

1) Dal Saggio «Dio alla ricerca di una definizione» di Franco Chimenti:

1) **La citazione per me fondamentale:** «Gesù dirà che Dio è, innanzi tutto, Amore. E questa, in qualche modo, è una definizione che ci permette di capire - intendendo e conoscendo gli uomini tale sentimento - come Dio, essendo amore infinito, ami le sue creature e sia provvido verso di esse. Ma se tale caratteristica permette di intuire in qualche modo la natura di Dio, proprio perché gli uomini, sia pure in misura infinitamente più ridotta, condividono lo stesso sentimento, non elimina la difficoltà di capire come le creature (limitate) possano essere oggetto di un amore infinito, comportando ciò necessariamente solo un atteggiamento unidirezionale di Dio verso gli uomini. A meno di non pensare che la relatività del sentimento umano sia compresa nella infinità dell'amore di Dio. Ma ci si chiede come può essere che l'infinito cerchi il relativo, considerato che Dio vuole l'amore degli uomini (Gesù dirà che è l'unica cosa che Dio vuole perché tutto il resto è conseguente)».

2) Osservazioni PREVIE e smarcatura dall'aporia, riscoprendola come limite e cifra indicatrice dell'oltre.

- Parlare di Dio è arte difficile e possiamo e dobbiamo sempre parlarne al limite del silenzio¹, memori che «occorre tacere di ciò di cui non si può parlare» («*wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen*» - Wittgenstein), e tuttavia parlando di noi, parliamo anche di Dio e viceversa.

- La natura della perfezione applicata a Dio ("Dio è l'essere perfetto") è indefinibile appunto "per natura", perché collegata all'assoluto e all'infinito. Si può e si deve rivedere, contenendo proprio la definibilità di Dio un'aporia fin dall'inizio. Inoltre il concetto di "perfetto" è inadeguato e, rigorosamente parlando, sarebbe utilizzabile solo, come si trova anche in Chimenti, per ciò è che *fatto* ed è *fattibile*. Infatti "perfetto" deriva da *perficio*, fare compiutamente, portare a compimento. In quest'accezione di per sé non implica necessariamente, ma solo accessoriamente l'infinitudine. Indica piuttosto ciò che corrisponde a un progetto ed è ben eseguito.

- Il catechismo di S. Pio X parlava di Dio come Essere "perfettissimo", forzando un po' la lingua, ma facendo intuire che l'aggettivo "perfetto" non basta del tutto, più che per definire, per indicare Dio². Di certo la sola dizione "essere perfettissimo" per la rivelazione giudaico-cristiana non basta. Non contiene l'idea dell'amore nella natura divina. Sembra il residuo di una concezione precristiana. Il nuovo Catechismo (Catechismo della Chiesa Cattolica) rettifica in due modi: 1) parla di Dio come di colui che è "infinitamente perfetto e beato in se stesso" e 2) preferisce il genere letterario narrativo (narrazione della *historia salutis*) anziché definitorio: ecco il n. 1:

«1. Dio, infinitamente perfetto e beato in se stesso, per un disegno di pura bontà, ha liberamente creato l'uomo per renderlo partecipe della sua vita beata. Per questo, in ogni tempo e in ogni luogo, egli è vicino all'uomo. Lo chiama e lo aiuta a cercarlo, a conoscerlo, e ad amarlo con tutte le forze. Convoca tutti gli uomini, che il peccato ha disperso, nell'unità della sua famiglia,

¹ Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Parlare di Dio*. Possibilità, percorsi, fraintendimenti, G. MAZZILLO (a cura di), San Paolo, Cinisello B. (Roma) 2002 vedi: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/ParlareDiDio.htm>.

² Già il Concilio Lateranense IV affermava che «non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore», [Concilio Lateranense IV: Denz. -Schönm., 806] e che «noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui» [San Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, 1, 30].

la Chiesa. Lo fa per mezzo del Figlio suo, che nella pienezza dei tempi ha mandato come Redentore e Salvatore. In lui e mediante lui, Dio chiama gli uomini a diventare, nello Spirito Santo, suoi figli adottivi e perciò eredi della sua vita beata».

