

# La valenza religiosa degli attributi divini nella postmodernità

José M. Galván

*Pontificia Università della Santa Croce (Roma)*

## 1. Introduzione: la riscoperta postmoderna della questione metafisica

In un lungo studio pubblicato in 2008, Mateo-Seco e Ruiz Aldaz hanno presentato una completa revisione dell'evoluzione dei trattati su Dio Uno e Trino dagli anni sessanta del secolo scorso alla metà della prima decade del ventunesimo secolo<sup>1</sup>. Gli autori sono in grado di affermare che, nonostante sia ancora presente una notevole mancanza di fondamento metafisico, negli ultimi anni del loro studio, grazie in gran parte anche alla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, si apprezza un cambio di tendenza ed una valutazione positiva dell'uso della filosofia e della metafisica nel discorso teologico<sup>2</sup>. In concreto, è evidente che la produzione su una dimensione concreta di questo inserimento della filosofia che è la trattazione sugli attributi divini, è cresciuta negli ultimi anni; ma nonostante ciò si sente ancora una mancanza di adeguata connessione tra gli aspetti filosofici e teologici del trattato.

La connessione tra questi due aspetti ha sempre riguardato dimensioni molto pratiche del trattato *De Deo*: la questione degli attributi divini è storicamente sorta come spinta al dialogo con il mondo non credente, ogni volta che si è posto con forza il problema del dialogo tra la fede e una cultura segnata da una spinta fortemente razionale<sup>3</sup>. La chiave è sempre, in qualche senso, scoprire l'utilità dell'impegno della

---

<sup>1</sup> L. F. MATEO-SECO – J. I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios Uno y Trino*, in *Annales Theologici* 22 (2008) 407-442.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 437.

<sup>3</sup> I primi confronti tra gli apologisti cristiani e la filosofia ellenico-romana sono segnati, infatti, da un forte

ragione per assicurare il *vale la pena* del credere. Nei nostri giorni, segnati dalla forte richiesta relazionale della razionalità postmoderna<sup>4</sup>, anche questo bisogno di dialogo si fa palese e richiama ad una presentazione dell'idea di Dio in chiave non soltanto credente, ma soprattutto rispondente alle richieste attuali. Più di un decennio fa mi sono occupato di una possibile via per presentare in unità filosofico-teologica la questione degli attributi divini, proprio mostrandoli come risposta alla condizione limitata dell'umanità che si manifesta nei misteri della sofferenza, della colpa e della morte<sup>5</sup>. Si pone adesso nuovamente la domanda della validità di questo approccio antropologico alla questione degli attributi. La tesi di questo articolo è che questa dimensione, che allora si vedeva come una buona interfaccia concettuale tra gli aspetti trinitari, cristologici e filosofici degli attributi, è diventata ai nostri giorni veicolo adeguato per un inserimento della valenza religiosa del discorso su Dio che risponde specialmente bene alle richieste della postmodernità. Con uno schematismo alquanto riduttivo, si può comunque affermare che la crisi della modernità ha molto a che vedere con la sua incapacità di dare una risposta definitiva alle richieste poste

bisogno di arrivare alla concettualizzazione filosofica dell'essere di Dio (attributi), che si è incrementata con l'avanzare della grande produzione patristica del secolo IV. Da una parte bisognava esprimere la novità della Rivelazione in categorie proprie della cultura ellenica, adeguate a manifestare la trascendenza assoluta di Dio; dall'altra era necessario, di fronte ai pensieri gnostici o manichei, purificare la dottrina su Dio e la cristologia delle rappresentazioni dualistiche, panteistiche o materialistiche proprie di questi sistemi. Cfr. tra l'altro, E. HOFFMANN, *Platonismo e filosofia cristiana*, Bologna 1967, 137-178; J.S. LASSO DELLA VEGA, *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia 1968, 21-79; J. PEPIN, *Il medioplatonismo e l'apologetica cristiana*, in M. DAL PRA (ed.), *Storia della filosofia*, vol. 4, Milano 1975, 251-270; W. PANNENBERG, *L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana degli inizi*, in *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 330-385; B. SCHULTZE, *Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik*, in *Gregorianum* 63 (1982) 525-558; H. D. BLUME - F. MANN (ed.), *Platonismus und Christentum*, Münster 1983, 46-79; J. M. GALVÁN, *Dimensione economica dell'immutabilità divina nella letteratura cristiana incipiente*, in M. HAUKE - P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 231-242.

<sup>4</sup> L'idea fondamentalmente positiva di postmodernità usata in questo articolo rimanda soprattutto alla seguente bibliografia: Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la postmodernité*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988) 397-425; J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Madrid 1989; A. LLANO CIFUENTES, *La nueva sensibilidad*, Madrid 1989; J. DIUMENJU, *El Dios cristiano ante el hombre moderno y el hombre postmoderno*, in *Estudios Franciscanos* 94 (1993) 287-296; P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società postmoderna*, Roma 1997.

<sup>5</sup> Cfr. J. M. GALVÁN, *Il problema teologico degli attributi divini (I): considerazioni metodologiche*, in *Annales Theologici* 8 (1994) 285-313; *Il problema teologico degli attributi divini (II): Dio e la sofferenza umana*, in *Annales Theologici* 10 (1996) 69-90; *La questione teologica degli attributi divini (III): Dio, la colpa e la morte*, in *Annales Theologici* 13 (1999) 107-132. L'idea fondamentale consiste in stabilire una correlazione ai livelli antropologico, trinitario e cristologico tra il dolore e l'Onnipotenza, la colpa e l'Immutabilità, la morte e l'Eternità.

dai tre enigmi dell'esistenza umana (dolore, colpa, morte) prima indicati<sup>6</sup>. La moderna fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intraumane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime: esiste una certezza diffusa sul fatto che la razionalità solamente scientifica, con il suo dominio oggettivo della realtà, non può arrivare alla verità delle cose. Se l'uomo postmoderno non si decide a abbandonare questi presupposti culturali tecno-scientifici, si vedrà costretto a scegliere tra ricercare disperatamente un sistema di redenzione immanente (neo-gnosticismi postmoderni) o rinunciare definitivamente a qualsiasi risposta alle domande radicali dell'essere e della storia<sup>7</sup>.

