



Monza, 10 novembre 2020

*Prof. Ivan Salvadori*

## **Libertà dell'uomo e discrezione di Dio. Il tratto paziente dell'onnipotenza divina**

Il tema di cui vogliamo occuparci – in questa lezione – è essenzialmente quello dell'onnipotenza divina, declinato, però, a partire da una specifica prospettiva: quella del suo rapporto fondamentale con la libertà dell'uomo. I plessi tematici interessati dal nostro discorso sono, dunque, propriamente parlando, due: l'onnipotenza di Dio e la libertà dell'uomo. Da qui il titolo che potremmo collocare sul portale di ingresso di questa conversazione: «libertà dell'uomo e discrezione di Dio. Il tratto paziente dell'onnipotenza divina».

### **1. «Io credo in Dio, Padre onnipotente...»**

Le più classiche confessioni di fede – ed è questa, per esse, una caratteristica propria – affermano che Dio è onnipotente (*pantokrator, omnipotens*). Il simbolo apostolico ad esempio – nel quale riecheggia l'antica confessione di fede della Chiesa di Roma – ci fa dire, in apertura: «Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra». Qualcosa di simile avviene nel simbolo niceno-costantinopolitano: «Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili». Dio – più propriamente il Padre – è qui individuato come l'origine, l'*arché* senza origine, il «principio senza principio».

Lo scopo di queste affermazioni – che qualificano il Padre come onnipotente – è duplice. Esse intendono anzitutto dichiarare l'identità di Dio: egli è, appunto, il Padre onnipotente, nettamente distinto da ciò che è creato e, come tale, appare limitato,

rivestito di fragilità e di debolezza. In seconda battuta, queste e simili affermazioni intendono asserire la qualità propria del suo agire: egli possiede una potenza illimitata e per questo ha potuto creare il mondo «dal nulla», cioè a partire unicamente dalla sua potenza, per mezzo della quale, per così dire, si è esternato al di fuori di sé<sup>1</sup>. Non è prevista, nelle professioni di fede, una materia preesistente sulla quale Dio avrebbe esercitato la sua potenza ordinatrice. Più propriamente, la posizione che l'onnipotenza divina assume, nelle più antiche professioni di fede, la pone proprio al servizio dell'attività creatrice di Dio. L'onnipotenza, in altre parole, deve essere concepita in modo tale da poter adempiere a questa funzione specifica. In questa visione lo sguardo si pone sulla potenza illimitata di Dio che, dal nulla, pone le cose nella condizione di poter essere.

Se alla luce di questo breve censimento volessimo abbozzare una definizione iniziale dell'onnipotenza divina potremmo qualificarla così: l'onnipotenza «è la perfezione infinita della potenza attiva di Dio *al di fuori di sé*»<sup>2</sup>. In questo senso – se non proprio in questa forma – è sempre stata intesa dalla tradizione teologica. In parole più semplici potremmo dire che credere nell'onnipotenza di Dio significa porre l'accento sul fatto che Dio è presente

<sup>1</sup> Cf K. RAHNER, «Onnipotenza di Dio», 686.

<sup>2</sup> Cf K. RAHNER, «Onnipotenza di Dio», 687.

a tutte le cose<sup>3</sup>, sebbene – come mostra la tradizione biblica – in modi e forme diversi.

La raffigurazione più ricorrente dell'onnipotenza divina è legata all'immagine di Dio che "abita" in cielo, ossia in una sfera di presenza eterna e illimitata che resta inaccessibile all'uomo (cf 1Tm 6,16). È qui che egli ha innalzato il suo trono (cf Sal 103,19; 2,4; 33,14; 113,6; 123,1), è nel cielo che ha la sua abitazione (cf Dt 26,15; 1Re 8,39). Anche la preghiera di Gesù, in perfetta continuità con la testimonianza dell'Antico Testamento, è indirizzata al Padre che è nei cieli (cf Mt 6,9). In ogni caso – ed è questo un elemento proprio della tradizione ebraico-cristiana – per quanto Dio abiti nei cieli e la sua presenza resti nascosta all'uomo, egli guarda però a quello che accade sulla terra (cf Sal 20,7; 80,15; 102,20; 113,6) e penetra con lo sguardo le profondità dell'uomo, gli angoli più riposti del cuore (cf Mt 6,18).

Particolarmente istruttivi, nella Bibbia, sono, in fondo, proprio questi ultimi asserti che riguardano l'abitare di Dio in cielo, in quanto implicano sempre un duplice elemento. Da una parte, presuppongono una netta distinzione tra il cielo e la terra (ossia tra l'invisibilità e l'eternità di Dio e la contingenza delle creature); dall'altra si accompagnano alla convinzione che sia proprio Dio a concedere alle creature di vivere un'esistenza loro propria, ma alla sua presenza, sotto il suo continuo sguardo. Tornerò più avanti su una domanda del tutto pertinente: come conciliare, dunque, la trascendenza di Dio con la sua presenza nella creazione?