- Partendo da quest'ordine storico, di una storia illuminata certamente dalla fede, si può asserire che l'incalcolabile distanza tra il finito e l'infinito è comunque tutta avvertita, ma come nostalgia e impronta, propensione, in-tensione verso l'Infinito. Un infinito visto come l'incalcolabile e non come la somma suprema di ogni calcolo. Ma l'inaccessibile è voce e appello, fino a dire: «non è troppo alto per te, né troppo lontano da te». «12Non è nel cielo, perché tu dica: "Chi salirà per noi in cielo, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?". 13Non è di là dal mare, perché tu dica: "Chi attraverserà per noi il mare, per prendercelo e farcelo udire, affinché possiamo eseguirlo?". 14Anzi, questa parola è molto vicina a te, è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica» (Dt 30,11-14). La distanza è come colmata dunque da un ponte, buttato verso di noi da Dio stesso. Il ponte diventa voce e nostalgia.

Insomma, il passaggio dal finito all'infinito non è un passaggio puramente razionale, perché tra finito e infinito non c'è omogeneità e continuità (anche questa è una consapevolezza acquisita con la modernità). È invece un passaggio che si giustifica razionalmente solo dopo che è stata ammessa, con un salto, la relazione con Dio. Si potrebbe qui richiamare Pascal, per il quale è certamente ragionevole ammettere l'esistenza di Dio, ma la certezza presuppone il salto della scommessa. Il rinvio all'infinito può essere riconosciuto nel finito, ma è illusorio pensare che l'analisi del finito conduca all'infinito. Se non vi si arriva per correlazione, il finito di per sé potrebbe presentarsi chiuso nel proprio ordine e non rinviare più all'infinito. Spesso, o piuttosto sovente, è proprio ciò che succede.

Personalmente preferisco il concetto di *Ulteriorità* per indicare la ricerca di ciò che non è immediatamente disponibile alla percezione sensoriale e tuttavia è avvertito come bisogno di qualcosa che sia *oltre* e sia *altro*.

- Il peccato delle origini, cifra di una reale possibilità di disattendere il bisogno di Ulteriorità suppone necessariamente la libertà come condizione previa, altrimenti sarebbe del tutto assurdo. Non sarebbe peccato. L'interpretazione che l'innocenza sia non avere ancora la libertà non è sostenibile. Non conoscere il bene e il male e tuttavia poterlo conoscere: è proprio qui la libertà. Questa emerge come possibilità di agire e di scegliere la volontà di Dio o la propria. Se la prima coppia umana ha scelto di ascoltare il serpente, era già libera. Dio aveva creato l'uomo libero e pertanto felice non piuttosto felice perché non libero. Scegliere il bene e il male significa biblicamente voler essere maggiorenni, ma in maniera autonoma, lontano dal padre, emancipandosi suo malgrado e sottraendosi a lui e dunque al suo amore. Il peccato delle origini è in definitiva un rifiuto dell'amore, ma presuppone la libertà. Essa è già precedente e non conseguente al peccato.

- La concezione di Dio come aconcettuale e non concettualizzabile non implica necessariamente che un aconcettuale, che tutto può, non possa rendersi concettuale, cioè pronunciabile e "comprensibile" per quel tanto che basta, perché sia nominato e dunque afferrato come colui che non può definirsi: *colui che è ciò che è ed è ciò che si mostrerà ogni volta di essere: «io sono colui che sarò», più che io sono colui che è.*

- All'aporia di un Dio che non potrebbe essere perfetto ed infinito, essendo misericordioso, e perché perdona e cancella quanto precedentemente condannato (quindi

diviene e pertanto non è più perfetto), si può rispondere con Matthias Joseph Scheeben, e prima ancora con Friedrich Hölderlin, che Dio si è fatto uomo perché conosceva tutto, ma non la sofferenza, e che essendo infinita misericordia (e non infinita immobilità), ha voluto che alla sua misericordia non mancasse la con-sofferenza formale³. Ma ciò significa ancora che la discesa di Dio, tramite il Figlio, nell'abisso umano significa un primato tutto particolare: il primato dell'amore sulla conoscenza, che era invece la via privilegiata dalla *Gnosi*; il primato dell'amore stesso sulla legge metafisica dell'impassibilità divina, dell'*apátheia*. Un termine tradotto con "apatia" e che tuttavia non significa di per sé indifferenza, ma liberazione da ogni condizionamento, esenzione dal cambiamento e della passibilità.