È vero che questo movimento dello spirito umano è in positivo: cioè, punta verso la pienezza dell'essere. Ma questa spinta positiva trova senso solo se riferita al "polo negativo", da cui parte e da cui, molte volte, si sente incapace di staccarsi<sup>8</sup>. Perciò continuo a ritenere valida la proposta di partire dalla indicata condizione bisognosa dell'uomo come fondamento della richiesta di Dio<sup>9</sup>.

Siamo ormai consapevoli di non poter mantenere una forma di conoscenza oggettivante e non compromessa; la nostra conoscenza deve impegnare in prima persona, essere "incontrante", appellante e rispondente, creatrice di nuovi ambiti in cui si amplia anche il nostro essere conoscente. La ragione non è sola: la ragione è accompagnata. Questo atteggiamento è comune a quasi tutte le possibilità di continuazione che si aprono davanti all'uomo del Terzo Millennio: da quelli che consi-

<sup>6</sup> Cfr. *Gaudium et spes* 21c.

<sup>7</sup> Cfr. F. FUKUYAMA, *The end of History and the Last Man*, New York 1991 (questo libro sviluppa un famoso articolo scritto dall'autore nel 1989 subito dopo la caduta del muro di Berlino). Sullo sfondo è facile intuire il neo-pragmatismo postmoderno di J. F. LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979 e R. RORTY, *Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge 1991.

<sup>8</sup> Queste parole di Giovanni Paolo II riassumono adeguatamente quanto si è voluto dire: «Oggi l'uomo è percorso da un'inquietudine esistenziale che manifesta, in forma e tonalità diverse, il suo bisogno di salvezza, di liberazione, di pace. Egli, attraverso gli incontri significativi della sua vita, impara a conoscere il valore delle dimensioni costitutive del proprio essere, prima di tutte quelle della religione, della famiglia e del popolo a cui appartiene. Da tali incontri, tuttavia, egli si accorge, in termini drammatici, di non possedere ancora il significato ultimo, capace di renderli definitivamente buoni, veri, belli. E sperimenta allora la sua strutturale incapacità di placare la sua esigenza di infinito», *Discorso* 22.02.1987.

<sup>9</sup> Contrariamente a quanto detto, nello spazio di tempo trascorso da quei articoli ai nostri giorni, forse il dibattito teologico più interessante si è sviluppato sugli attributi in chiave "positiva": si tratta di quello originato dalla pubblicazione del libro di W. KRÖTKE, *Gottes Klarheiten*, Tübingen 2001. Sul tema è intervenuto con speciale intensità L. P. HOLMES, prima con un saggio dal titolo *Revisiting the doctrine of the divine attributes: in dialogue with Karl Barth, Eberhard Jüngel and Wolf Krötke*, Pieterlen 2006, e più recentemente con il contributo *The Theological Function of the Doctrine of Divine Attributes and the Divine Glory, with Special Reference to Karl Barth and His Reading of the Protestant Orthodox*, in *Scottish Journal of Theology* 61 (2008) 206-223. Come si vede già dai titoli, l'argomento si mantiene in stretto riferimento alla teologia del secolo XX.

derano la verità come consenso, all'ermeneutica della carità vattimiana, all'idea di ragione che si trova come fondamento dell'enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, perché solo una ragione che si sa accompagnata è in grado di aprirsi a un dialogo creativo con la realtà e in ultimo termine con la fede<sup>10</sup>. In fondo, la consapevolezza di una ragione accompagnata pone di fronte alla relazione con ciò che ci trascende: bisogna uscire da sé e trovare quell'al-di-là-di-sé che fonda la possibilità di compagnia. Questa richiesta di trascendenza, alla fine, non è altro che la riscoperta della domanda religiosa, nella risposta alla quale si cerca di fondare in che maniera ciò che è trascendente può essere anche destinazione del "mio" essere, in una novità di vita; in altre parole si tratta di scoprire il nesso col trascendente, fondando il "me" e il "non-me" come realtà relazionali che, in quanto tali, realizzano se stesse proprio nella misura in cui si incontrano. Dalla solidità di questo nesso dipenderà il "vale la pena" del "mio" realizzarmi nel dono. Pensiero metafisico che fonda la divinità ed essere religioso si intrecciano così, per aprirsi insieme alla risposta della Rivelazione, alla ricerca dell'umana consolazione.

## 2. Il Dio che ci consola

«Nella pienezza dei tempi è venuta anche la pienezza della divinità. "Si sono manifestate la bontà e l'umanità di Dio Salvatore nostro" (Tt 2,11). Ringraziamo Dio che ci fa godere di una consolazione così grande in questo nostro pellegrinaggio di esuli, in questa nostra miseria. Prima che apparisse l'umanità, la bontà era nascosta: eppure c'era anche prima, perché la misericordia di Dio è dall'eternità. Ma come si poteva sapere che è così grande? Era promessa, ma non si faceva sentire, e quindi da molti non era creduta»<sup>11</sup>. Queste parole di Bernardo di Chiaravalle riassumono bene lo scopo di queste righe. Innanzitutto è da sottolineare la condizione miserevole dell'uomo, nell'ottica della quale risulta esaltata la bontà divina consolante<sup>12</sup> che si

<sup>10</sup> «Bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di riscoprire nuovi percorsi. È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero», *Fides et ratio*, 56.

