dottrina trinitaria di sant'Agostino che le persone di Dio fossero completamente rinchiusi all'interno di Dio, e che Dio diventasse all'esterno come un mero "Io". Così tutta la dimensione dell'"essere-noi" divino perdeva il suo posto nella teologia, e l'Io e Tu individualizzato si restringeva sempre più, fino al momento in cui – come per esempio avviene nella filosofia trascendentale di Kant – alla fine non si trova più neanche il Tu»⁷. E nella nota a piè di pagina aggiunge, riferendosi a M. Schmaus: «Ancora più incisiva era la svolta che produceva Tommaso nella dottrina trinitaria con la sua separazione tra una dottrina filosofica sul Dio uno ed una dottrina trinitaria teologica»⁸.

Come dimostrano gli articoli di M. Hauke, K. O. Charamsa e F. Hermanni nel presente numero della Rivista, anche molti altri teologi e studiosi condividevano quest'impressione di Ratzinger e pensavano a un rimedio secondo varie modalità: diversi sostenitori contemporanei della teologia liberale cattolica e protestante auspicavano ad esempio (1) una liberazione della teologia dalle direttive normative della filosofia e della metafisica che avrebbero solamente «allontanato» Dio dagli uomini; (2) una «de-ellenizzazione» dell'interpretazione della fede giudeo-cristiana per liberare il vero Dio della fede dal «corsetto stretto» di direttive metafisiche nel quale la teologia tradizionale l'avrebbe «infilato»; (3) una negazione degli attributi filosofici dell'immutabilità, dell'impassibilità e spesso anche dell'onnipotenza divina per poter «riquadagnare» il Dio autentico cristiano della compassione che sta di nuovo vicino agli uomini e «soffre» con gli uomini; o (4) una nuova «teologia del processo» dinamica che sostituisce le direttive statiche della metafisica con un nuovo

⁷ *Ibid.*, 219; tr. it. nostra.

⁸ *Ibid.*

pensiero idealista secondo il quale l'essere divino può essere considerato come tale anche «nel divenire».

Ratzinger non segue nessuna di queste proposte. Si volge invece anzitutto verso una riscoperta delle dimensioni antropologiche, soteriologiche ed etiche perdute della dottrina trinitaria. Il nucleo e punto di partenza speculativo del suo tentativo – come mi sembra – si può trovare nel suo capitolo programmatico «Sulla comprensione del concetto della persona nella teologia» in *Dogma e predicazione*⁹ dove Ratzinger sottolinea che il concetto di persona è il risultato prezioso di una cooperazione costruttiva e reciproca tra filosofia e teologia, e tra ragione e fede. Una volta concepito e definito dal filosofo cristiano Boezio (480-524) come *rationalis naturae individua substantia*, il concetto di «persona» entrò in seguito nella teologia trinitaria dove fu trasformato ed arricchito con i concetti di esistenza e di relazione, per poter essere utilizzato sia per le ipostasi divine, sia per gli angeli, sia per l'uomo che è creato a immagine e somiglianza di Dio¹⁰.

Questa scoperta del concetto di persona – fatta da un filosofo per il soggetto uomo – diventò assai preziosa per il pensiero occidentale e per lo sviluppo della sua cultura perché era anche anzitutto integrato nella – ed arricchito dalla – teologia trinitaria. Dopo essere divenuto un concetto per il Divino, diventò anche una definizione per l'individuo umano, tanto da essere integrato nelle leggi e costituzioni degli stati moderni e circondare di rispetto chi è portatore di quella dignità e di quei diritti intangibili¹¹ e naturali che l'uomo stesso sente nel suo cuore¹². La sua popolarità e la sua maturazione fino alla solenne dichiarazione universale dei diritti umani dell'ONU sono allora dovute alla teologia¹³!