- A questo riguardo, Bernardo di Chiaravalle indicava una via di soluzione con la scelta di un termine simile e dissimile ad *impassibilis*. Dio pur essendo *impassibilis*, è *compassibilis*: *impassibilis est Deus, sed non impassibilis* (Dio non può patire, ma può compatire)⁴. Se Dio per sua natura non può mutare, perché resta sempre Dio, ciò non significa che egli non possa commuoversi, dal momento che egli è la perfezione dell'amore e non del puro essere, asettico e astratto⁵. L'aporia si affaccia ed ha valore solo se l'assoluto è assoluta immobilità (come l'essere parmenideo).
- Ma affinché noi abbiamo una possibilità di pensarlo sebbene come *incomprehensibilis* e *compassibilis* occorre che egli ci abbia reso capaci di accedere all'incomprensibilità e all'amore: anche questo contiene l'affermazione biblica: Dio ci ha creato a sua immagine e secondo la sua somiglianza. A somiglianza di un essere che ama e non di un essere e basta.
- In realtà cercare e trovare Dio significa cercare e trovare se stessi.

3) Perché cercare noi stessi in ciò che va oltre noi stessi?

È un cercare ciò che non siamo e mai saremo, oppure altro? Due pareri a confronto.

1) Massimo Cacciari⁶:

«In tutte le epoche ci sono state testimonianze nella ricerca di Dio da parte dell'uomo. Il motivo è che il nostro cervello, un grumo di materia di porzione assolutamente finita e limitata, pensa l'infinito, e non può saziarsi finché non l'ha pensato. Un uomo può dire: questa porzione del cosmo finita - il nostro cervello - si è formata così attraverso un processo evolutivo. Per un altro uomo invece la nostra mente può pensare l'infinito perché Dio l'ha creata a sua immagine e somiglianza. Ma il risultato non cambia. Pensare significa pensare "l'ultimo". Anche l'ateo - che non crede che Dio abbia creato l'uomo a sua immagine e somiglianza - non può sottrarsi a questo perché nel momento in cui nega di poter pensare l'infinito lo sta già pensando. Questo "ultimo", questo "Dio", nel tempo ha assunto caratteri diversi ed è stato anche cercato con vari mezzi⁷.

³ M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholische Dogmatik II*, Freiburg i. Br., 1948, 266, cit. da W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2016 (6.a), 184.

⁴ *Sermones in Cant.*, 26, 5 (PL 183, 906).

⁵ Sull'amore che si dona al punto di voler conoscere e condividere l'abisso, cf. G. MAZZILLO, <http://www.puntopace.net/Mazzillo/Misericordia&MisteroPasqualeMessina9-03-16.pdf>.

⁶ M. CACCIARI, «Perché l'uomo crede?», in *Geo. Una nuova immagine del mondo* (2006/2) 152.

Salvatore Natoli⁸:

«Perché l'uomo cerca Dio? Sin da quando nasce, l'uomo si trova esposto nel mondo a qualche cosa di più grande di lui, che gli dà il senso della sua finitezza. È stato detto, a questo proposito, che la religione nasce dal sentimento della dipendenza. Ci sentiamo deboli e allora prendiamo confidenza con gli dei per avere la loro protezione: li preghiamo, facciamo sacrifici cercando di ottenere il loro favore. Ovviamente oggi l'uomo si è emancipato: se una volta di fronte alla sofferenza e alla malattia la prima cosa era rivolgersi al Signore e chiedere la grazia, in seguito, attraverso il processo di secolarizzazione, grazie alla scienza, abbiamo acquisito molti più strumenti: il bisogno di aiuto e la dipendenza da Dio si sono "assottigliati". Nonostante questo però, l'uomo continua a cercare Dio. Il motivo è che l'uomo ha sempre avuto bisogno di capire anche il senso del suo passaggio sulla Terra⁹. L'autore conclude:

«C'è l'uomo che ha preso coscienza che di fronte ai grandi drammi dell'esistenza, il benessere ordinario e la secolarizzazione non danno risposta. E allora lancia un grido, compie un salto verso una dimensione che ancora una volta supera la sua finitezza: si rivolge a Dio».