Se ora torniamo alla formulazione del *Credo*, dal quale siamo partiti per abbozzare il concetto teologico di «onnipotenza», dobbiamo constatare che l'espressione «Padre onnipotente» compare anche una seconda volta, non più in riferimento alla creazione (cioè all'esternarsi di Dio nelle sue opere), ma in riferimento al Figlio Gesù Cristo che, dopo essersi consegnato alla morte, è stato elevato e – si dice – «siede alla destra di Dio Padre onnipotente». In questo secondo caso l'accento è parzialmente diverso, dal momento che ora cade, non più sul Padre, ma sul Figlio che, in virtù della sua vittoria pasquale, viene ora associato all'onnipotenza del Padre: questo, in definitiva, è il senso dell'insediarsi alla sua destra. Il Padre, dunque, non è l'unico onnipotente, dal momento che – in virtù della risurrezione e ascensione al cielo – anche il Figlio

partecipa ora, con la sua umanità, dell'onnipotenza del Padre. Anche se il fatto che egli sieda alla destra del Padre lascia intendere che la sua onnipotenza è, in un certo senso, partecipata: ossia non è altra da quella del Padre che, come abbiamo detto, è l'origine di tutto.

Quello che non sempre viene posto sufficientemente in rilievo è che questo duplice riferimento al «Padre onnipotente» presente nel *Credo* – il primo in relazione alla creazione e il secondo, come abbiamo visto, sullo sfondo della risurrezione di Cristo Gesù – può condurre a una certa un'ambiguità nell'intendere proprio il concetto di paternità e di onnipotenza<sup>4</sup>. In altre parole: Dio è «Padre onnipotente» perché creatore e Signore di tutte le cose? Oppure lo si deve chiamare con questo nome perché accanto a lui "siede" Gesù Cristo, il suo Figlio unigenito che è il primogenito tra molti fratelli? Oppure – e più verosimilmente – il riferimento trinitario al Figlio permette di correggere e comprendere meglio l'onnipotenza divina in riferimento alla creazione?

Vedremo come proprio a partire da questa ambiguità fondamentale si possano originare – e di fatto si sono originati – due differenti modi di intendere l'onnipotenza e, per derivazione, forme teologiche addirittura contrapposte.

## **2. «Dio Padre onnipotente»: lo guardo a partire dalla creazione**

Iniziamo dal primo riferimento al Dio onnipotente presente nel *Credo*: «Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra». Dio è considerato onnipotente anzitutto per il fatto che la sua potenza attiva – a differenza di quella umana – non conosce limiti, cioè è illimitata, è infinita. Giobbe può così confessare, ad esempio, «comprendo che tu puoi tutto e che nessun progetto per te è impossibile» (Gb 42,2). Anche Baruc si rivolge a Dio con questa preghiera: «Signore Dio, con la tua grande potenza e la tua forza hai fatto il cielo e la terra; nulla ti è impossibile» (Ger 32,17). Formulazioni analoghe le troviamo anche nel Nuovo Testamento. Si pensi, ad esempio, alle parole dell'angelo nel momento dell'annunciazione a Maria: «nulla è impossibile a Dio» (Lc 1,37).

Nel *Credo* l'onnipotenza di Dio è associata alla sua paternità: elemento, quest'ultimo, impiegato fin dall'inizio della storia della cultura e della religione. Fino a

<sup>3</sup> Cf W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica*, I., 461.

<sup>4</sup> Cf J. MOLTMANN, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Brescia 1993, 49.

qualche decennio fa – prima, cioè, di quel movimento di emancipazione che ha portato alla cosiddetta “morte del padre”<sup>5</sup> – questo termine indicava ben più del “genitore”: “Padre” era inteso a un tempo come il Creatore della vita, ma anche come il suo custode e il garante della sopravvivenza. A tutti era chiaro che dal padre dipende la vita, ma anche la libertà di essere se stessi. “Padre” era, dunque, espressione di «*potestas*» e autorità, ma anche di accondiscendenza, di bontà, di assistenza e di aiuto<sup>6</sup>. Trova così conferma l’intuizione alla quale accennavamo sopra: se è vero che la potenza attiva di Dio è illimitata – e in questo egli si distingue dalle creature – è però altrettanto vero che egli si prende cura di esse.

Per la Bibbia è chiaro che un mondo sotto l’onnipotenza di Dio – per di più declinata nella forma della paternità – appare completamente diverso da un mondo senza Dio; che, anzi, niente resta uguale se si astrae da Dio o se l’uomo si sostituisce a lui, mentre, al contrario, tutto muta quando un uomo si converte a lui<sup>7</sup>. Così, ad esempio, nella prima lettera ai Tessalonicesi vien detto agli uomini, per inciso, che il loro rapporto con le mogli deve essere caratterizzato da un santo rispetto (cf 1Ts 4,4-8). Il mutamento che si verifica con l’entrata di Dio nell’ambito della vita giunge fin nei rapporti umani più personali e più intimi. Riconoscere Dio significa vedere l’uomo con uno sguardo nuovo.

Questo modo di intendere la paternità e l’onnipotenza di Dio sembra accessibile anche alla ragione umana e al pensiero filosofico. Lo ha riconosciuto autorevolmente anche il Vaticano I quando, parlando della conoscenza naturale di Dio, ha potuto affermare: Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza [*certo cognosci posset*] mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create; «infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l’intelletto nelle opere da lui compiute [Rm 1,20]»<sup>8</sup>. Insomma: la «luce naturale della ragione umana» è principio di per sé sufficiente nell’attivazione di questo processo. Proprio le «cose create»

manifestano le perfezioni invisibili di Dio, come «la sua eterna potenza e divinità» (cf 1Rm 1,20).