<sup>11</sup> S. BERNARDO, *Disc. 1 per l'Epifania*, 1-2; PL 133, 141-143.

<sup>12</sup> 1 Cor 1,3-7: «Lodiamo Dio, Padre di Gesù Cristo, nostro Signore!, il Padre che ha compassione di noi, il Dio che ci consola. Egli ci consola in tutte le nostre sofferenze, perché anche a noi sia possibile consolare tutti quelli che soffrono, portando quelle stesse consolazioni che egli ci dà. Perché, se molto ci tocca soffrire con Cristo, molto siamo da lui consolati. Se soffriamo, è perché voi riceviate quella consolazione che vi renderà

dona a noi in pienezza in Cristo; e subito dopo il misterioso legame tra il fatto che questa bontà «era già prima» e la novità che comporta l'Incarnazione; prima di questa «non si faceva sentire, e quindi da molti non era creduta». Si tratta di un «non farsi sentire» tale da escludere assolutamente qualsiasi possibilità per la persona umana di arrivarci? Ma soprattutto, le nostre potenze intellettive hanno un ruolo proprio nell'accogliere lo svelarsi di questa bontà divina? Se non fosse così, sarebbe difficile spiegarsi di che natura è «una consolazione così grande in questo nostro pellegrinaggio di esuli».

La prima lettera di Pietro ha posto i cristiani di tutti i tempi davanti a un compito sempre urgente: «Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1 Pt 3,15). Questo compito non può essere assolto soltanto in un livello settoriale dell'esistenza umana, come quello razionale; non si tratta soltanto, infatti, di essere in grado di *argomentare* il contenuto della nostra fede. In fin dei conti il riferimento petrino alla virtù soprannaturale della speranza, e non a quella della fede, ci fa capire che la domanda si riferisce, a livello pratico, alla dimensione globale ed esistenziale del credere che dà valenza e positività antropologica all'atto di fede. In fondo, ciò che ci viene chiesto è perché *vale la pena credere*, perché *vale la pena* affidarsi e rivolgersi al Dio il cui segno è la Croce di Cristo. La stessa natura dialogica della fede e il dono totale che è la Croce comportano che questo *vale la pena* del credere si possa riassumere, dal punto di vista dell'esistenza concreta del singolo cristiano, nella certezza di essere amati.

Questa impostazione, che si muove tra i concetti di certezza e sicura fiducia, si riallaccia all'insegnamento di Benedetto XVI nella sua enciclica *Spe salvi*. Tutte e tre le virtù teologali sono necessarie per trovare in Dio la motivazione del camminare nella storia. Si tratta di un passaggio dall'umana esperienza del limite alla certezza del bene futuro, illuminato dalla fede, cercato dalla speranza, abbracciato dalla Carità. «La fede è speranza»<sup>13</sup>, afferma il pontefice: se la speranza è il vero motore della storia, lo è proprio in quanto fondata e sostenuta dalla fede soprannaturale, senza la quale non soltanto non è virtù teologale, ma probabilmente neanche virtù, col rischio di rimanere soltanto *vis irascibile*<sup>14</sup>. La tensione che questo documento magisteriale

---

forti nel sopportare le stesse avversità che anche noi sopportiamo. Questa nostra speranza è ben fondata, perché sappiamo che condividete non solo le nostre sofferenze ma anche le nostre consolazioni».

<sup>13</sup> *Spe salvi*, 2.

<sup>14</sup> «Motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum», *STh* I-II, q. 40, a. 2.

percorre tra l'essere «senza speranza e senza Dio nel mondo» (Ef 2,12), e la piena fiducia di Rm 8,38-39 («sono infatti persuaso che né morte, né vita... né alcun altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio») è la tensione dell'uomo verso Cristo Gesù nostro Signore e tramite Lui, verso la Vita di Amore intratrinitaria. Nelle missioni visibili delle Persone divine si trova la chiave ultima di una teologia della storia che permette l'interpretazione relazionale delle realtà spazio-temporale dell'uomo.

Ciò che è presente in maniera naturale nella fede dei cristiani corrisponde a una verità teologica profonda: il Dio che ci sostiene e ci consola nel cammino della storia è il Dio Uni-trino. Non considero fortunata la arcinota e tanto citata affermazione di Karl Rahner, secondo la quale i cristiani «non ostante la loro esatta professione della Trinità siano quasi solo dei monoteisti nella pratica della loro vita religiosa»<sup>15</sup>; ma è certo che molti fattori socioculturali e altrettanti automatismi istintuali, nonché autentiche patologie della fede, possono essere presenti nel segno della croce che tanti cristiani ripetono nel momento del reale o apparente bisogno; in ogni caso, il fatto che sia proprio il segno delle tre Persone e non una qualsiasi altra forma di rivolgersi alla divinità, vuole dire che la fede trinitaria ha radici profonde nella pietà personale. Sembrerebbe che una *inconscia consapevolezza* faccia capire che rivolgersi soltanto al Padre, senza includere il riferimento alle altre due Persone, svuoterebbe l'idea stessa di Padre del suo significato fondamentale, e la farebbe diventare una semplice metafora. Per questo, tra l'altro, la Croce è segno del Padre: perché conosciamo Lui nel Volto del Crocefisso.

La rivelazione salvifica e la tradizione della Chiesa ci hanno insegnato a rivolgerci distintamente alle tre Persone, nella confessione della loro Unità di natura, e così lo facciamo, sia a livello liturgico che personale. Grazie a Dio noi cristiani siamo monoteisti nella nostra vita religiosa, nella quale ci rivolgiamo costantemente alle tre Persone distinte, che sono l'unico Dio! È possibile che la teologia illumini, anche in maniera limitata, ciò che la fede credente vive in maniera naturale: cioè, che la fede trinitaria è la base della nostra supplica religiosa?