⁷ *Ivi*, che così prosegue: Una delle forme più particolari è stata quella del pellegrinaggio, che si è manifestata come carattere dominante nella storia dell'umanità tra il primo e secondo millennio, quando lungo le vie dei pellegrini si sono formate o riformate le più importanti città, i più importanti mercati. Lungo queste grandi vie, dove circolavano idee comuni e si comunicavano forme di arte e di architettura, si è creato un codice, una lingua, un linguaggio artistico, religioso e spirituale. Il pellegrinaggio è stato una delle energie grazie alle quali si è creata l'identità europea, un grande processo, una formidabile dinamica che dal nono al quattordicesimo secolo ha mutato il nostro paesaggio e la nostra cultura. Questa capacità innovante che ha completamente trasformato il nostro continente non credo potrà mai essere riattinta da noi. L'Europa è una realtà che si è consolidata e non mi pare che le forme di itinerario spirituale che vediamo manifestarsi in questi anni abbiano la stessa forza di allora. Andare oggi a Lourdes, a Fatima, a San Michele in Puglia significa compiere un tipo di percorso completamente diverso. Il pellegrino che parte per questi grandi luoghi di culto non ricrea circuiti, città, mercati. Non è mai, anche se viaggia da solo un solitario che corre un grande rischio nell'intraprendere quell'itinerario, che allora era fatto sempre ed esclusivamente a piedi... Non voglio assolutamente dire che quello contemporaneo sia un fenomeno da sottovalutare o da vedere solo sotto l'aspetto turistico. L'animo può essere quello del pellegrino antico anche se si va in pullman o in treno in un viaggio organizzato. Bisogna convenire però che la forma esteriore è completamente diversa. A cavallo tra il primo e il secondo millennio il pellegrinaggio era una cosa fondante. Oggi è qualche cosa che riguarda, se la riguarda, la spiritualità del singolo che non possiamo assolutamente giudicare, dato che nessuno di noi è autorizzato a scrutare dentro il cuore di nessuno».

⁸ S. NATOLI, «Perché l'uomo crede?», in *Geo*, cit., 153.

⁹ *Ivi*. Natoli così prosegue: « Un bisogno soddisfatto dalla religione attraverso la rivelazione, il messaggio di qualcuno che viene tra gli uomini e annuncia la verità sul significato dell'esistenza: è stato così con Cristo, Buddha, Maometto. Ognuno di loro ha detto: «Seguimi, fai come me», invitando l'uomo ad affidarsi. Ora, nel corso del processo di secolarizzazione, è proprio questo affidamento che è venuto a mancare. Lo standard del benessere che abbiamo raggiunto non si è dimostrato capace di risolvere crisi personali e relazionali profonde, ma ha creato viceversa paura, insicurezza, dato che chi vive nel benessere tende a difendersi, a chiudersi, a proteggere la propria agiatezza... Il punto di svolta per capire questo nuovo bisogno di Dio sta qui: nella mancanza di fiducia della società del benessere. In questa crisi è riemerso negli ultimi tempi, soprattutto nell'Occidente secolarizzato, un bisogno di salvezza che può essere dato solo da una presenza buona e fondamentalmente più alta di noi. Ecco il motivo profondo dell'attuale rifiorire di elementi di una religione come movimento partecipativo, senza chiesa, che mescola un po' di Gesù, un po' di Buddha, un po' di Oriente: un supermarket dell'esperienza religiosa dove ogni gruppo, setta, comunità diventa legislatore di se stesso, senza dogmi, senza autorità. Non possiamo ancora dire se si tratti di un fenomeno di lunga tendenza. I pellegrinaggi, dove si mescola il lato spirituale a quello estetico e turistico, coinvolgono ancora poche persone rispetto ai grandi spostamenti delle masse per le vacanze. Di lunga tendenza, dopo la fine delle ideologie post-sessantottine, c'è questo bisogno di affidamento (nella parola affidarsi c'è "fede")».