Inspirati da questa cooperazione tra fede e ragione e tra teologia e filosofia, tutti gli uomini potevano altresì capire che una persona non è solamente un esemplare di una mera natura comune, ma invece un soggetto sussistente nel quale la mera natu-

⁹ *Ibid.*, 201-219.

¹⁰ Cfr. L. BÖRSIG-HOVER, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, Mainz 1987.

¹¹ Cfr. J. H. MATLÁRY, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, (ReDu 1) Lugano 2007.

¹² Cfr. W. WALDSTEIN, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010.

¹³ Cfr. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2006; H. DREIER, *Gilt das Grundgesetz ewig? Fünf Kapitel zum modernen Verfassungsstaat*, München 2008.

ra prende forma in modo individuale, concreto ed unico. Ma questa nuova comprensione della persona include anche una rivoluzione nella comprensione dell'essere come tale, perché la relazione viene scoperta e intesa come una qualità essenziale di ogni essere concreto: tutto ciò che esiste realmente sta in un certo modo in relazione e dove non ci sono più relazioni, l'essere non esiste più. Non esistono allora mere forme o nature in quanto tali, ma esistono solamente sostanze e persone individuali concrete, e se esistono, stanno anche in una relazione reale con altri – come in Dio, così anche in terra tra gli uomini! –. Come le persone sono *spiritualis naturae incommunicabiles existentiae* e dotate di una dignità e identità speciali – spiega Ratzinger ispirandosi a Riccardo di San Vittore –, così sono anche soggetti relazionali sussistenti a realizzare la propria identità solamente con e nella relazione con gli altri, e mai senza gli altri – come nei cieli, così in modo analogico anche sulla terra –. Questa idea della persona come essere relazionale risulta confermata anche da vari pensatori non cristiani come per esempio dalla moderna filosofia esistenzialista, da Antoine de Saint-Exupéry e anche dagli illustri rappresentanti ebrei del cosiddetto «pensiero dialogico», come M. Buber, F. Ebner e F. Rosenzweig, che sottolineano: «l'io diventa se stesso dal Tu»¹⁴.

Già il fatto che gli ultimi tre raggiungevano in direzione opposta un risultato molto simile sulla relazione come qualità essenziale di ogni essere concreto dimostra non solamente la verità della posizione cristiana, ma anche che fede e ragione, e filosofia e teologia, sono naturalmente orientate l'una all'altra, e che possono confermarsi ed arricchirsi reciprocamente¹⁵.

Come questo primato della persona e la sua interpretazione relazionale erano il risultato di una cooperazione ed ispirazione costruttiva e reciproca tra teologia e filosofia che ha arricchito sia la nostra comprensione di Dio, sia anche la nostra comprensione di noi stessi, così la stessa cooperazione ed ispirazione costruttiva e reciproca, secondo Ratzinger, può altresì portare le altre discipline della teologia come l'antropologia, la soteriologia, l'ecclesiologia e l'etica ad un livello spirituale, individuale e dialogale più alto. Gli altri capitoli in *Dogma e predicazione* – che portano titoli come «L'uomo d'oggi davanti alla domanda su Dio», «Pregare nel nostro

¹⁴ Un'introduzione dettagliata al cosiddetto «personalismo dialogico» è offerta da B. LANGENMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963; B. CASPER, *Das Dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg-Basel-Wien 1967; J. HEINRICH, *Sein und Intersubjektivität*, in: *Theologie und Philosophie*, in ThPh 45 (1970) 161-163.

¹⁵ Cfr. G. GRESHAKE, *Die theologische Herkunft des Personbegriffes*, in G. POELTNER (hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, 75-86.

tempo», «Che cosa significa Gesù Cristo per me», «*Gratia supponit naturam*», «Sullo spirito della fratellanza», «Le fonti antropologiche dell'amore fraterno», «L'albero genealogico di Gesù» e «La ragione, lo spirito e l'amore» – lo dimostrano. Quanto più tali discipline sono sviluppate da uomini che si percepiscono come esseri relazionali e portati nella propria esistenza da un grande essere assoluto che è già in se stesso un «grande Noi» eterno, quanto meno si rifugeranno in una rigida separazione tra fede e ragione, in una radicale difesa di una presunta «autonomia» del soggetto e della ragione umana, o in un inflessibile dottrinarismo teologico e filosofico che non da più spazio e speranza all'individuo.