È comunque vero che, di fatto, il rivolgersi a Dio con questa confidenza filiale non è molto comune nei nostri giorni. È necessario constatare che almeno in parte si sta perdendo l'abitudine di ricorrere alle tre Persone col segno della Croce nei momenti in cui l'uomo prova veramente, nel profondo del suo essere, la sua radicale condizione bisognosa, la sua costitutiva incompletezza. Alle volte potrebbe sembrare che ormai si tratti soltanto di un'abitudine propria dei calciatori chiamati in campo

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Il Dio Trino, fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1980, 404.

durante una partita. Ma questo oblio avviene soprattutto là dove sono spariti tutti i segni della fede, dove si può purtroppo affermare che non c'è più una vita cristiana degna di questo nome, e non perché i credenti, indipendentemente dall'intensità del credere, abbiano dimenticato la Trinità.

Risulta comunque palese che si è creata una falla tra la condizione naturalmente religiosa dell'uomo nella cui debolezza si apre a un'istanza di risposta, e l'ambito della Fede soprannaturale in cui si fonda la certezza dello sperare. Questo potrebbe spiegare il perché di un bisogno religioso tanto forte nei nostri tempi, con tante manifestazioni riconducibili agli atti della virtù della religione (culto, adorazione, supplica...), e il fatto che in molti casi gli atti umani di questa virtù sembrano essersi sfumati di molto nella forma di vivere le manifestazioni liturgiche della Fede. In positivo, si tratta di riallacciare la condizione naturalmente religiosa dell'uomo con la vita teologale del credente. Tale connessione risulta evidente ed è fortemente presente nella trattazione classica della virtù della religione, che, come ad esempio nella *Summa Theologiae*, era sempre considerata come virtù infusa e per tanto conseguente alla presenza nelle nostre potenze, per la grazia, delle virtù teologali.

### 3. La riscoperta postmoderna degli attributi divini: dare consistenza all'idea di Dio Padre

La proposta di questo articolo, ribadisco, è la rivalutazione degli attributi divini come strumento concettuale in grado di creare un'interfaccia significativa tra i due momenti che la modernità tende a separare, ma dalla cui unità dipende alla fine la possibilità di sperare.

Bisogna riconoscere che a prima vista l'immagine di Dio proveniente dagli attributi può sembrare fredda e lontana, ma la verità è che si tratta di concettualizzazioni dell'infinito essere divino che partono sempre da richieste antropologiche e che corrispondono immediatamente alla condizione religiosa dell'uomo: chi si rivolgerebbe a un dio senza attributi? Una divinità, anche insignita dalla condizione paterna, può essere oggetto di venerazione se non è onnipotente, eterna, infinita<sup>16</sup>?

<sup>16</sup> In questo senso ci è sembrata specialmente significativa la tendenza recente a vedere negli attributi divini un elemento fondamentale per la vita personale di preghiera: cfr. A. W. TOZER, *Knowledge of the Holy*, London 2001; Rosemary JENSEN, *Praying the attributes of God: a guide to personal worship through prayer*, Grand Rapids 2002; G. JOHNSTON, *Preaching to a Postmodern World. A Guide to Reaching Twenty-First Century Listeners*, Grand Rapids 2006. Da sottolineare, comunque, il fatto che questi approcci,

La produzione letteraria nel campo della filosofia e della storia delle religioni è arrivata nei nostri giorni a livelli mai raggiunti; nello stesso tempo, probabilmente non è mai tanto mancata una idea di Dio che potesse servire come fondamento al discorso religioso. La situazione attuale è paradossale e complessa. L'esperienza postmoderna cerca una divinità fondamento della relazione, e in questo senso l'idea di Padre sarebbe auspicabile<sup>17</sup>; ma deve essere un Padre Onnipotente. L'onnipotenza sembra allontanare Dio, la paternità, avvicinarlo. Da una parte la storia delle religioni manifesta che l'idea di padre è, molto probabilmente, la più comune idea della religiosità umana<sup>18</sup>; il suo contenuto si riferisce a tre manifestazioni fondamentali: la funzione di generare, la funzione pedagogica (tutelare), e quella spirituale (valori: amore, pietà, perdono, misericordia...) <sup>19</sup>.

D'altra parte, si constata che la tendenza recente è stata quella di dimenticare queste dimensioni e di ridurle unicamente al concetto di autorità. Moltmann addirittura pretende che questo sia avvenuto già nel periodo costantiniano, tramite l'esagerazione del ruolo cosmico-creatore di Dio, che comporta una sottolineatura eccessiva della reale potenza con cui esercita il suo potere assoluto<sup>20</sup>. L'idea veterotestamentario di paternità divina così ridotta, trova facilmente un riscontro positivo con la tendenza romana a vedere nel *paterfamilias* l'immagine di ogni autorità. L'idea originaria della paternità di Dio si converte in un'idea patriarcale, inammissibile come concetto della divinità nella cultura moderna.

---

provenienti dall'ambito evangelico, si limitano a una considerazione biblica del tema degli attributi.

<sup>17</sup> Cfr., per quanto riguarda i segni della ricoperta postmoderna del Padre, nonostante le difficoltà: J. W. MILLER, *Calling God 'Father': Essays on the Bible, Fatherhood and Culture*, New Jersey 1999; H. KIESEL, *Das Vaterbild in der deutschsprachigen Literatur der Nach-68er-Zeit*, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 165-176; W. J. DOHERTY, *The Intentional Family: Simple Rituals to Strengthen Families*, New York 2001. Nell'ambito prettamente teologico cfr. J. M. ROVIRA BELLOSO, *La imagen de Dios Padre en la teología de los últimos cuarenta años*, in *Estudios trinitarios* 39 (2005) 191-218.