Un'obiezione ancora più consistente: Ci creiamo, allora, un'evasione dal finito come rimozione dell'insopportabilità del finito. Ma allora perché il finito ci dovrebbe risultare insopportabile?

= Una risposta inaspettata viene dal mondo della psicanalisi, non quella freudiana che banalizza la religione a complesso edipico dell'umanità primordiale, bensì quella più interrogante e rispettosa di E. Fromm, per il quale la religione corrisponde a un «bisogno di orientamento» (*Orientierung*) e si oggettivizza come «dedizione» (*Hingabe*). È profondamente radicato nella condizione umana, dal momento che l'uomo non gode della stessa armonia con la natura come gli animali. Infatti con l'autocoscienza l'uomo è caduto in un inevitabile esistenziale conflitto: avverte di essere parte della natura, soggetto alle sue leggi, mentre si sente come chiamato da una trascendenza sulle stesse leggi e tuttavia è cosciente della sua impotenza nel superare le stesse leggi naturali - relative alla vita e alla morte - e con ciò scopre i suoi limiti esistenziali¹⁰.

Proprio nel cogliere tali limiti, l'uomo però *si trascende*, perché se, da un lato, non può sottrarsene, dall'altro non può rinunciare al suo essere "spirituale", in questo caso *razionale*. La sua razionalità, che è la sua fortuna, è anche il motivo della sua dicotomia. L'uomo è così portato a cercare oltre di sé la soluzione del dissidio, soluzione che non può trovare né regredendo nella pura natura, né può trovare nel mondo umano che lo circonda. La religione si innesta in questa ricerca umana di andare oltre la pura condizione umana.

Senza entrare nel merito della consistenza reale della Trascendenza pur avvertita e presagita, come bisogno, il filosofo e psicanalista E. Fromm, al pari di altri, testimonia ciò che il poeta S. Quasimodo diceva dell'emigrato: «Ma l'uomo grida dovunque la sorte di una patria»¹¹. Mentre un sociologo, morto qualche mese fa scriveva P. Berger:

«La realtà è assediata dall'alterità che si cela dietro le fragili strutture della vita quotidiana. Gran parte del tempo riusciamo a tenerla a bada, apparentemente addomesticandola o anche ignorandola, quel tanto che basta per poter svolgere la nostra consueta attività. Talvolta, quando la nostra attività si interrompe o viene messa in discussione per una ragione o per l'altra, riusciamo a intravedere la realtà trascendente. E una volta ogni tanto, raramente, l'altro irrompe nel nostro mondo manifestandosi in tutto il suo irresistibile splendore»¹².

È un esempio di come il finito possa prendere coscienza di essere tale mentre grida il bisogno dell'Infinito¹³.

4) Altri pensieri sul limite e sul suo attraversamento

Una seconda obiezione rimbalza dal mondo teologico, quello della Teologia Fondamentale, che deve fare i conti con simili problemi del limite e della grandezza

¹⁰ Cf. E. FROMM, *Psychoanalyse und Religion*, Goldmann Verlag, Zürich 1981⁶, orig. 1950, 29ss.

¹¹ S. Quasimodo, *Lamento per il Sud*. Qui ripreso da <http://balbruno.altervista.org/index-148.html> (06.12.17).

¹² P. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 1994, 139.

¹³ Papa Francesco ha scritto nell'*Evangelii gaudium*: «Abbiamo a disposizione un tesoro di vita e di amore che non può ingannare, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell'essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient'altro può arrivare. La nostra tristezza infinita si cura soltanto con un infinito amore» (n. 265) .

dell'uomo¹⁴, della sua fragilità e della sua eccellenza. Prende un nome di un dilemma: «Trascendenza come fuga o come illimitatezza dell'anima?».

A questa domanda che dimostra da sola la sensatezza della ricerca verso l'oltre e l'Ulteriorità¹⁵, ho personalmente cercato di dare una prima provvisoria risposta, parlandone nei termini di un'apertura o chiusura dell'esistenza umana. Qui, però si solleva un'ulteriore domanda: Ma ogni religione non è forse un espediente per sfuggire a ciò che oggi maggiormente ci atterrisce e caratterizza: *l'indifferenza del mondo*? Indifferenza alla nostra persona nella sua insuperabile solitudine, indifferenza alla nostra storia individuale e da gestire privatamente?