La vera forza del cristianesimo sta nella sua idea tanto incomparabile quanto inimmaginabile di Dio, all'interno di una dottrina trinitaria che ci permette di dire che Dio è universale e concreto nello stesso tempo, e veramente *impassibilis sed non incompassibilis*. Quanto più il cristianesimo porta quest'idea del primato ontologico assoluto della persona (che proviene dalla teologia trinitaria anche negli ambiti dell'antropologia, dell'ecclesiologia, dell'etica e della filosofia), quanto più porterà gli uomini ad un vero e riuscito essere-uomo.

È molto importante capire che nessuna speculazione umana può raggiungere questo livello con le sue proprie forze. Un breve sguardo sullo sviluppo della teologia naturale tra l'antichità fino all'idealismo mette in evidenza questo fatto: quando una riflessione filosofica sul divino non si combina più con avvenimenti storici considerati come un «farsi vedere» reale e concreto del divino – e dove invece si limita, come per esempio in Cartesio, il punto di partenza a meri concetti astratti necessari sull'assoluto per raggiungere una *clara et distincta veritas* fuor di dubbio o, come in Spinoza, a conoscenze che sono *more geometrico demonstrabiles* o derivabili dall'esperienza dell'essere come tale –, alla fine si arriva sempre ad una «versione ridotta della religione» che si limita – come diceva una volta K. Rahner – ad un «profondo raccoglimento sul mondo» o ad una mera «meditazione sull'essere» dove ogni rapporto reale con il divino è già scomparso e dove il Dio nascosto diviene per l'uomo un mero pensiero o una pura «idea trascendentale» che non sta più di fronte all'uomo, ma esiste solo nel soggetto autonomo stesso.

Nessuna «teologia naturale» può per conseguenza negare, togliere o sostituire l'atto libero e legittimo della fede con una riflessione speculativa, perché nessun teismo razionale può giustificare e conservare con un altro sistema convincente e sufficiente questo reale rapporto interpersonale tra Dio e uomo che proclama la fede: come falliscono il razionalismo e l'idealismo trascendentale con il problema del contrasto insuperabile tra trascendenza ed immanenza, perché non possono fondare un

rapporto reale possibile tra – per usare parole cartesiane – una *res cogitans* immutabile ed una *res extensa* mutabile, così anche un mero «ontologismo» speculativo che si limiti alle qualità naturali dell'essere come tale non tarderà a crollare se intende giustificare un vero «stare di fronte» tra Dio e l'uomo, perché il divino rimane sempre un essere assoluto che sta nello stesso tempo – detto in termini spinoziani – come una *natura naturans* tranquillamente in sé e in modo anonimo anche parzialmente nell'uomo come una *natura naturata*. Ogni relazione reale, interpersonale e dialogale scompare in questi modelli, e il divino diventa un essere onnipresente senza volto che prende forma nell'uomo solo come un'idea limitata.

Contro la tendenza a voler ridurre o trasformare tutto in regole astratte, principi e teorie formali o necessità generali per poter raggiungere una *clara et distincta veritas* sul divino, il pensiero cristiano – ispirato dall'idea del primato della persona – chiama allora l'uomo a riconoscere che tutte le qualità ed attributi eterni, immutabili ed astratti, che la ragione può attribuire al divino e che formano nel loro insieme la natura divina, non sono già tutto ciò che costituisce il divino, ma solamente il pen-ultimo: solo se sono portati e realizzati da una persona come *subjectum omnis attributionis* e *subjectum per se agens* possono sussistere ed essere «atto»¹⁶. E solo se c'è nel divino anche una molteplicità di soggetti si può pensare ad atti reali, immutabili, eterni ed effettivi tra di loro che fanno dal divino un essere che è in sé «verità e vita».

