

La questione dell'immutabilità divina

Giovanni Cavalcoti

Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (Bologna)

1. I precedenti storici

Come è ben noto agli storici del pensiero, una delle categorie più tenute in considerazione dalla modernità è la categoria del divenire, soprattutto inteso come storicità e precisamente come evoluzione della vita dello spirito, a differenza della linea del pensiero classico, soprattutto platonico-agostiniano, legato al dogma cattolico, dove invece il valore maggiormente apprezzato e tenuto nella massima considerazione è quello dell'eternità o dell'immutabilità, riferito soprattutto alla vita divina. Ricordiamo il motto agostiniano: *O aeterna veritas, o vera caritas, o cara aeternitas!*

Ciò tuttavia non impedì ad Agostino di elaborare, sulla base della narrazione biblica, una teologia della storia, che ha servito da modello per le successive elaborazioni in clima cristiano – pensiamo a Gioachino da Fiore – fino ad Hegel ed a Schelling.

L'apprezzamento franco del divenire, per la verità già presente in modo anche esagerato nel pensiero di Eraclito e sottovalutato invece dai Padri della Chiesa, che vedevano platonicamente nel divenire la caducità e la vanità per non dire l'illusione, sorge in modo equilibrato con la teologia medioevale, soprattutto nell'aristotelismo di san Tommaso, il quale, utilizzando la dualità aristotelica di potenza ed atto e la dottrina della trasformazione sostanziale, pone solide basi metafisiche all'idea del divenire, decisamente inserito nella realtà e considerato quindi cosa buona e creata da Dio, aspetto essenziale della vita e della vita umana, sia per quanto riguarda l'antropologia che per quanto riguarda la gnoseologia e la morale.

Anche in Tommaso si trova la consapevolezza dell'evoluzione storica del pensiero filosofico, quando egli traccia il cammino che dai primi tentativi dei naturalisti greci

di spiegare le cause fisiche, va a Platone che scopre la causa formale, sino ad Aristotele che si chiede – qui forse Tommaso è troppo generoso verso lo Stagirita – qual è la causa dell'essere.

Una maggior percezione del valore del divenire si ha quando il pensiero cristiano, nella versione del protestantesimo tedesco fine '700, per esempio Lessing, indaga con maggior attenzione l'aspetto storico del mistero dell'Incarnazione secondo una duplice direttiva o problematica: la storicità delle narrazioni evangeliche, per esempio Von Harnack, e il rapporto di Dio con la storia, per esempio Hegel, Schelling e Dilthey.

L'entusiasmo per la storia conduce tuttavia all'eccesso dello storicismo e dell'evoluzionismo, che perde di vista l'immutabilità e l'universalità dei concetti dogmatici e la stessa idea dell'immutabilità dell'essere, scoperta per la prima volta nell'antica Grecia dal grande Parmenide, padre di tutti i cultori dell'Uno, dell'Eterno e dell'Immutabile. Questa idolatria della storia avrà poi conseguenze nel pensiero cattolico con la nascita del modernismo, al quale san Pio X cercò di rimediare.

Tacitato sul momento, il modernismo sopravvisse per lunghi anni nella clandestinità – viene in mente il motto di Cartesio: *larvatus prodeo* –, sinché riapparve alla luce prima sommessamente nei lavori del Concilio Vaticano II¹, senza che peraltro ne restassero intaccati i testi ufficiali, e poi apertamente a partire dal dopo Concilio sino ad oggi, senza che l'Episcopato sia stato in grado di correggere questo fenomeno, che oggi ha raggiunto grandi dimensioni, con indubbio danno alla teologia ed al costume cattolico.

La stima esagerata per la storicità e per il divenire non poteva non accompagnarci ad un concetto "mobilista", per usare un termine di Romano Amerio, del mistero dell'Incarnazione e di Dio stesso. La grande spinta in questo senso è venuta da Hegel, benché già i teologi "kenotici" anglicani del '600 avessero preparato questa concezione mobilista di Dio intendendo la dottrina paolina della kenosi di Cristo (Fil 2) come se Dio incarnandosi si fosse privato di alcuni attributi della sua divinità.

Il divenire di Dio, per la verità, rinnovava certe eresie dei primi secoli, come quella di Eutiche, che appunto intendeva l'Incarnazione come mutamento della natura divina in natura umana, fraintendendo, esattamente come avrebbero fatto certi cristologi dell'otto e novecento, la famosa asserzione giovannea: «Il Verbo si fece carne» (*o Logos sarx eghèneto*), con la *Menschwerdung*, «divenire uomo» dei Tedeschi.