L'uomo occidentale è terrorizzato da questa domanda e cerca compensazioni nei *network*, lancia grida di aiuto, talora solo sussurrandoli. In Jürgen Werbick ciò diventa un tema ed è "teologicamente" narrato come «mancato riconoscimento da parte del mondo», nell'abbandono di ciascuno al suo proprio destino¹⁶. Questo ci distrugge: la perdita del mondo come «casa paterna», divenuta di colpo «luogo che non riconosce più il figlio»:

«non l'una o l'altra persona ci addolorano con la loro indifferenza, [...] non una o l'altra situazione ci sopraffà, ma [...] attraverso queste persone e situazioni ci parla per così dire il silenzio del mondo, la sua indifferenza completa verso la nostra esistenza»¹⁷.

Werbick discute l'alternativa indicata da Leszek Kolakowski: rassegnarsi alla costruzione mitica del mondo (un mondo frutto della nostra fantasia), oppure rimuovere il fallimento con un complesso istituzionale che giustifichi la quotidianità.

La soluzione del mondo mitico corrisponderebbe alla religione di marxiana memoria, per dare valore assoluto a ciò che non ne possiede alcuno: mito sublimato, che conferisce i tratti del divino all'inesistente reale, ma che diventa esistente immaginario per vivere. Il mito inventa l'Assoluto¹⁸. Qui interviene, o può intervenire il peggio: il mito chiede il sacrificio umano. È la deriva dell'Assoluto non come *superamento dei limiti umani* e Ulteriorità che si dimostra come amore assoluto, ma solo tirannia assoluta di una religione impazzita.

Occorre allora demolire ogni religione¹⁹? Non sembra, giacché la critica alla religione può e deve venire dalla religione stessa, oltre che dalla teologia. L'Assoluto non si può depravare ad un'assolutezza contro l'uomo, essendo richiamato all'assolutezza del suo valore, della sua persona, della sua libertà. È proprio la tirannia dell'Assoluto che lo squalifica. Esso non si autolegittima chiedendo il sacrificio di qualcuno in suo favore, né è semplice regolatore

¹⁴ G. MAZZILLO, *Dio sulle tracce dell'uomo*. Saggio di teologia della rivelazione, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012.

¹⁵ Cf. G. MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio*. Corso di Introduzione allo studio delle religioni, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2005 (vedi presentazione in <http://www.puntopace.net/Mazzillo/presentazioneLibroTracce.htm>).

¹⁶ Circa la domanda «Verità nella relazione con l'assoluto?» l'autore analizza il contrasto tra «la dignità dell'uomo e l'indifferenza del mondo», con il disincanto della promessa di "vita riuscita" esplicitata come uno dei presupposti della teoria della comunicazione (J. WERBICK, *Essere responsabili della fede*. Una teologia fondamentale, Queriniana Brescia, 2002, 180ss.).

¹⁷ Questa sconfortata, progressiva sequenza di fallimenti è ricostruita con le parole di L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwartigkeit...*, cit., 93-94.

¹⁸ Cf. J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 182-184, dove ricorre la citazione di alcuni studiosi del cosiddetto postmoderno: J-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1991⁶; W. WELSCH, *Unsere postmoderne moderne*, Berlin 1993⁴.

¹⁹ Ciò accade sulla scia della critica di K. Barth anche in autori più recenti, come ad esempio, in H.J. KRAUS, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen - Vluyn 1982.

sociale, né si afferma, se è vero Assoluto attingibile dall'uomo, come pretesa totalitaria contro l'uomo stesso²⁰. Sarebbe meglio, se così fosse, lasciare il cielo al suo destino, o per dirla con Heinrich Heine, agli angeli e ai passerì²¹.

C'è un'impostazione diversa sull'assoluto. Ed è la seguente. L'assolutezza di Dio è nel riferimento incondizionato, cioè originale, inedito e immeritato, a una relazione che è una relazione d'amore assoluta, assoluta, sciolta da ogni condizionamento. In altre parole, siamo davanti all'assoluto Amore, l'amore di cui non se ne può pensare uno maggiore. E proprio questo costituisce la garanzia dell'Assoluto stesso e la critica permanente a ogni ricaduta in qualsiasi forma di assolutismo.