<sup>18</sup> Così il famoso testo di *Nostra Aetate*, 2: «Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita in un intimo senso religioso». Cfr. anche, nell'ambito proprio della filosofia della religione, H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart 1976; J. DUPUIS, *Storia della paternità*, Milano 1992.

<sup>19</sup> Cfr. J. LOH, *Gott der Vater. Ein Beitrag zum Gespräch mit der Psychologie über den praktisch-theologischen Sinn der Vater-Symbolik*, Franckfurt-Bern-New York 1984.

<sup>20</sup> «Agli inizi della cosiddetta "età costantiniana" si assiste ad un trasferimento dell'idea del padre romano al Dio cristiano. È una fusione tra il concetto cristiano e il concetto romano di Dio che connoterà, in modo patriarcale e in profondità, la storia dell'Europa cristiana», J. MOLTMAN, *Trinità e regno di Dio*, Brescia 1983, 33. Cfr. A. WLOSK, *Vater und Vaternstellung in der römischen Kultur*, in TELLENBACH (ed.), *op. cit.*; G. ANGELINI, *Dio Padre e la società senza padri*, in *Teologia* 23 (1998) 367-378.



Infine, è possibile segnalare che le difficoltà della modernità in relazione all'idea di paternità, così come si trova negli ambiti psicologici e sociologici, trovano un cor-relativo filosofico e teologico non trascurabile – per non dire che si tratti di un vero e proprio nesso causale – nelle correnti di pensiero autonomiste e immanentistiche della filosofia europea degli ultimi tempi. Risulta evidente che il razionalismo, il principio di immanenza kantiano, l'idealismo hegeliano e post-hegeliano, hanno prodotto una grande tendenza alla dissoluzione dell'idea di un Dio personale, fondamento della struttura dialogica dell'uomo, sua creatura. La divinità ha acquistato in taluni casi le caratteristiche dell'Assoluto trascendente, irraggiungibile tematicamente, incomprendibile e lontano; in altri casi, contrariamente, si è immanentizzata nell'essere stesso dell'uomo e del mondo, divenendo una sorte di orizzonte di possibilità della vita e della storia.

La critica di origine psicologica all'idea di paternità che è presente già nella dottrina di Sigmund Freud costituisce forse l'esempio più evidente<sup>21</sup>. Per questo autore, la cui dottrina non possiamo esporre adesso con la profondità che merita, il fenomeno religioso si riduce alla sintomatologia nevrotica proveniente dalla sublimazione del super-ego nel campo della coscienza, in relazione alla soddisfazione dei desideri infantili tramite un processo di divinizzazione del padre umano<sup>22</sup>. Per lui, pertanto, il problema religioso nasce nella psiche individuale, e consiste fundamentalmente nell'esperienza dell'impotenza infantile che si manifesta come dipendenza assoluta dai genitori, e come disposizione aggressiva-sessuale del figlio nella lotta contro il padre per conquistare i sentimenti della madre.

La funzione paterna viene sperimentata come separazione dall'oggetto di piacere che il bambino identifica nella madre, nel momento in cui lui si trova in condizione di percepire la presenza dell'amore nella propria esistenza. Ma al sentimento di odio che genera il desiderio della morte del padre, si unisce la constatazione della propria impotenza di fronte alla sua forza superiore e alla sua funzione protettiva. Perciò la consapevolezza della presenza del padre è ambivalente: da una parte è il rivale

<sup>21</sup> Cfr. per questa parte A. KILANOWSKI, *Dio Padre in Rahner, Von Balthasar e Scheffczyk. Elementi per una teologia della prima Persona trinitaria*, Roma 1998, 12-50.

<sup>22</sup> La bibliografia sull'idea della religione di S. Freud è abbondantissima; segnaliamo: J. SCHARFENBERGER, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1968; P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano 1970; E. FROMM, *Il complesso di Edipo e il mito di Edipo*, in R. NANDA ANSHEN (ed.), *La famiglia, la sua fondazione e il suo destino*, Milano 1970, 321-347; B. CASPER, *Wesen und Grenzen der Religionskritik: Feuerbach, Marx, Freud*, Würzburg 1974; V. E. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Brescia 1977; M. MAGNANI, *Freud e la religione dei padri*, Roma 1996; V. CAPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Roma-Bari 1998.

nella lotta per la conquista della madre, dall'altra è colui che cura e protegge, dona sicurezza e rappresenta l'ordine delle norme e delle leggi<sup>23</sup>. La ribellione al padre si accompagna alla tendenza a divinizzarlo, accentuandosi questa seconda tendenza con la presenza nella prima del senso di colpa.

Per poter dare ragione del fenomeno religioso, l'autore, a questo punto, si vede costretto a fare una generalizzazione dalla psiche individuale alla dimensione sociale: così il *complesso* di Edipo si converte nel *mito* di Edipo<sup>24</sup>. La mitologia greca, e in concreto il racconto dell'uccisione del proprio padre da parte di Edipo, viene assunta a paradigma che permette capire il sorgere della religione.