Il Concilio di Calcedonia, sotto l'influsso di papa san Leone Magno, chiarì lumino-

¹ Vedi il libro di Roberto DE MATTEI: *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

samente la questione del rapporto tra attributi divini e attributi umani in Cristo, pur insegnando l'unità della Persona divina: la Persona divina assume la natura umana «senza mutamento» (*atreptos*) e «senza confusione» (*asynchýtos*). Tuttavia è vero che nel dogma cristologico calcedonese non appare anche la dimensione evolutiva dell'individualità umana di Cristo, come invece sarebbe stata messa in luce dalle indagini cristologiche prima protestanti nell'ottocento e poi cattoliche a partire dal novecento ad oggi.

2. Il ritorno di Eutiche

Oggi, sotto pretesto che Cristo è una Persona divina incarnatasi nella storia, esiste una tendenza cristologica, anche in campo cattolico, che pretende di sostenere la mutabilità della natura divina, oppure, come avviene in Rahner, un'impensabile compresenza in Dio di mutevolezza e immutabilità, per la quale Dio «diviene *nell'uomo*». Infatti secondo la buona logica e il corretto modo di esprimersi, ammesso e non concesso che Dio «divenga», è A che diviene B e non A che diviene *in* B.

Questa tendenza si è diffusa in campo cattolico nel periodo postconciliare² a causa di un malinteso confronto con la cristologia protestante, soprattutto quella di Schleiermacher, di Jüngel e di Moltmann³, per i quali Dio non è Dio se non come Dio incarnato; non è Dio, cioè, se non in rapporto all'uomo, per cui la mutabilità e la stessa sofferenza entrerebbero a costituire la stessa essenza di Dio.

Il germe di questa visione c'è già in Lutero, al quale ripugnava una considerazione meramente metafisica della natura divina in se stessa, indipendentemente dal creato, così come risulta dalla teologia naturale o razionale. Egli si ritraeva spaventato da questo Dio in se stesso, irraggiungibile, infinitamente trascendente e misterioso, il

² Vedi gli Autori da me criticati nei seguenti miei libri: *Il mistero dell'Incarnazione del Verbo*, Bologna 2003, c. VI e *Il mistero della Redenzione*, Bologna 2004, c. VI. Per quanto riguarda Rahner, vedi *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona 2009, c. IV.

³ Vedi, oltre al mio articolo *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas* 2 (1995) 111-167, anche l'articolo del card. Leo SCHEFFCZYK, *Immutabilità e libertà in Dio. Approccio teologico sistematico*, in *Eternità e Libertà*, a cura di M. Hauke – P. Pagani, Milano 1998, 57-66. Scheffczyk mostra come la tesi sostenuta da Moltmann, secondo la quale la sofferenza in Dio garantirebbe la sua libertà, non ha alcun fondamento scientifico. Al contrario, è proprio l'immutabilità, in quanto assoluta perfezione dell'intelletto e del volere divini, che è il fondamento dell'assoluta libertà divina, dato che in Dio l'essere (immutabile), il volere e quindi la libertà coincidono. La pluralità e la contingenza delle scelte divine si fondano su di un *unico* atto del volere divino, ma si riferiscono alla pluralità ed alla contingenza degli *effetti* di questo atto.

Dio, come egli diceva, dalla *theologiae gloriae*, e preferiva invece il Dio crocifisso, vicino all'uomo, che si piega misericordiosamente sull'uomo peccatore, principio della *theologia crucis*. Così Hegel arriverà a dire che «Dio senza il mondo non è Dio».

È evidente qui una concezione inadeguata dell'assolutezza, dell'infinità, della perfezione e della libertà divine: Dio è relativo al mondo, quindi non può essere veramente l'Assoluto, anche se Hegel usa questo termine; non può essere infinito, se è limitato dalla finitezza del mondo, il quale così peraltro diventa infinito; non può essere perfetto, se ha bisogno di essere completato dal mondo; non può essere libero di creare o non creare, se la creazione del mondo è atto necessario della stessa essenza divina.

Abbiamo il panteismo. La miseria umana affligge Dio e l'indipendenza assoluta gonfia l'uomo di superbia. *Corruptio optimi pessima*: ecco a che cosa arriva, portata alle estreme conseguenze o nelle sue implicanze radicali, la deformazione luterana del dogma dell'Incarnazione e della Redenzione.