Anche Werbick è vicino a quest'impostazione. Soprattutto quando mette in rapporto la *relatività* dell'uomo e l'Assoluto, con l'intima e innata relazionalità umana:

«L'idea cristiana di Dio ha cercato di pensare Dio come l'assoluto partendo dall'assolutezza della sua bontà, in cui egli non si chiude all'autodeterminazione della libertà finita – non la nega –, bensì si apre ad essa, cosicché questa può pervenire in lui a se stessa. Perciò la relatività dell'uomo non è affermata come eliminazione del fatto che egli è fine a se stesso, bensì è stata pensata come *relazionalità*: come inserimento in quell'autodeterminazione dell'assoluto, che torna come tale incondizionatamente a beneficio dell'uomo e della sua libertà»²².

Ritorna qui il valore dell'uomo nella concezione cristiana espressa già da Ireneo, che nella doppia e reciproca formula della gloria di Dio e della vita dell'uomo, proclama un assioma che congiunge per sempre l'uomo a Dio e Dio all'uomo, e potremmo dire la teologia all'antropologia e l'antropologia alla teologia: *Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* («la gloria di Dio è l'uomo vivente e, a sua volta, la vita dell'uomo è la visione di Dio»)²³.

La relazionalità innatamente costitutiva è pertanto quella di Dio. E ciò è oggetto specifico della rivelazione cristiana, mentre la relazionalità creaturalmente costituita, e da essa dipendente, è quella dell'uomo. Per questo l'uomo cerca Dio: perché viene da tale relazione e ne avverte un bisogno esistenziale. È relazione e tende ad essa. Così come ha sete di acqua perché il suo organismo è oltre l'80 % costituito da acqua.

Conclusioni

È in forza di questa relazionalità proveniente da Dio e a lui tendente che va intesa la capacità dell'uomo di reggere all'urto del suo mistero e di avvertirne continuamente il fascino e anche la mancanza. L'uomo è *capax Dei*, secondo la formula di solito attribuita a Tommaso d'Aquino²⁴, ma che in realtà è documentata per la prima volta in Rufino (IV sec.)²⁵;

²⁰ Cf. «Criteriologia dell'assoluto», in J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 188-195.

²¹ «Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen», cf. http://www.iguw.de/uploads/media/Spiess_J_Himmel-1997_IGUW.pdf (06.12.17).

²² J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 190.

²³ IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20,7. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, «L'uomo, creato a immagine di Dio, 9 aprile 1986», in www.disf.org/Documentazione/05-1-860409-CatMer_ita.asp.

²⁴ «L'anima è capace di Dio, perché è a sua immagine» (III, q.6, a. 2c). Rispetto al rapporto con Dio cf. anche I-II, q.113, a.10: «eo enim quod facta est ad immagine Dei, capax est Dei per gratiam»; cf., a riguardo, R. SPIAZZI, *Natura e grazia: fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

²⁵ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit., 94, che annota: *anima capax Dei*, in *Symb.* 13 [PL 21,352];

in Giuliano Pomerio (V sec.)²⁶; in Agostino, in cui ha come base la “partecipazione” dell’uomo alla natura di Dio²⁷ e in Bonaventura²⁸.

La ricerca del senso complessivo del vivere e del morire è ricerca del senso dell’essere, ma diventa ben presto ricerca del senso stesso dell’essere, un essere comunque rischiarabile e rischiarato dall’amore e dunque segnato dalla libertà che ad esso inerisce (senza amore non ci sarebbe libertà).

Dio alla cerca di una definizione dunque? Una nostra definizione? Direi di no. Egli si definisce da solo. Si è comunicato però come un unico e condiviso, trinitario e non solitario, infinito e onnipotente amore.

²⁶ *Ivi: primus homo capax Dei*, in *Vit. Cont.* 2,18 [PL 59, 463].

²⁷ *Ivi: De Trin.*, XIV,8,11.

²⁸ *Ivi: II Sent.* d. 16, a. 1 q. 1c.