Queste osservazioni ci permettono di affermare che il tema della «paternità onnipotente» di Dio si presta a favorire una sintesi tra il problema filosofico di Dio e il messaggio biblico dell’origine della creazione. Sostenuta dalla riflessione filosofica, l’enunciazione biblica della paternità onnipotente di Dio può dunque legittimamente servire da risposta al problema di fondo della filosofia. Prova ne è il fatto che gli apologisti – cioè i cristiani della seconda generazione – non esitarono a esporre il messaggio cristiano secondo gli schemi della filosofia greca. Fu un passo coraggioso e necessario, non solo un segno di debolezza, bensì l’espressione della vitalità di un cristianesimo giovane che osava penetrare, con spirito missionario, in una nuova area culturale<sup>9</sup>.

Fu proprio il dialogo con la filosofia – o, più propriamente, una teologia non sempre attenta al dato biblico – a portare il discorso dell’onnipotenza divina lungo un crinale pericoloso. Mi spiego meglio: nel momento in cui si intese l’onnipotenza di Dio anzitutto come un dato di ragione, come un portato filosofico, nel senso di una «potenza illimitata», proprio questa formulazione piuttosto astratta poteva facilmente indurre a scambiare la signoria di Dio con la pretesa tirannica del potere: «poiché Dio è onnipotente, egli potrebbe fare tutto e il contrario di tutto!». Oppure: «poiché l’onnipotenza di Dio è assoluta, non c’è nulla che egli non potrebbe fare»<sup>10</sup>; egli – si sarebbe tentati di credere – potrebbe, per assurdo, volere anche il male e l’annientamento della sua creatura. Vedremo, fra poco, quale sia il cortocircuito in questo modo piuttosto filosofico di intendere l’onnipotenza.

In ogni caso, nel momento in cui si intende l’onnipotenza divina piuttosto genericamente, nella forma di una «potenza illimitata» – magari concependola in contrapposizione con ciò su cui essa esercita il potere – essa si confonde facilmente con la pretesa tirannica del potere; la «*potestas*» di Dio con la sua «*potentia*». Spesso la dottrina dell’onnipotenza di Dio ha confuso la «*potestas*» di Dio, il suo agire come Padre onnipotente, con la una potenza illimitata e arbitraria. Qui ha giocato un ruolo funesto proprio quella definizione iniziale e piuttosto generica di onnipotenza dalla quale siamo

<sup>5</sup> Si vedano le puntuali osservazioni di W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997<sup>6</sup>, 185-190.

<sup>6</sup> Cf W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 185.

<sup>7</sup> Cf J. RATZINGER, «Credo in Dio Padre onnipotente», in *Communio* 4 (1975/19), 9-13.

<sup>8</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, *Costituzione dogmatica Dei Filius* (1870), cap. II, in DH 3004.

<sup>9</sup> Cf W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 201.

<sup>10</sup> Cf W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica*, I., 467.

partiti: «è la perfezione infinita della potenza attiva di Dio *al di fuori di sé*»<sup>11</sup>.

Fino all'alta Scolastica era chiaro che l'onnipotenza divina – «la potenza illimitata di Dio» – dovesse essere letta a partire dall'ordine salvifico che, di fatto, Dio ha scelto e, più direttamente, in stretta relazione con gli altri attributi, come la bontà, ad esempio. Tommaso d'Aquino, ad esempio, aveva trattato questa questione chiedendosi se Dio possa fare potenzialmente tutto, perfino ciò che egli di fatto non fa. La risposta di Tommaso suona così: «*secundum potentiam absolutam*» egli potrebbe anche farlo, ma di fatto «*de potentia ordinata*» non lo fa<sup>12</sup>. In fondo, Tommaso aveva compreso benissimo che intendere l'onnipotenza di Dio come una generica potenza illimitata in grado di compiere tutto e il contrario di tutto è solo un'ipotesi teologica, una possibilità concettualmente astratta. Dio, in quanto causa efficiente dell'essere, è certamente un potere attivo che produce essere, ma non opera mai arbitrariamente, ma – appunto – «*de potentia ordinata*», cioè secondo l'ordine posto dalla sua volontà: ossia un ordine buono, che vuole sempre l'esistenza e il bene delle sue creature. Se proprio si vuole trovare un limite in Tommaso, è quello di ricondurre l'onnipotenza di Dio alla sua volontà; mentre la si potrebbe ancorare al suo essere.

Eppure fu proprio a partire dal XIII secolo con la giovane scuola francescana (Duns Scoto, Guglielmo Ockham, etc.) che iniziò a svilupparsi l'idea che Dio potrebbe agire anche al di fuori di un ordine già posto. Dio – si iniziò astrattamente a ipotizzare – potrebbe mentire, ingannare, sovvertire l'ordine creato, esigere che l'uomo lo odi, e via dicendo. È proprio qui – nella mancata distinzione tra la "potenza assoluta" di Dio e la sua "potenza ordinata" – che si salda quel modo di intendere l'onnipotenza divina dal quale siamo partiti. In questo contesto l'onnipotenza diventa una figura concettuale astratta, che rinvia al potere di fare tutto e il contrario di tutto.