È vero tuttavia che si può dire – come suggerisce san Tommaso – che Dio “diventa” uomo non nel senso di una mutazione o cambiamento della natura divina, ma nel senso che, in forza dell'Incarnazione, a Dio si aggiunge una relazione di ragione alla natura umana di Cristo, senza che la natura divina aumenti o muti, in modo simile a quello per cui diciamo che Francesco “diventa” padre, non intendendo che si accresca o muti la natura di Francesco, ma in quanto a Francesco si aggiunge la sua relazione col figlio.

Ma il problema del “divenire” di Dio in certa cristologia contemporanea è molto più serio a causa del contrasto nel quale si pone col dogma calcedonese, per cui non riesce ad evitare l'eresia. Inoltre c'è da considerare che la negazione di un attributo divino porta con sé, almeno in linea di principio, la negazione di tutti gli altri, inquantoché essi sono tutti rigorosamente e logicamente connessi tra di loro, anche se di fatto quasi sempre il cristologo che nega qualche attributo, ne riconosce gli altri; ma ciò avviene a causa di una profonda incoerenza, perché infatti l'esigenza della logica richiede che, una volta negato un attributo, vengano compromessi tutti gli altri, sicché alla fine si ha la negazione completa di Dio e quindi l'ateismo.

Troppo lungo ed anche inutile sarebbe in questo articolo mostrare la connessione di tutti gli attributi della natura divina tra di loro, anche perché tale trattazione si trova già nella teologia di san Tommaso, specialmente nel trattato apposito della *Somma Teologica*. Mio intento è qui di limitarmi ad un saggio su qualche altro attributo strettamente legato a quello dell'immutabilità ed oggi particolarmente posto in crisi, come quello dell'impassibilità e dell'onnipotenza.

Indubbiamente bisogna distinguere, circa gli attributi divini, un linguaggio specu-

lativo, metafisico e scolastico, che li esprime con proprietà e precisione, ma secondo un livello scientifico non a tutti accessibile, da un linguaggio metaforico, immaginoso, narrativo, popolare, approssimativo ed antropomorfo, più frequente nella Sacra Scrittura, più facile ed alla portata di tutti, ma che può essere frainteso, perché improprio e che quindi all'occorrenza occorre spiegare in termini appropriati e scientifici per evitare incresciosi errori.

Il linguaggio del dogma ecclesiale è tradizionalmente una sapiente mediazione tra il linguaggio scientifico e quello popolare, così da possedere simultaneamente il pregio della precisione e della divulgabilità. Spesso tuttavia esso richiede di essere spiegato dal teologo o dal catechista.

Il difetto di certi teologi di oggi è quello di mancare di cultura metafisica e di rigore scientifico, con la conseguenza di far uso di un linguaggio spesso inadatto o inappropriato che si presta all'equivoco e ciò probabilmente o per un biblicismo letteralista o per una malintesa preoccupazione di pastoralità o per un malinteso intento di rendersi comprensibili, cosa che poi invece finisce per ottenere risultati controproducenti, generando in chi legge o ascolta gravi equivoci che sconfinano nell'eresia.

Tutti conoscono certe espressioni bibliche che presentano un Dio che passeggia nel giardino, che dal cielo guarda giù verso gli abitanti della terra, che vuole informarsi per vedere come vanno le cose, un Dio che ora è sveglio ora dorme, che si adira, manda una sciagura e che poi, ricevendo una riparazione, si placa, un Dio che minaccia e cambia atteggiamento quando vede il pentimento, che porta pazienza o attende il risultato di un'azione dell'uomo per intervenire, che compie una serie di azioni nella storia, che tratta e pattuisce con gli uomini come potrebbe fare un signore con i sudditi, che gioisce e si rattrista, che resta ferito ed offeso per i peccati degli uomini, che si nasconde e che compare, che prova il piacere che prova uno sposo per la sposa, che soffre e si commuove nel vedere le nostre miserie e via discorrendo.

Sono note inoltre, sin dal linguaggio dei Padri della Chiesa, tutte quelle espressioni basate sul principio della *communicatio idiomatum* in riferimento a Cristo, espressioni che ci parlano di un Dio che nasce, che è bambino, che si fa piccolo, che soffre, viene crocifisso e muore, un Dio che è figlio di Maria.