La teologia trinitaria tradizionale ha definito questi atti eterni come *processiones* che garantiscono l'immutabilità vivente del divino e realizzano le qualità eterne del divino, ma in seguito ha parlato altresì di *missiones* come «prolungamenti» possibili di questi atti interni *ad extra* per poter spiegare anche la creazione del mondo e l'autorivelazione storica di Dio nel mondo. Solamente con questo «insieme differenziato» tra qualità essenziali e persone relazionali, e tra processione eterne e missione esterne, si apre per la ragione speculativa umana lo spazio sufficiente in cui si può attribuire al divino sia le qualità immutabili della sua natura, sia le qualità dinamiche e relazionali della vita, della libertà, della carità e della misericordia, e dove, dal loro insieme concreto e vivo, si può anche derivare che Dio è *Caritas in Veritate* ed *impassibilis et compassibilis* nello stesso tempo.

La via dell'uomo ad una vera conoscenza di questo universale reale che è più che sola teoria, ma una «verità vivente» dinamica, procede e consiste allora per la persona umana, secondo il cristianesimo, nell'entrare in una relazione con Gesù Cristo

¹⁶ Cfr. H. C. SCHMIDBAUR, «*Personarum Trinitas*». *Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, (MThSt 52) St. Ottilien 2005, 28-36; 513-558.

come *universale concretum* e *lógos* eterno fatto uomo nel quale l'eternità immutabile si apre a noi e nel quale Dio ha veramente preso forma e volto nel mondo, sia come vero Dio in persona, sia come vero uomo in persona. Nel suo annuncio lo mette in evidenza: «Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me... Chi ha visto me ha visto il Padre... Le parole che io vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre, che rimane in me, compie le sue opere» (Gv 14,6.9s.).

Gli articoli di questo quaderno della Rivista accostano il tema secondo varie prospettive e discipline diverse.

Manfred Hauke, professore stabile di teologia patristica e di mariologia della Facoltà di Teologia di Lugano, inizia il suo articolo *L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa* con il celebre appello ad una «deellenizzazione necessaria» della teologia cristiana che aveva inizialmente formulato il teologo protestante liberale Adolf von Harnack (1851-1930) e che in seguito avrebbe fatto scuola nel pensiero della teologia sia protestante, sia anche cattolica fino al tardo XX secolo: per poter ristabilire l'autentico Dio della salvezza che sta con compassione di fronte agli uomini ed agisce nel mondo, la teologia dovrebbe «liberarsi» da tutto l'influsso della filosofia greca che con i suoi paradigmi e premesse non-bibliche ed a-storiche avrebbe, a partire dalla patristica fino ad oggi, dominato la nostra idea del divino. Molti – sia gli aderenti antimetafisici all'esegesi «barthiana» sia la scuola del «relativismo storico-critico» di Harnack stesso, ma anche esponenti della teologia sistematica come D. Bonhoeffer, E. Jüngel, J. Moltmann, J. Maritain ed altri – seguivano questo appello in vari modi – spesso giungendo fino ad una negazione esplicita dell'immutabilità divina e alla proclamazione di un «Dio evolutivo». Hauke lo dimostra con molte citazioni precise e in seguito affronta anche taluni aspetti importanti che nel pensiero di detti autori, i quali volevano solo ritrovare il «Dio patetico che consoffre», erano rimasti purtroppo inosservati, ma che avevano di nuovo destabilizzato i presupposti della loro posizione: (1) anche alcune fonti bibliche (non solamente ellenistiche) proclamano esplicitamente l'immutabilità divina; (2) sia già i Padri greci, sia i grandi teologi della patristica, sia anche Agostino e il magistero della Chiesa antica non hanno mai assunto le indicazioni della filosofia precristiana in modo acritico, ma hanno invece sviluppato – ben consapevoli di farlo – una metafisica più differenziata, ispirata dalla teologia trinitaria; (3) dove non si mantiene l'immutabilità ontologica, intangibile, trascendente e incessante di Dio insieme con una riflessione filosofica, anche la sua sofferenza e compassione nel mondo non han-

no più un vero valore storico-salvifico, perché disperdono la sua sovranità, la sua libertà e i suoi effetti eterni. La giusta via della teologia in riferimento alla filosofia non consiste allora in un rigido *aut-aut* rigido ma in un equilibrato *et-et*.