### 3. L'onnipotenza in questione

Questa figura di onnipotenza è però proprio quella che è andata in frantumi a partire dall'epoca moderna e, in modo più consistente, sul finire del secolo scorso. All'idea di un Dio che possa agire arbitrariamente, facendo tutto e il contrario di tutto, l'uomo moderno si è ribellato.

Oltretutto, la disponibilità della natura alla manipolazione indiscriminata dell'uomo ha comportato, come esito, una progressiva estenuazione dell'idea di onnipotenza<sup>13</sup>. Nell'epoca moderna non è più Dio ad apparire come il solo onnipotente, ma ad esso si affianca, in qualche modo – ed entro certi limiti – l'uomo.

Molti anche oggi non mettono in crisi la fede nella creazione, di fatto però ne spogliano il contenuto in nome dell'autonomia e dell'emancipazione dell'uomo. Cosa resta, infatti, del «Dio onnipotente», in quelle visioni tipiche della modernità secondo cui il mondo è ora nelle mani dell'uomo ed è ora proprio quest'ultimo a poterlo plasmare e modellare secondo il proprio gusto e il proprio arbitrio?

In questo contesto il rapporto tra Dio e il cosmo cambia notevolmente: Dio smette la sua veste di creatore onnipotente per assumere, tutt'al più, quella del «Grande architetto» o del «Grande orologiaio» che, una volta posto il cosmo nella condizione di essere, si ritrae per lasciare spazio all'uomo. Il rischio inevitabile è che il cosmo perda quel carattere numinoso e sacro che gli ha conferito il Creatore per diventare «materia grezza» inevitabilmente disponibile all'intervento indiscriminato dell'uomo, ora messo nelle condizioni di plasmare e manipolare ogni cosa: perfino il dispositivo sacro della vita.

Poiché Dio ha dato all'uomo la capacità di intervenire sul creato, si può fare e propriamente si deve anche fare tutto ciò che è possibile fare, senza remore magiche o tabù sacrali. È su questo presupposto che si fondano, ultimamente, la pretesa libertà della scienza, della tecnica, dell'arte, dell'economia, della politica e della cultura.

Il problema di fondo è però in ogni caso, anche per l'epoca moderna, quello che abbiamo denunciato sopra: anche qui si intende genericamente l'onnipotenza divina nei termini di «potenza illimitata», rivendicando contestualmente, per l'uomo, una maggiore autonomia. In ogni caso, si registra il fatto che anche per la modernità l'«onnipotenza divina» viene intesa per di più in contrapposizione con ciò su cui essa esercita la propria «*potestas*». Anche qui essa si confonde facilmente – se non proprio intenzionalmente – con la pretesa tirannica del potere; la «*potestas*» di Dio con la sua «*potentia*».

### 4. Il nome di Dio onnipotente e la figura di *agàpe*

<sup>11</sup> Cf K. RAHNER, «Onnipotenza di Dio», 687.

<sup>12</sup> Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 5, *ad primum*.

<sup>13</sup> Cf A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna 1996, 327.

È proprio qui, in fondo, che dovremmo scavare. In altre parole: possiamo davvero accontentarci di definire l'onnipotenza divina come una generica «potenza illimitata» del tutto priva di determinazione (di contenuto), esponendola così al rischio di essere equivocata come arbitrio o come una forma illimitata di potere tirannico? Secondariamente: l'onnipotenza di Dio è da intendersi necessariamente come una forma di contrapposizione alla forma debole e impotente della vita umana?

È proprio qui che si inserisce il cristianesimo con la sua insospettabile novità, non sempre messa in evidenza adeguatamente dalla teologia filosofica. Il Dio rivelato in Gesù Cristo non viene qualificato anzitutto come «essere», né come «pensiero»<sup>14</sup> o «volere»<sup>15</sup> o «potenza illimitata», ma come «amore». Così lo presenta Giovanni nella sua prima lettera. Questo autore sacro, il cui sguardo è perennemente fisso sulla croce del Figlio di Dio, interpreta la storia di Dio con gli uomini secondo la figura di «*agàpe*» – di «amore che si dona» – e risale idealmente, dal piano della storia, fino all'eternità di Dio. Il nome di Dio, manifestato in forma incipiente a Mosè, ma rivelato compiutamente solo in questi tempi (cf 1Gv 1,1-4), manifesta finalmente – nella categoria di «*agàpe*» – la sua insospettabile profondità.

Nessuna mente umana era mai arrivata a tanto. Platone era giunto, al massimo, all'idea del «Sommo Bene»<sup>16</sup>; Aristotele a quella di un Dio che attira «in quanto amato»<sup>17</sup>; tutt'altra cosa è, invece, la rivelazione cristiana di un «Dio amore». Questa rivelazione – che, come ho detto, trova il suo culmine in Gesù Cristo – era stata preparata dalla rivelazione di Dio a Mosè. Nel celebre episodio del rovetto ardente, Dio aveva consegnato all'uomo il suo nome: «Io sono colui che sono» (Es 3,14). Benché la filosofia abbia spesso tradotto questo nome con l'espressione «Io sono» oppure «Io sono l'essere», «Io sono colui che è» – e lo abbia fatto in maniera pertinente – non può tuttavia sfuggirci il fatto che il senso originario di tale nominazione di Dio è perfino più profondo.