Purtroppo certi cristologi dimenticano questo principio che salvaguarda la distinzione delle nature, e parlano tranquillamente di una natura divina con attributi umani e per giunta miserabili, così come, in certe tendenze panteistiche, con la scusa della grazia, attribuiscono al cristiano ciò che è esclusivo di Dio, facendo delle tremende confusioni che portano alla dannazione anziché alla salvezza.

3. L'immutabilità

L'immutabilità divina ha un senso radicalmente ontologico, sul quale si basa la stessa condotta divina. Essa implica l'idea di stabilità, di robustezza, di perennità, di perseveranza, e quindi di saldo appoggio, di affidabilità, di fedeltà alle promesse. La costanza e la coerenza dell'agire dipendono dalla saldezza e dalla coerenza dell'essere.

Biblicamente Dio è la roccia robusta, inattaccabile ed indistruttibile, che vince le forze avverse e ad esse resiste restando se stessa nella sua identità, senza corrompersi o disgregarsi. È quella "roccia" sulla quale possiamo costruire la nostra casa, certi che essa non sarà abbattuta dalle tempeste o dai terremoti. Per questo l'immutabilità divina ispira fiducia, sicurezza, affidabilità. È forte difesa contro le forze ostili.

L'immutabilità divina è connessa con l'identità propria di Dio, il suo essere proprio ed inconfondibile, preciso, distinto e distinguibile da quello del mondo; Dio appare ai nostri occhi avvolto in una nube, ma in se stesso è chiarezza e distinzione.

Il mondo muta, Dio non muta; se Dio perdesse la propria identità e diventasse altro, non sarebbe più Lui, non sarebbe più Dio, perderebbe il proprio essere, non esisterebbe più: il che è evidentemente assurdo. L'immutabilità è quindi legata al suo *esse necessarium*: Dio non può non essere ciò che è e così com'è.

Se il contingente e il mutevole hanno già una loro identità e una loro necessità, per cui, come diceva Aristotele, nel momento in cui sono, non possono non essere, e quindi non possono non essere se stessi, pena la negazione del principio di identità, ben a maggior ragione è necessario ed identico a sé quell'ente, cioè Dio, la cui essenza è quella di essere, l'*ipsum esse* del quale parla san Tommaso, sulla base di Es 3,14.

L'immutabilità divina non ha nulla a che vedere, come alcuni credono, col conservatorismo, la rigidità, l'inerzia o la staticità della morte. *Semper idem* era il motto che il card. Ottaviani aveva nel suo stemma episcopale. Forte sostenitore delle dottrine tradizionali, quanto purtroppo fu frainteso questo suo motto dai criptomodernisti!

Alcuni fraintendono l'identità divina come se dovesse far pensare a una cosa morta o priva di vita. È vero che la vita, così come la conosciamo, comporta mutamento. Tuttavia, per concepire la dignità della vita divina, dobbiamo rinunciare all'idea del mutamento, che comporta un passaggio dalla potenza all'atto, un patire o un progredire, uno sviluppo o un regresso, un'evoluzione o un'involuzione, una

crescita e una decrescita, una generazione o una corruzione, un'alterazione ed un moto, tutte cose che non convengono alla perfezione divina.

Viceversa, come ho detto, l'immutabilità divina ha una base metafisica che fonda l'agire proprio di Dio. Essa dunque significa innanzitutto che Dio non può passare dalla potenza all'atto, perché è puro atto d'essere, senza alcuna potenzialità. In Dio tutto il possibile è attuato. Si può parlare, certo, di un "divenire" di Dio, come ho detto sopra, che non compromette la sua immutabilità, ma se per divenire si intende mutazione o cambiamento, ebbene Dio non può divenire nulla che Egli non sia già, perché nulla gli manca.

Immutabilità divina vuol dire che Dio non può aumentare; non gli si può aggiungere nulla; non può diventare più grande di quanto Egli non sia già; Egli è, per esprimerci con sant'Anselmo, *id quo nihil maius cogitari potest*. Si esprime questo attributo dicendo che Egli è infinito. Nulla prima di Lui: è causa prima, *primum ens*. Nulla al di là di Lui: è fine ultimo. Nulla prima o dopo di Lui: Egli è l'Eterno. Nulla meglio di Lui: è il sommo bene. Nulla in Lui c'è da migliorare: Egli è perfettissimo. Nulla più alto di Lui: Egli è l'Altissimo, è il *summum ens*. Nulla più reale di Lui: *ens realissimum*, come lo chiamava anche Kant.