Il cristianesimo in particolare, che deriva dalla tendenza mosaica di ritorno al Padre (Antico Testamento), arriva a proporre il sacrificio di espiazione del Figlio come atto di totale riconciliazione col Padre assassinato. La chiave ultima del cristianesimo consiste nel raggiungere una totale emancipazione e vittoria sul Padre, attraverso la morte e risurrezione di Cristo, che ne è la giusta punizione. Il cristianesimo è la religione del Figlio che ha preso il posto del Padre: la morte e risurrezione del Figlio fanno sì che costui arrivi ad essere Dio insieme al Padre, o meglio ancora, Dio in sostituzione del Padre<sup>25</sup>. In questo senso, dire "religione del Figlio" sarebbe scorretto, perché non lo è in quanto tale, cioè, nella sua dipendenza relazionale al Padre; in definitiva, si tratta di un tentativo estremo per liberarsi del Padre ed esercitare la propria autonomia.

Il fatto che la dissoluzione freudiana della religione del Padre sia realmente riflesso di un processo di gran lunga più ampio si può intravedere nello sviluppo di questo principio in altri ambiti filosofico-culturali e teologici. Così, per esempio, lo troviamo

<sup>23</sup> «Infatti, la stessa persona alla quale il bambino deve la propria esistenza, il padre, lo ha anche protetto e sorvegliato quando era debole, inerme, esposto a tutti i pericoli che erano in agguato nel mondo esterno; sa, è vero, di essere in possesso di forze maggiori, ma anche la sua comprensione dei pericoli della vita si è accresciuta ed egli ne trae giustamente la conclusione di essere rimasto, in fondo, altrettanto inerme e sprovveduto come all'epoca della sua infanzia, di essere ancora un bambino di fronte al mondo. Neanche adesso vuole rinunciare alla protezione di cui ha goduto da piccolo. Da molto tempo ha pure riconosciuto che il padre è un essere strettamente limitato nel suo potere, che non dispone di vantaggi illimitati. Ricorre perciò all'immagine idealistica del padre, da lui tanto sopravvalutato nell'età infantile, lo innalza a divinità e lo trasporta nel presente e nella realtà», S. FREUD, *Totem e tabù*, Torino 1977, 267.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, 193; D. STEIN, *L'assassinio del padre e Dio come Padre nell'opera di Freud*, in *Concilium* 3 (1981) 29-36.

<sup>25</sup> Di fatto, secondo Freud, la riconciliazione cristiana con Dio Padre comporta «l'espiazione del delitto commesso contro di lui, ma dall'altro lato della relazione compariva il fatto che il Figlio, che aveva preso su di sé l'espiazione, divenne egli stesso Dio accanto al Padre e propriamente al posto del Padre», S. FREUD, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Torino 1975, 149. Cfr. E. JONES, *Vita e opera di Freud*, vol. III, Milano 1962, 343-429.

nelle teorie di P. Ricoeur o P. Tillich<sup>26</sup>; ma il momento più importante si trova forse nella cosiddetta sociologia critica della Scuola di Francoforte, e in concreto nella sua affermazione fondamentale sull'avvento di una «società orfana di padre»<sup>27</sup>, proveniente dalla constatazione empirica della perdita di significato del ruolo psicologico e sociologico del padre nella società moderna<sup>28</sup>. Non si tratta solamente di una perdita della presenza del padre per motivi socio-economici (assenza dovuta agli orari di lavoro...), ma di un complesso insieme di fattori tra cui si possono includere aspetti culturali (distanza ogni volta più difficile da colmare tra le conoscenze scientifiche e tecniche di cui dispongono le generazioni...), e la non trascurabile perdita di prestigio dell'autorità paterna (molteplici fattori, come l'aumento dei divorzi, delle relazioni extra-matrimoniali, dell'alcolismo...). Alla base di tutto ciò, la relazione paterno-filiale non si struttura più in base al modello gerarchico ma, nel migliore dei casi, sul modello «partner-collega»<sup>29</sup>. La figura paterna tende a non essere più considerata come indispensabile, neanche per la maternità (inseminazione artificiale...), e il suo ruolo si riduce, se si è fortunati, al sostentamento economico della famiglia<sup>30</sup>.

Questo processo storico di devalutazione della paternità, che costituisce il punto centrale della critica della Scuola di Francoforte alla religione del Padre<sup>31</sup>, si è rafforzata con la considerazione marxista secondo cui si riconosce all'idea di paternità divina un ruolo ideologico che si manifesta nelle relazioni sociali ed economiche, e si afferma la necessità del suo superamento storico per poter raggiungere la realizzazione dell'uomo del futuro<sup>32</sup>. Come il marxismo, anche la questione femminista ha dato un contributo sostanziale alla crisi dell'idea di paternità a livello sociologico e religioso<sup>33</sup>.

<sup>26</sup> Cfr. AA.VV., *The Dialogue between Theology and Psychology*, Chicago-London 1968.

<sup>27</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. II, Milano 1971, 12.

<sup>28</sup> Cfr. AA.VV., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Torino 1974.

<sup>29</sup> Cfr. A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Giustificazione e critica dell'anti-autoritarismo*, Torino, 1977, 34 ss.

<sup>30</sup> Cfr. D. LENZEN, *Alla ricerca del padre. Dal patriarcato agli alimenti*, Roma-Bari 1994.

<sup>31</sup> Cfr. H. SEIDL, *Teologia del Padre e società senza padre*, in A. LOBATO (ed.), *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Bologna 1994, 151-167.

<sup>32</sup> In definitiva, «la critica freudiana della religione del Padre resta valida se viene inquadrata nel contesto della critica marxiana alla religione come ideologia», afferma Mitscherlich, *op. cit.*, 176. Cfr. J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna 1973, 328; K. STICHWEH, *Erscheinungsformen der Vateridee bei Karl Marx*, in H. TELLENBACH (ed.), *Das Vaterbild im Abendland*, Stuttgart 1978, 166-178.