<sup>14</sup> Questa forma è reperibile – almeno come tendenza – in varie forme dell'idealismo (cf G.W.F. HEGEL).

<sup>15</sup> Il nerbo del pensiero di A. SCHOPENAUER sta proprio qui: nel concepire una «Volontà» pessimisticamente concepita come impulso irrazionale.

<sup>16</sup> Cf PLATONE, *Repubblica*, VI, 508 e 509b.

<sup>17</sup> Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, 1,12,7, 1072 b3.

Rivelandosi come «Io sono colui che sono», Dio ha inteso anzitutto dire il carattere trascendente del proprio nome (il nome di Dio è, da questo punto di vista, un nome che – propriamente parlando – non è un nome); ma ha anche voluto intendere la sua prossimità all'uomo. «Io sono colui che sono» significa, nelle intenzioni di Dio, «io sono qui per voi», «io sono il Dio della prossimità»<sup>18</sup>. Dunque, in ultima analisi, un «Dio personale», un Dio – per dirla in altro modo – che è fornito di pensiero e di volontà (mai l'uno senza l'altra), ma anche e in pari tempo un Dio che si effonde nella relazione; ossia un Dio che entra in comunicazione con l'uomo e si intrattiene a colloquio con lui. In ultima analisi, un Dio che – rivelando le sue intenzioni – si mostra come «affidabile». Non più il Dio del «sospetto» – come le ignote divinità pagane di cui non si conoscevano le intenzioni e che l'uomo aveva sempre timore di deludere – ma il Dio «affidabile» che, pur rimanendo trascendente (e, dunque, sempre sfuggente alla presa dell'uomo), accetta, per così dire, di abbassarsi al suo stesso livello. Con ciò è anche detto – ed ecco il punto che più ci interessa – che l'onnipotenza di Dio non è una potenza indeterminata, ma è posta a servizio della salvezza degli uomini<sup>19</sup>. In definitiva: il Dio cristiano non è solo potenza illimitata – e dunque, da questo punto di vista, «onnipotente» – ma è anche e nel senso più radicale amore. Lo aveva già intuito molto bene Origene: «Dio può tutto ciò che può fare senza cessare di essere Dio, di essere buono, di essere saggio»<sup>20</sup>. Non si deve propriamente comprendere che egli «può anche l'ingiusto ma non lo vuole»<sup>21</sup>. Ancora: «Dio non può più commettere l'ingiustizia, perché il potere di commetterla è contrario alla sua divinità e alla sua onnipotenza»<sup>22</sup>. È la sua natura, dunque, che implica l'impossibilità, per Dio, di compiere il male. Questo non dipende dalla sua volontà<sup>23</sup>.

## 5. Il vertice (e il rischio) della creazione nella libertà dell'uomo

La considerazione dell'identità di Dio ci permette così di ripensare più

<sup>18</sup> Cf X. PIKAZA, *La storia di Dio nella Bibbia. Dio come Padre e come Madre*, Brescia 2018, 26-30.

<sup>19</sup> L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012, 471

<sup>20</sup> ORIGENE, *Contro Celso*, 3, 70.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cf O. BOULNOIS, «Potenza divina», in J.-Y. LACOSTE (ed. it. P. CODA), *Dizionario Critico di Teologia*, Roma 2005, 1050.

adeguatamente l'idea della sua onnipotenza. Ciò è possibile se ci domandiamo in senso radicale: «perché Dio ha dato vita al creato?»; «perché ha effuso la sua potenza attiva illimitata al di fuori di sé?».

Per chi ascolta con attenzione la rivelazione di Dio agli uomini – proprio così come di fatto è avvenuta – la risposta a questa domanda non ammette dubbi. Nel porre la creazione Dio non ha avuto alcuna esigenza di accrescere il proprio essere. Con la creazione Dio non si è aggiunto nulla, né ha potuto ricavare qualcosa per sé. Dio non ha avuto bisogno del mondo per essere Dio e la creazione lo ha lasciato immutato. È invece legittimo credere che nel creare egli si sia "effuso" al di fuori di sé per pura e totale generosità. La creazione è, dalla parte di Dio, un atto sommamente libero e, dunque, non necessitato.

Ciò significa che Dio non perviene alla propria identità nella creazione; né si perfeziona in essa. La sua perfezione è tale che non ha bisogno della creazione. Nemmeno dell'uomo. La celebre espressione di Ambrogio – per lo più meccanicamente ripetuta che sapientemente interrogata – secondo cui Dio avrebbe creato l'uomo per avere qualcuno a cui perdonare<sup>24</sup> – e che viene poi volgarmente ripresa nella forma più moderna: «Dio ha creato l'uomo per avere qualcuno da amare» – non ha, teologicamente parlando, alcun senso. Essa va colta, piuttosto, nel suo carattere iperbolico di esaltazione della bontà di Dio. Con essa non si può invece intendere la necessità della creazione. Dio è sufficientemente perfetto e buono da non aver bisogno, né dell'uomo, né – più in generale – della creazione.