Immutabilità divina vuol dire anche che Dio non può diminuire, non può mancare di nulla, nulla gli si può togliere; se l'offendere è un togliere qualcosa a qualcuno, Egli non può propriamente essere offeso da nessuno; di nulla Egli ha bisogno, nulla propriamente gli si deve o gli si può dare. Dio è incorruttibile ed immortale.

L'immutabilità è legata all'incorruttibilità, all'impassibilità, all'invulnerabilità, all'immortalità, all'eternità, alla perenne identità. Dio non conosce alterazione: è sempre identico a se stesso. L'impassibilità è legata altresì alla sua semplicità, connessa a sua volta col suo essere atto puro. Infatti Dio, come si è detto, non è composto di potenza ed atto. Ora il principio della passibilità è la potenzialità, la quale è un soggetto che può essere privato del suo atto, e in ciò consiste il principio di ciò che in un ente può costituire imperfezione, corruzione, sofferenza, fino alla morte stessa.

La corruzione comporta una scomposizione, una dissoluzione; ma Egli è assolutamente semplice e quindi non può andar soggetto a questi mali. Da qui l'impassibilità divina. Dunque la mancanza di potenzialità spiega tanto l'immutabilità quanto l'impassibilità.

L'immutabilità nella creatura può comportare a lungo andare qualcosa di noioso, di stancante, di monotono, di mummificato, perché per sua natura la creatura cambia ed ha bisogno di rinnovarsi. Non così per Dio: la sua immutabilità è ricchezza e novità inesauribili per i beati che ne contemplan l'essenza.

L'immutabilità nel senso metafisico comporta conseguenze nell'agire di Dio. Dio

non è un soggetto come noi che ora agisce, ora non agisce, ora agisce in un modo ora in un altro, ora di più ora di meno, in una molteplicità spaziotemporale. No, l'agire di Dio è il suo stesso essere necessario e immutabile. Il che non vuol dire che Dio non agisca liberamente, non faccia quello che vuole quando e come vuole. Ma questa verità va considerata e misurata non in relazione all'essere divino, ma in relazione agli effetti creati del suo agire.

In Dio non c'è successione di atti o di eventi, non c'è storia, come in qualunque ente finito. Questo va detto con fermezza, senza paura di scandalizzare gli storicisti. Gli "interventi" di Dio nella storia, dei quali parla la Bibbia, vanno intesi propriamente come una successione di fatti del mondo, ognuno di essi causati da Dio, il quale li causa tutti con un unico atto, un'unica Azione, che è la sua stessa essenza e il suo essere sussistente.

Come Dio non si muove nello spazio, così non è sottomesso al tempo, ma domina l'uno e l'altro, perché sono sue creature. Dio, restando identico a se stesso, entra nella storia, ha tutta la storia presente a Se stesso, ne è il creatore, muove tutta la storia, ma è al di sopra della storia e tutta la domina con la sua onnipotenza e la sua provvidenza.

Dio muove tutto, ma non è mosso da nessuno né dall'esterno né dall'interno di sé, nel senso che non c'è in Dio, essere semplicissimo, come c'è in ogni creatura, una parte interna al soggetto che ne muove un'altra pure interna al soggetto.

Anche in tal senso Dio non diviene, non muta. Egli è il Motore immobile, muove tutto senza essere mosso da nessuno. Possiamo dire che "si muove" solo metaforicamente, perché con questa immagine noi esprimiamo la proprietà del vivente così come lo conosciamo, nella sua azione "immanente". Tuttavia Dio vive, anzi è il Vivente per eccellenza, senza muoversi, ossia senza attuare qualcosa in Se stesso che non sia già attuato. Egli invece attua ogni altro ente.

L'immutabilità non ci proibisce di vedere in Dio, analogicamente a quanto avviene in noi, i moti dello spirito: la riflessione, l'esultanza, il lampo dell'intuizione, lo slancio dell'amore, l'attesa paziente e l'intervento tempestivo. Ma qui usciamo già dalla visione appropriata per indulgere alla metafora, certo lecita e necessaria, ma che occorre però dosare con parsimonia, per evitare il rischio che la mitologia prevalga sulla teologia.