Krzysztof O. Charamsa, docente di teologia dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, invita nel suo articolo *L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino* ad una rilettura diversa della dottrina del vero *doctor angelicus* sull'immutabilità di Dio che fino ad oggi spesso rimane sotto il grave pregiudizio di «provenire da un trattato *De Deo uno* meramente filosofico» senza riferimento a fonti bibliche e storico-salvifiche. Seguendo il metodo del suo docente M. Hauke già descritto sopra, l'autore si addentra anzitutto in un'analisi delle posizioni di Pseudo-Dionigi Areopagita e di Agostino e dimostra in seguito come non solamente queste due, ma attraverso di esse anche l'ispirazione della Sacra Scrittura e della dottrina trinitaria abbiano plasmato il pensiero tommasiano. Infatti, mediante la ricezione della dottrina calcedonese sulle due nature di Cristo e la dottrina trinitaria del concilio di Nicea, Tommaso presenta nella *STh* III, q. 48, una dottrina sulla «compassione spirituale» delle altre due persone divine alla passione del *Logos* fatto uomo che soffre secondo la sua natura umana: «Dio che di per sé non patisce, 'compatisce' con noi in Cristo, proprio perché non soffre nel senso vero e proprio». Tommaso estende questa riflessione nella q. 82 anche al livello dell'amore divino che è secondo lui una qualità sia essenziale, sia anche personale e reciproca: poiché è personale, può nascere nel Figlio di Dio fatto uomo un'amicizia umana e una vera compassione interpersonale affettiva, ma poiché è nello stesso tempo divina e immutabile, rimane anche ininterrotta e permanente durante la sofferenza e morte del Signore. Una cosa simile ha sicuramente inteso anche san Bernardo con l'espressione scelta sopra come titolo.

Friedrich Hermanni, professore di teologia sistematica presso la Facoltà di teologia protestante di Tubinga (D), dimostra nel suo articolo in lingua tedesca *Abschied von Theismus? – Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott* che nemmeno in un ambiente postmoderno e postmetafisico, plasmato dalla critica della religione, dalle domande della teodicea e di un «Dio dopo Auschwitz ancora giustificabile», la teologia sistematica non può completamente emanciparsi o distanziarsi dalle direttive che la teologia antica e tradizionale aveva formulato sul divino senza perdere la sua congruenza logica: il modello di un «Dio sofferente» come «Dio autentico del cristianesimo» e «Dio della solidarietà incondizionata con la *conditio humana*» (che non pretende più di essere buono, immutabile, onnipotente, onnisciente ed impassibile nello stesso tempo per poter stare vicino agli uomini, come avevano pateti-

camente proclamato molti grandi teologi protestanti come Barth, Bonhoeffer, Sölle, Jüngel o Moltmann, ma anche rappresentanti della teologia cattolica e della filosofia della religione come M. Scheler, H. U. von Balthasar e H. Jonas in modi diversi) si invischia sempre alla fine in nuove aporie ancora più gravi. Dove non si resta più fedeli agli assiomi dell’immutabilità, dell’impassibilità, dell’onnipotenza e dell’onniscienza essenziale, il «mito della passione di Dio» perde subito – come dimostra K. Rahner con il suo commento smascherante – il suo effetto commovente e la sua rilevanza.