<sup>33</sup> «È difficile trovare una teologia femminista che in una fase qualsiasi della sua formazione non abbia avvertito un confronto diretto e una sfida nell'immagine di Dio Padre», C. HALKES, *I motivi della protesta*

In ogni caso, l'idea di una divinità la quale si possa chiamare ragionevolmente "Padre nostro", sembrerebbe piuttosto lontana dalle capacità interpretative dell'uomo del secolo XXI, se non cambiano i presupposti. Una cosa, però, sicuramente è cambiata, e i segni si scoprono un po' dappertutto. In concreto, è cambiato il paradigma con cui l'uomo si rapporta a tutto ciò che non è se stesso; è stato detto che il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità si trova appunto nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che è cambiato<sup>34</sup>. La cultura scienziata del secolo XX ci aveva portato ad un *paradigma di dominio* di tutto ciò che non è io; adesso siamo davanti a un *paradigma di intreccio*: bisogna tessere relazioni con tutto ciò che ci circonda. «L'atomo è l'icona del ventesimo secolo. L'atomo vortica solitario. L'atomo è la metafora dell'individualità. L'atomo, però, rappresenta il passato. Il simbolo del prossimo secolo è la rete. La rete non ha centro, né orbita, né certezza; è una ragnatela indefinita di cause; è l'archetipo usato per rappresentare ogni circuito, ogni intelligenza, ogni interdipendenza, ogni fattore economico, sociale o ecologico, ogni comunicazione, ogni democrazia, ogni famiglia, ogni sistema allargato, insomma quasi ogni cosa ci sembri interessante e importante»<sup>35</sup>. La fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intraumane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime.

Secondo Pierpaolo Donati forse il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità consiste nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che muta nel cambio di paradigma<sup>36</sup>. In definitiva, la nuova razionalità relazionale costringe ad uscire da sé e trovare l'altro che fonda la possibilità dell'essere in compagnia. Il pensiero metafisico trova spazio, giacché si tratta di dare certezza al fatto che ciò che mi trascende

---

*contro Dio Padre nella teologia femminista*, in Concilium 3 (1981) 168. In concreto, il fatto che la teologia femminista abbia avuto una delle sue bandiere fondamentali nel bisogno di separare l'idea di Dio dalla cornice ermeneutica "maschile" richiede necessariamente una critica della paternità a livello culturale e sociologico: «Il problema della immagine maschile di Dio non può essere banalizzato o trattato come un accidente linguistico: dev'essere considerato anzitutto come un pregiudizio ideologico che riflette la sociologia delle società patriarcali, ossia della società dominate dai capifamiglia maschi e possidenti. E benché non tutte le società patriarcali abbiano religione monoteistiche maschili, non v'è dubbio che là dove c'è un tale concetto di Dio la sua immagine fornisca un grosso supporto alla struttura del governo patriarcale», R. RADFORD REUTHER, *La natura femminile di Dio: un problema della vita religiosa contemporanea*, in Concilium 3 (1981) 103. Cfr. anche E. ACHTEMEIER, *Exchanging God for 'No Gods': A Discussion of Female Language for God*, in Theology Matters 12 (2006) 1-7.

<sup>34</sup> Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, in Divus Thomas 101 (1998) 124-146.

<sup>35</sup> K. KELLY, *Nuove regole per un nuovo mondo*, Milano 1999, 17-18.

<sup>36</sup> Cfr. P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 124-146.

può essere nello stesso tempo destinazione del mio essere: bisogna scoprire il nesso referenziale con la trascendenza che permetta interpretare l'io e il non-io come realtà relazionali.

Lo stesso autore ha mostrato anche dal punto di vista empirico, in base a diverse ricerche demoscopiche in ambito italiano della fine del secolo scorso, che questo modello è fortemente presente nella società<sup>37</sup>. Le conclusioni sono significative: innanzitutto si costata come la dimensione religiosa della persona ha perso la sua caratteristica di "dato stabilito" per diventare un fatto acquisito tramite una libera elezione<sup>38</sup>; in base a ciò, lo schema religioso della modernità, che tende a vedere la divinità come fondamento del sistema e dato precedente all'affermazione della soggettività, si sostituisce con un nuovo modello religioso in cui Dio diventa il fondamento della relazione. Si abbandona l'idea di Dio mondanizzata, istituzionale e individualistica, incapace di creare dialogo precedente ad ogni dimensione dialogica; nella modernità la religione era soggettivizzata e Dio spersonalizzato; adesso è l'idea di Dio ad essere soggettivizzata e la religione, lì dove è presente, diventa – in quanto credenze e atteggiamenti – una realtà socializzata.

Infatti, la nuova religiosità si caratterizza per essere fondamentalmente transpersonale, con una decisa tendenza alla creazione di *gruppi, nuovi movimenti religiosi, nuove chiese*<sup>39</sup>. Il paradigma dell'agire religioso è il dono, la premura per l'altro, il bisogno di appagare nella dimensione comunitaria la sete di trascendenza: basta pensare, come esempio, alla crescita del fenomeno del volontariato. Sarebbe perfettamente possibile interpretare questo dato demoscopico senza il ricorso a un Dio personale, tanto meno all'idea di Padre; il tutto può essere capito con un'idea della divinità identificabile con il sostrato intimo dell'imperativo categorico di un agire caritativo intramondano, come avviene nell'ermeneutica debolista della carità vattimiana. Ma la mancanza di una reale concettualizzazione della personalità di Dio crea una forte tensione nella tendenza umana verso la carità, significativamente posta di rilievo in una piccola, apparentemente secondaria, ma significativa opera di Gianni Vattimo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI (ed.), *Immagini della religiosità in Italia*, Milano 1993; C. MONGARDINI - M. RUINI (ed.), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Roma 1994; V. CESAREO, *La religiosità in Italia*, Milano 1995; P. DONATI - I. COZZOLI (edd.), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Bologna 1997.