L'immutabilità metafisica è il fondamento e la ragione delle più belle virtù divine: la sua affidabilità, la sua fedeltà, la sua sincerità, la sua lealtà, l'onestà, la giustizia, la coerenza, la costanza e l'impidezza del suo agire, senza doppiezze e senza furbizie, ma nella luce e nell'intelligibilità di ciò che compie, espressione di un amore e di una misericordia senza limiti. Il *fair play* di Dio, come dicono gli inglesi.

Il riflesso pratico dell'immutabilità ontologica è in modo speciale la *fedeltà* di Dio alla parola data, alle promesse, all'alleanza. Dio, dice la Scrittura, "si ricorda sempre della sua alleanza". L'incostanza, la mutabilità, la doppiezza, l'infedeltà sono invece da parte degli uomini. Attribuire a Dio questa mutevolezza è grave offesa fatta a Dio. In tal senso santa Teresa di Gesù diceva: «Dios no se muda».

E come l'immutabilità divina è ammissibile da una gnoseologia realista che sappia apprezzare l'essenza delle cose, così chi non comprende il valore dell'immutabilità divina è infetto da una falsa gnoseologia.

4. Le radici gnoseologiche della negazione dell'immutabilità divina

Come sappiamo, c'è un legame tra come concepiamo il conoscere e come concepiamo il suo oggetto. La concezione mobilistica del reale, che da Eraclito va fino ad Hegel, allo storicismo, a Darwin, a Nietzsche, a Croce, a Gentile, all'esistenzialismo e ad Heidegger e a larga parte della cultura moderna, ha il suo corrispettivo e in certo modo la sua causa nel modo stesso col quale si concepisce la conoscenza umana ed in particolare s'intende la natura del concetto.

La metafisica mobilistica suppone un modo di intendere il concetto che esclude la possibilità che la ragione umana percepisca nella realtà un'essenza *universale indipendente dallo spazio e dal tempo* o, in altre parole, comporta la *negazione del potere astrattivo del pensiero*: la mente umana non coglie nel reale un'essenza universale astraendo dallo spaziotempo, ovvero dall'individuo concreto, e quindi un'essenza immutabile, atteso che il tempo comporta la mutabilità di ciò che è nel tempo. In altre parole, non si riesce a vedere la superiorità della conoscenza umana su quella animale, giacché quella viene ridotta a questa, incapace per sua natura di astrarre l'universale dal particolare.

Si tratta della concezione empiristico-occamistica della conoscenza. In essa c'è l'istanza indubbiamente valida di cogliere l'esistente: si tratta di un'esigenza indubbiamente realistica; ma poi manca la consapevolezza che la mente può cogliere nel concreto un'essenza, la quale, astraendo dai dati individuali, si presenta, nella mente, come universale e quindi immutabile, perché libera dallo spaziotempo nel quale l'individuo concreto esistente è immerso.

L'essenza *singola* reale materiale certo evolve; ma l'essenza *specificata* incarnata in quell'essenza singola non evolve e quindi può esser l'oggetto di un sapere necessa-

rio, stabile ed immutabile, che è appunto, come già aveva capito Aristotele, la scienza, compresa la teologia. È il sapere storico o l'intuizione poetica e non la scienza che segue l'evolversi del singolo, si tratti della persona o dell'evento.

Nell'occamismo invece c'è la paura che l'operazione astrattiva non immerga nel reale, non consenta un *intus-legere*, ma al contrario faccia evadere dal reale in un mondo di vuote astrazioni inventate dalla mente con l'illusione che queste astrazioni riflettano ciò che c'è nella realtà, la quale è solo concretezza, solo storia.

Qual è il difetto proprio dell'occamismo? Il non capire che l'essenza dell'ente concreto non è un'astrazione della mente e tanto meno è un "nome", ma è proprio ciò che c'è di più reale nel concreto, ancor più della sua stessa concretezza, almeno per quanto la nostra mente, incapace di cogliere l'intelligibilità dell'individuo, può capire del reale.

Ockham, come ancora Duns Scoto, crede che la nostra mente possa intuire immediatamente l'intelligibilità dell'individuo (la famosa *haecceitas*), con l'aggravante che, se almeno Scoto manteneva il fondamento reale dell'*haecceitas* con la sua *distinctio formalis ex natura rei* e quindi l'universalità oggettiva dell'essenza dell'ente reale, Ockham peggiora la situazione sostenendo ad un tempo la possibilità di intuire intellegibilmente l'individuo, ma senza astrarre da esso alcuna essenza universale, per cui l'universalità si riduce ad essere, come è noto, a nient'altro che un nome col quale designiamo una collezione di individui simili percepiti dall'esperienza. Già qui Hume non è molto lontano.