La tradizione cristiana è invece unanime nel ribadire l'assoluta libertà della creazione. E questo almeno in un duplice senso. La creazione è libera anzitutto nel senso che abbiamo appena detto: ossia che la creazione non è necessitata da nulla, nemmeno da Dio. La creazione deve però dirsi libera anche in un secondo senso, meno immediato, ma dalle conseguenze più rivoluzionarie nel modo di intendere Dio: la creazione è libera perché Dio l'ha voluta tale perfino nei confronti di se stesso, al punto che l'uomo – la più perfetta delle sue creature – può perfino decidere di porsi intenzionalmente contro di lui<sup>25</sup>, come testimonia con abbondanza tutta la

letteratura biblica. È su questo secondo aspetto che vorrei ora puntare brevemente l'attenzione.

Se vogliamo comprendere teologicamente l'idea di creazione non possiamo dunque dimenticare che il suo senso pieno si manifesta solo con la comparsa dell'uomo. Con la comparsa dell'uomo e della sua libertà si manifesta il senso ultimo della creazione. Dio – in altre parole – pone in essere la creazione perché vuole donare il suo amore a ciò che sta fuori di lui ed essendo, egli, un Dio personale, pensa a una creatura personale – l'uomo – che possa accogliere liberamente questo amore e ricambiarlo con altrettanta generosità secondo la logica del dono, che implica reciprocità e, dunque, libertà. Per questa ragione la storia biblica testimonia a più riprese la vocazione dell'uomo alla comunione con Dio e la libertà di cui Dio lo ha dotato affinché potesse rispondere a lui nella libertà.

Lo aveva intuito molto bene anche Tommaso d'Aquino quando precisava che sarebbe riduttivo intendere la creazione solo come ciò che ci circonda: sistemi solari, leggi fisiche, cose viventi, tempo, gravità, etc. Per lui la creazione è anzitutto e in primo luogo relazione. Dalla parte di Dio è un'emanazione, un'«auto-comunicazione»; dalla parte dell'uomo, tale relazione è «reale», cioè costitutiva di ciò che egli è in quanto creatura<sup>26</sup>. Egli, cioè, esiste solo in quanto Dio gli ha donato la libertà di esistere.

Quest'idea emerge chiaramente fin dal racconto della creazione di Gen 1. La prima idea portante – sulla quale si insiste lungo tutto il racconto – è che la creazione ha vita a partire dall'efficacia della parola di Dio. Il mondo, in altre parole, non è preesistente, non appartiene all'orizzonte di ciò che è «già dato», ma inizia ad essere e a prendere vita nel momento in cui Dio liberamente esce da sé, profferendo la sua parola. Oltretutto: una volta posto in essere, il mondo non è abbandonato a se stesso, ma diventa oggetto della costante cura di Dio, che lo mantiene nell'essere e lo destina alla comunione con sé. Questo aspetto è detto attraverso la simbolica dello sguardo. Dio – lo si ripete insistentemente – vede la sua creazione, ossia: posa su di essa il suo sguardo, la sua cura, il suo interesse: «Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona» (Gen 1,3-4).

---

<sup>24</sup> Cf AMBROGIO, *I sei giorni della creazione* (sermone), 9,10; 10,75-76.

<sup>25</sup> Cf L. BOUYER, *Il Padre invisibile. Approcci al mistero della divinità*, Alba 1979, 176.

---

<sup>26</sup> Sull'interpretazione tomista della creazione si veda, in modo particolare, lo studio di C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Brescia 1997, 167-181.

C'è però un elemento della creazione – e questa è la seconda idea portante – sul quale lo sguardo si posa in maniera particolare. Questo elemento, che compare – e non a caso – alla fine, al culmine della creazione, è l'uomo. Solo dell'uomo è detto: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (Gen 1,31).

D'altro canto, tutto il prosieguo della narrazione biblica è destinato a ribadire, in pressoché infinite variazioni, proprio quest'unico tema: quello della relazione tra la libertà infinita di Dio (che ha soffiato la propria vita divina nelle narici dell'uomo) e la libertà finita dell'uomo, sempre combattuta tra la fiducia in Dio e la tentazione di voler fare a meno di lui. Dalla Genesi all'Apocalisse questo tema della relazione tra le due libertà – quella di Dio e quella dell'uomo – viene ripreso con tutte le variazioni possibili. Tra le più rilevanti possiamo segnalare quella dell'«alleanza», del «patto», del «rapporto nuziale», della «comunione». L'uomo deve scegliere continuamente la forma di vita che vuole per sé. In tal modo ci troviamo al centro della visione cristiana del mondo. La creazione, il mondo e la storia cominciano – così scrive Nikolaj A. Berdiaev – «perché Dio fin da principio volle la libertà [...] perché il mistero arcano del mondo, il dramma primo del mondo è anche il mistero e il dramma della libertà nei rapporti tra Dio e il suo altro – quello che Dio ama e dal quale vuole essere amato – e il senso di tale amore si trova solo nella libertà»<sup>27</sup>.

Più a fondo si potrebbe dire che tutta la storia biblica si sviluppa attorno al tema della libertà infinita di Dio che, con infinita pazienza, educa la libertà finita dell'uomo. Da una parte c'è la libertà di Dio, che persegue l'unico fine di chiamare l'uomo alle comunione con sé; dall'altra c'è la libertà imperfetta e fallibile dell'uomo che, a tratti riconosce in Dio il suo compimento e, a tratti, vorrebbe fare a meno di lui, inseguendo il sogno di una realizzazione autonoma.