<sup>38</sup> «Il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilite) nel tempo e diventa sempre più ricerca», P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 130.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>40</sup> Cfr. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996; cfr. J. M. GALVÁN, *Fede debole, amore debole. A proposito del "Credere di credere" di Gianni Vattimo*, in *Annales Theologici* 10 (1996) 537-547.

Visto in prospettiva sociologica, questo crea una “estraniazione” sociale di chi cerca di vivere la religione come carità: non certamente come rifiuto, visto che si tratta di un elemento fortemente presente nella mentalità contemporanea, ma nel senso di una consistente difficoltà di integrazione razionale dei presupposti che guidano l'ordine sociale<sup>41</sup>. La civiltà dell'amore, che tutti vedono come una necessità per il futuro dell'umanità, non ha una strada facile; i termini del paradosso sono chiari: non possiamo abbandonare i presupposti della modernità se non abbiamo una concezione relazionale della trascendenza.

Logicamente, la chiave teologica per rispondere a queste esigenze si trova, come fondamento, nell'idea di Dio Amore; e, come sviluppo ulteriore, nel bisogno di presentare questa verità in maniera tale che l'uomo possa cogliere la sua dimensione esperienziale. L'esperienza umana di essere creatura amata rimanda l'idea di Dio Amore alla sua realizzazione nella Vita intratrinitaria: altrimenti affermare una realtà comunione tra Dio e l'uomo comporterebbe uno svuotamento della trascendenza divina, e con ciò il ritorno allo schema della modernità. Questo richiede che l'essere umano sia capito alla luce della stessa Vita intratrinitaria, a cui è chiamato. Vale a dire: la persona umana si capisce da ciò che costituisce quella Vita: le processioni eterne.

La relazione tra la Vita trinitaria *ad intra* e l'esistenza della creatura personale *ad extra* si dà all'interno della Trinità. San Tommaso, usando la analogia psicologica, affermava: «Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in se ipso. Nam Deus intelligendo se, concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectuum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius.

<sup>41</sup> «Questa, dunque, è la fenomenologia attuale: da un lato, c'è il senso di Dio come equivalente al sentire il mistero dell'Irrazionale; e, dall'altro, c'è il senso di Dio come disponibilità alla benevolenza umana. Chi prova a cercare connessioni significative fra l'uno e l'altro, fra il motivo soprannaturale e l'azione secolare, deve assumere un atteggiamento profetico, il quale, non appartenendo né ad un lato né all'altro, non viene riconosciuto. Deve restare al margine della nostra società. Non ha alcuna cittadinanza. Stenta perfino ad avere una cittadinanza religiosa», P. DONATI, *Dio, relazione e alterità: la matrice teologica della società civile dopo-moderna*, 131-132.

Unde dixit quidam, quod monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam»<sup>42</sup>. Ogni possibile processione *ad extra* (creazione) è chiusa nella circolarità della seconda processione intratrinitaria e non ha un altro senso di porre in essere una realtà diversa da Dio: un *non-Dio* di fronte a Dio. Persona creata è un *non-Dio* chiamato ad amare Dio.

Dal punto di vista della persona umana, la possibilità di affermare questa sua *alterità* nei confronti di Dio, senza la quale non si spiegherebbe la comunione (come non si spiegherebbe la comunione intratrinitaria senza le relazioni di opposizione fondate dalle processioni immanenti), richiede la capacità razionale di concettualizzare il divino come divino in relazione alla condizione creaturale: questo è il ruolo della dottrina degli attributi divini.

In primo luogo, si postula il carattere personale della creatura: anche se l'affermazione dell'onnipotenza in senso assoluto permette l'ipotesi di una creazione non personale, non si capisce a che scopo Dio avrebbe posto in essere un non-Dio conosciuto nel Verbo e amato nell'Amore non in grado di partecipare alla dinamica intratrinitaria. Non si capisce una creazione senza "persone" in grado di rispondere all'Amore: «Vi dico che, se questi taceranno, grideranno le pietre» (Lc 19,40), e allora le pietre sarebbero esseri personali.

In secondo luogo, il fatto che la modalità dell'essere non-Dio si realizza come unità sostanziale di spirito e materia, anima e corpo. L'ammissione della persona umana nel dialogo intratrinitario include il suo essere nel mondo, segnato dalla materialità che, non ostante sia pienamente inserita nella creazione in Cristo, non è più protetta dai doni preternaturali ed è ferita dalle conseguenze del peccato originale: da qui la convenienza di muovere dagli enigmi dell'essere dell'uomo nella storia (dolore, colpa, morte). Questa condizione contingente, che porta l'uomo alla scoperta dell'alterità divina a partire della sua caducità tramite gli attributi metafisici, è pienamente assunta dal Verbo nella sua Incarnazione. A Cristo, Verbo incarnato, fa riferimento l'universo in tutte le sue dimensioni nell'unica creatura amata per sé stessa, l'uomo<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> *De potentia*, 9, 9.

<sup>43</sup> «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è "carne": di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il "generato prima di ogni creatura", incarnandosi nell'umanità individuale di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche "carne" – e in essa con ogni "carne", con tutta la creazione», Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, 50.

Quando tutto l'uomo, includendo tutto il suo essere nel mondo, è assunto nel dialogo con Dio per Cristo, acquista il senso ultimo del suo essere relazionale nella Filiazione del Figlio, all'interno della *communio* chiusa dallo Spirito Santo. In questa via la fede cristiana, integrando l'essere nel mondo con il contenuto ultimo della Rivelazione, può porsi come risposta ad una cultura postmoderna che cerca disperatamente la sua condizione filiale.