Il contributo *A cinquant’anni dalla Mater et Magistra di Giovanni XXIII* di Ettore Malnati, professore di teologia dogmatica presso la Facoltà teologica del Triveneto e la Facoltà di Teologia di Lugano, mette in evidenza gli impulsi preziosi ed arricchenti che la fede cristiana può fornire alla civilizzazione del mondo intero se riscopre le conseguenze antropologiche, etiche ed anche ecclesiologiche dell’idea di Dio come archetipo dell’uomo, il Dio tripersonale della misericordia, dell’amore e della carità, quindi un Dio che è *impassibilis sed non incompassibilis*. Il novello papa Roncalli – noto anche come «papa dei piccoli e dei poveri» – sentì, in un mondo moderno che si andava sempre più trasformando in una civiltà di sistemi astratti ed «ismi» anonimi come «capitalismo», «comunismo» e «fascismo», la necessità di un nuovo impegno della Chiesa come *Mater et Magistra* dell’uomo in ambito socio-economico e morale del mondo contemporaneo secondo una amplificazione e personalizzazione della prospettiva: dove non si mette l’idea cristiana della persona e della dignità umana al centro, si cade sempre in un nuovo disequilibrio. La società umana raggiunge un equilibrio tra stato, società, economia ed individuo, tra proprietà privata e comune, tra solidarietà e sussidiarietà e tra interessi e beni individuali e comuni solamente se si orienta all’esempio del Dio triuno come modello.

Markus Krienke, professore di etica sociale presso la Facoltà di Teologia di Lugano, si dedica nel suo contributo *«La mano visibile del diritto». La Rerum novarum e il liberalismo. Riflessioni in occasione del 120° della prima enciclica sociale* al problema della definizione della libertà umana in riferimento ad altre istituzioni ed organizzazioni, che non ha solamente trovato interpretazioni diverse sia nell’ambito dello stato, della società, dell’economia e della Chiesa, ma che permane anche in un processo di continuo sviluppo con effetti reciproci. Dato che oggi siamo troppo abituati ad un’interpretazione dell’enciclica *Rerum novarum* secondo la prospettiva dei suoi effetti sociali ed ecclesiali più lontani, o come «pietra miliare» per l’inizio nella Chiesa di una nuova auto-interpretazione di se stessa nell’insieme della società e di un nuovo «pensiero antropocentrico», rimane piuttosto inosservato il fatto che al tempo di Leone XIII l’interpretazione dello stato, della società e della Chiesa era

ancora molto più «paternalistica» ed autoritaria, ma anche plasmata secondo un modello ancora tradizionale di un «diritto naturale» prescritto. L'autore invita allora ad una rilettura dell'enciclica in questa prospettiva e dimostra come la via ad un'interpretazione moderna e libera dell'agire sociale umano, compatibile con la società liberale moderna e già proclamata dal Concilio Vaticano II nel suo decreto *Gaudium et Spes*, abbia ancora dovuto attingere da altri pensatori più lungimiranti come Rosmini e De Gasperi.

Infine Pablo Blanco Sarto, docente di teologia dogmatica presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, si occupa nel suo intervento su *La teologia di Joseph Ratzinger. Argomenti centrali* dei «paradigmi continui» della teologia di J. Ratzinger e del dibattito su un presunto «cambiamento del suo pensiero» che potrebbe creare un «dissenso significativo» tra un giovane Ratzinger progressista ed un tardo Ratzinger «rivolto all'indietro». L'articolo brilla non solamente per la straordinaria ricchezza di citazioni bibliografiche, ma anche per la metodologia che risolve il problema mediante una distinzione tra «fonti» della sua teologia e «fondamenti» del suo pensiero, che Sarto situa nella Scrittura e nell'idea di persona: da qui deriva una definizione equilibrata del rapporto tra fede e ragione, tra verità ed amore, tra astratto e concreto. Nell'impiego di questi principi Ratzinger rimane sempre costante, mentre nei temi e risultati si può sicuramente constatare uno sviluppo.