Se ora mettiamo insieme i dati che abbiamo sin qui raccolto, emerge l'idea che la creazione trova la sua ragione nella bontà di Dio. Perché si dà la creazione? Agostino risponderebbe che «noi esistiamo perché Dio è buono»<sup>28</sup>. Anche il concetto dionisiano del «*bonum diffusivum sui*», del «bene che si auto-diffonde» è un tratto comune della letteratura teologica medievale. In quanto Sommo Bene, Dio è auto-comunicativo in

<sup>27</sup> N.A. BERDIAEV, *Il senso della storia*, Milano 1971, 55.

<sup>28</sup> Cf AGOSTINO, *La dottrina cristiana*, in OOSA VIII., Roma 1992, 47.

sommo grado. La necessità che lo porta a traboccare al di fuori di sé non è una costrizione: l'estasi, l'avanzare del bene, non scaturisce da bisogno, da mancanza, da desiderio, ma da sovrabbondanza, da pienezza, perfezione e fecondità.

## 6. "Latenza" e discrezione di Dio

Questa storia della libertà ha – dal punto di vista teologico – conseguenze enormi. Von Balthasar le formula in questo modo: le creature «hanno spazio per la libertà unicamente se Dio liberamente si ritira in un certo stato latente, unicamente se egli, che non può essere mai lontano da nessun luogo, assume un certo incognito, in cui egli non solo apparentemente ma realmente apre molte strade alla libertà liberando di continuo, lui che sempre opera, la libertà [...]. La latenza di Dio è, nell'amore, rispetto per la libertà della sua creatura»<sup>29</sup>.

Johannes B. Brantschen ha parlato, in riferimento a questo aspetto della creazione, della *discrezione* di Dio: «L'amore autentico è discreto, l'amore vero rispetta la libertà dell'altro. [...] Poiché Dio è amore infinito, Dio è infinitamente discreto. L'amore discreto di esprime mediante "segni discreti", che sono al tempo stesso "parola e silenzio, appello ed attesa: impazienza paziente"»<sup>30</sup>. Siamo così approdati al centro della nostra questione: dal momento che Dio ha voluto la libertà dell'uomo – riconoscendo all'uomo sussistenza e libertà – egli ha anche legato la propria onnipotenza alla risposta dell'uomo e, in questo senso, l'ha anche limitata.

In tempi recenti questo problema è stato posto in maniera acuta da Hans Jonas a proposito dell'esperienza drammatica di Auschwitz, che ha costretto a ripensare radicalmente l'idea tradizionale dell'onnipotenza di Dio<sup>31</sup>. Si trattava, per questo autore, di rendere comprensibile da un punto di vista teologico l'esistenza della libertà umana – anche nella sua più terribile

<sup>29</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, II., *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1992, 258.261.

<sup>30</sup> J.B. BRANTSCHEN, *Gott ist grösser al unser Herz*, Freiburg im Breisgau 1981, 21. Si veda anche ID., *Die Macht und Ohnmacht der Liebe*, in *FZPhTh* 27 (1980), 283s.

<sup>31</sup> Cf H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Genova 1989. Si veda anche G. MURA, «Dio è amore? Alcune riflessioni sulla cultura contemporanea», in V. ARAÚJO – J. CASTELLANO CERVERA – S. COLA – A. DRESTON – G. MURA – G. ROSSÉ, *Dio amore nella tradizione cristiana e nella domanda dell'uomo contemporaneo*, Roma 1992, 204-210.

perversione – senza rinunciare all'idea dell'onnipotenza di Dio.

In una delle pagine più drammatiche de *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* si legge: «Affinché il mondo fosse e fosse per se stesso, Dio deve aver rinunciato al proprio essere; deve essersi spogliato della propria divinità per riaverla di nuovo dall'odissea del tempo, gravata di quanto ha mietuto e raccolto a caso nell'esperienza non prevedibile del divenire: trasfigurata o, anche, forse sfigurata. [...] a queste possibilità Dio si è affidato liberamente quanto ha alienato se stesso a vantaggio del mondo»<sup>32</sup>. In altre parole (potremmo anche rendere così il pensiero di Hans Jonas): Dio ha alienato se stesso per lasciare spazio al mondo. Per Jonas Dio mostra a sé, ad Auschwitz, come un Dio che soffre la stessa sofferenza dell'uomo, che coinvolge fino in fondo il suo destino con il destino dell'uomo. Dio pone un limite alla sua onnipotenza nel rispetto della libera esistenza dell'uomo. Per questo ad Auschwitz Dio tacque.

Alla luce di queste osservazioni si impone una domanda: per poter ammettere che la libertà dell'uomo sia una vera libertà dobbiamo prendere definitivamente congedo dall'idea dell'onnipotenza? Non si dissolve però, in tal modo, l'idea della trascendenza di Dio e proprio ciò che il *Credo* ha sempre voluto intendere affermando la fede nella paternità onnipotente di Dio?

Per rispondere a queste domande dobbiamo in primo luogo affermare che determinati modi di intendere l'onnipotenza di Dio risultano incompatibili con la libertà umana. Si tratta, più in dettaglio, di quelle visioni che intendono l'onnipotenza come una potenza ontica che tutto schiaccia. Se Dio viene presentato come un soggetto operativo solitario, allora la sua signoria sul mondo e sulla storia potrà darsi sempre e solo nella forma di una tirannide perché comporta un controllo, non solo degli eventi, ma anche del modo in cui essi si svolgono.