Ockham è ancora realista, ma è evidente come la sua gnoseologia comprometta la possibilità da parte della mente umana di percepire l'immutabile universale oggettivo, giacché per lui la nostra intelligenza si ferma a cogliere l'individuo mutevole. Siamo già a quel "fenomenismo", fratello gemello dello storicismo, che sarà condannato da san Pio X. E ciò peraltro comporta evidentemente una metafisica mobilistica: l'ente è solo l'ente mutevole o, come dirà la cultura moderna, l'ente "storico", in divenire o in evoluzione. È impossibile una vera astrazione e sarebbe stolto il tentativo di attuarla: per essere nella verità, che è sempre concreta, occorre sempre pensare l'essenza nell'individuo, nella storia, nel divenire.

L'intelletto non riesce più ad unificare il molteplice, perché nella stessa realtà non c'è nessuna unità, ossia nessuna universalità (*unum in multis*): ecco allora nascere una visione discontinua dello sviluppo storico ed una visione meramente episodica e parcellizzata del reale, risultante da un ammasso caotico e casuale di elementi, tra i quali è impossibile operare una sintesi o che è impossibile ordinare in un sistema. Nella condotta umana esplode l'egoismo, il sensualismo, l'individualismo, la violenza e l'anarchia.

La metafisica del divenire sarà raccolta da Hegel con un'ulteriore aggravante, ben nota, e cioè che il divenire implica la negazione del principio di non contraddizione, per cui, per concepire adeguatamente il divenire in sé contraddittorio ("dialettico"), bisogna che i concetti stessi si contraddicano e si evolvano proprio mediante la contraddizione. La storia non procede per evoluzione, ma per contraddizione.

I concetti, come dice Hegel, non devono irrigidirsi, ma fluidificarsi, perché per loro natura sono «fluidi», tutti i concetti, «l'uno passa nel suo opposto», compresi quelli teologici, perché Dio stesso è Storia, è Divenire, ed allora la verità su Dio non può essere a sua volta altro che divenire e mutamento. Dio perde la sua identità e diventa una *coincidentia oppositorum*. In Lui si identificano l'essere e il non-essere, il vero e il falso, il bene e il male, la vita e la morte.

Questo metodo di fluidificare i concetti per Hegel è segno della vera attitudine "speculativa", è segno di vera intelligenza, è un'arte sottile che occorre imparare con l'esercizio della dialettica, ed è il vero modo di cogliere il vero.

La gnoseologia modernista condannata da san Pio X, non sarà altro che una ripresa della gnoseologia hegeliana, anche se la famosa *Pascendi* punta più l'attenzione su Kant che su Hegel. Ma gli storici della filosofia sanno bene che Kant è un passaggio obbligato, attraverso Hume, per collegare Ockham con Hegel.

Sulla base di questa gnoseologia sorge la concezione modernista del "progresso" teologico. Stante la convinzione che anche i concetti evolvono al modo hegeliano, il progresso non può avvenire altro che per continue "rottture" e contraddizioni. L'argomento della contraddizione, quindi, ben lungi da essere un mezzo di confutazione, è una prova della verità.

La "fede" è vera appunto perché contraddice la ragione, perché è "scandalo" per la ragione, come già pensava Lutero, il cui occamismo, se ancora non introduceva il metodo della contraddizione in gnoseologia, come farà lo stesso Lutero (con la sua teoria del *sub contraria specie*, Dio = diavolo), tuttavia lo aveva già introdotto in morale, con la sua dottrina della "libertà" divina, per la quale, se Dio volesse, potrebbe render lecito anche l'omicidio e l'adulterio. Dio poteva anche considerarlo giusto il peccatore che restava nel peccato, poteva salvare anche chi non si pente. Da qui prese lo spunto Lutero per la sua teoria della giustificazione.

La mutabilità è il presupposto della passibilità, e questa a sua volta è la porta d'ingresso della sofferenza in Dio. Ma chi soffre non può evidentemente essere onnipotente, altrimenti annullerebbe ogni insulto nemico. Come un processo a catena, ecco allora la passibilità trascinare con sé la "debolezza" di Dio, il Dio "sconfitto", sul quale ha insistito particolarmente in questi ultimi anni Sergio Quinzio.