## **7. Il tratto paziente dell'onnipotenza divina**

A questo punto siamo posti nelle condizioni di ritornare all'idea di onnipotenza dalla quale siamo partiti per puntualizzarla e ridefinirla in maniera conclusiva. Quando il *Credo* ci fa confessare la fede in un solo Dio, «Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra» ci fa riconoscere anzitutto che Dio è l'origine di ogni cosa e, in modo del tutto speciale,

della vita dell'uomo. La sua onnipotenza assume qui il significato di un governo e di una custodia provvidente del creato.

Quest'idea originaria, alla quale si può giungere – non senza qualche ambiguità – anche per mezzo della ragione, va però corretta con una seconda idea portante della fede cristiana. Il modo corretto di intendere l'onnipotenza del Padre si dischiude solo quando la si considera in riferimento al Figlio, dunque su uno sfondo trinitario. È per questo che il *Credo* ci fa professare una seconda volta la fede nella paternità onnipotente di Dio quando ci fa dire, a proposito del Figlio, che egli – con la Pasqua – è stato innalzato e «siede alla destra di Dio, Padre onnipotente». Questa seconda affermazione colloca l'onnipotenza divina sullo sfondo del rapporto tra il Padre e il Figlio, ossia, sullo sfondo della relazione d'amore che sempre li unisce. In questo modo, l'onnipotenza di Dio non si configura come la potenza arbitraria di un tiranno del cielo, in grado di operare tutto e il contrario di tutto, ma come l'onnipotenza dell'amore che, non assedia tutti gli spazi, ma – mentre si afferma – in un certo senso si ritira, creando anche lo spazio per l'esistenza dell'«altro». Ciò non significa, naturalmente, una sorta di abdicazione dell'onnipotenza divina.

Solo su questo sfondo trinitario possiamo rispondere a quella domanda che ci eravamo posti in apertura e che abbiamo lasciato inevasa: «come conciliare la trascendenza di Dio con la sua presenza nella creazione?». A questa risposta si può rispondere solo in un modo. Poiché Dio non è solitudine infinita, ma è da sempre relazione di amore tra il Padre e il Figlio e questa relazione è una persona, lo Spirito Santo, siamo in grado di comprendere come egli, pur restando trascendente, può essere tuttavia anche presente nella storia dell'uomo, facendosi carico di guidarla, nei modi che solo lui conosce, verso il fine di salvezza al quale da sempre l'ha destinata.

È proprio da questo dialogo tra la libertà dell'uomo e la discrezione di Dio che si comprende, ultimamente, il tratto paziente dell'onnipotenza divina. Non è l'onnipotenza tirannica che può ciò che vuole, ma è l'onnipotenza affidabile di colui che ama fino alla follia. È l'onnipotenza della croce, che non allontana, ma attira gli sguardi nella convergenza – sempre sorprendente – tra la potenza d'amore di Dio e il nostro non esserne mai all'altezza.

Forse nel parlare dell'onnipotenza divina dovremo imparare ad essere più sobri: la potenza di Dio non è separabile dalla sua essenza, che è amore, carità e misericordia; questa potenza sposa – nell'abbassamento del Figlio e nell'invio dello Spirito –

---

<sup>32</sup> H. JONAS, *Il concetto di Dio*, 24.

l'impotenza umana, così che possiamo dire, con il simbolo *Quicumque* – che «Onnipotente è il Padre, onnipotente è il Figlio, onnipotente lo Spirito Santo; eppure non ci sono tre onnipotenti, ma un solo onnipotente»<sup>33</sup>. In definitiva: confessare, con le parole del *Credo*, che Dio è onnipotente, significa dichiarare che egli è Dio di tutte le cose, il Signore del cielo e della terra, il custode dell'uomo e della storia; il che non significa – propriamente parlando – che egli possa fare qualsiasi cosa<sup>34</sup>. Per dirla con Origene: «Dio può tutto ciò che può fare senza cessare di essere Dio, di essere buono, di essere saggio»<sup>35</sup>.

Ivan Salvadori

### **Bibliografia fondamentale**

(suggerita dal prof. I.Salvadori)

F. RIVETTI BARBÒ, *Dio amore vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, Milano 1998, 165-178;

G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, 315-322;

K. RAHNER, «Onnipotenza di Dio», in ID., ed., *Sacramentum Mundi 5*, Brescia 1976, 686-688;

W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1997<sup>6</sup>, 185-215;

W. PANNENBERG, *Teologia Sistemica*, I., Brescia 1990, 461-474;

L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO, *Il mistero di Dio uno e trino. Manuale di teologia trinitaria*, Roma 2014, 38-39;

G.C. PAGAZZI, *Tua è la potenza. Fidarsi della forza di Cristo*, Cinisello Balsamo 2019, 37-48;

O. BOULNOIS, «Potenza divina», in J.-Y. LACOSTE (ed. it. P. CODA), *Dizionario Critico di Teologia*, Roma 2005, 1049-1051.

---

<sup>33</sup> Cf Simbolo “*Quicumque*”, in DH 75.

<sup>34</sup> Cf O. BOULNOIS, «Potenza divina», 1051.

<sup>35</sup> ORIGENE, *Contro Celso*, 3, 70.