5. L'impassibilità

In tal modo la cristologia modernista attuale ha assunto largamente la concezione hegeliana non solo dell'Incarnazione, comportante la mutabilità divina, ma anche, di conseguenza, quella della Redenzione⁴, comportante la passibilità della natura divina.

Indubbiamente nel linguaggio corrente e popolare l'"impassibilità" non pare una qualità raccomandabile. Possiamo infatti sentir raccontare cose come queste: «All'annuncio della morte di suo padre, Carlo è rimasto impassibile». Ci vien fatto subito di commentare: Che cuore indurito! Ma non è certo questo che dobbiamo intendere con l'attributo divino dell'impassibilità, che potremmo esprimere anche con altri termini, meno soggetti all'equivoco, anche se non del tutto sinonimi, come "invulnerabilità", "incorruttibilità", "inviolabilità", "imperturbabilità".

Il termine teologico non ha nulla a che vedere con una non so quale insensibilità, freddezza, mancanza di compassione o di misericordia o cose del genere. Esso invece va preso nel suo senso etimologico come "non-esser-soggetto-al-patire", non poter soffrire, nel senso di non-poter-ricover-danno. Ma ancora così non va bene ai cristologi doloristi, che vorrebbero vedere in Dio e, per alcuni, in ognuna delle Persone della SS. Trinità, una vera e propria sofferenza: sofferenza del Padre, sofferenza del Figlio, sofferenza dello Spirito Santo. Ma non si rischia di cadere nel ridicolo?

È un sintomo preoccupante del bassissimo livello speculativo del quale oggi soffrono gli stessi istituti accademici della Chiesa, il fatto di come illustri e per altri versi qualificati cristologi, si lasciano confondere dal suddetto significato popolare (nel suo genere del tutto legittimo) del termine "impassibilità", "impassibile", nella totale ignoranza del suo significato teologico e, quel che è più grave, senza tener in alcun conto che l'idea di un soffrire in Dio è stata molte volte condannata come eretica della Chiesa⁵.

Forse qualcuno si potrebbe chiedere come mai questo attributo divino così importante, oggi spesso apertamente, clamorosamente e diciamo pure scandalosamente negato da cristologi di grido, non compare nella sistemazione degli attributi divini fatta dall'Aquinate della *Somma Teologica*. Ricordo che, quando negli anni '90 del

⁴ Vedi *Cristo in Hegel e S. Tommaso*, un mio corso scolastico inedito presso lo Studio Teologico Accademico Bolognese (S.T.A.B.) di Bologna, 1996, inserito in www.arpat.org, rubrica "studi".

⁵ Rimando qui alla documentazione da me fornita nel mio studio *Il mistero dell'impassibilità divina*, in *Divinitas* (aprile 1995) 111-167.

secolo scorso, cominciai ad avvertire la gravità della questione, pensai di consultare il famoso e grandioso *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sperando di trovar della luce, e come rimasi sorpreso e deluso nel constatare che *non esiste neppure la voce "Impassibilité divine"*.

Come mai tutto ciò? La spiegazione mi pare ovvia: tale attributo era talmente chiaro ed evidente da secoli, soprattutto considerando le numerose condanne della Chiesa, che appariva inutile parlare di una cosa chiara per tutti, almeno in campo cattolico, a cominciare dai ragazzi del catechismo.

Notai poi che lo stesso Magistero della Chiesa, che sin dai primi secoli aveva condannato il teopaschismo, già dal sec. XVIII aveva smesso di tornare sull'argomento. Ciò, come si sa, risponde alla tradizione pastorale della Chiesa. Quando una verità di fede è pacifica nel popolo di Dio, la Chiesa non sente il bisogno di insegnarla con particolare solennità, tanto più se non ci sono eresie contrarie. Ma la Chiesa interviene, con vari gradi di autorevolezza ed energia, quando la verità di fede è messa in pericolo dagli eretici e l'eresia tende a prender piede nel popolo di Dio. Questo è stato il caso dell'attributo dell'impassibilità; negato per parecchi secoli, il Magistero è intervenuto sinché l'eresia non ha taciuto. Di conseguenza, anche la Chiesa stessa ha opportunamente taciuto. Ma oggi che l'eresia è ricomparsa e purtroppo persino tra teologi cattolici, sembra più che opportuno ed urgente ricordare le condanne del passato e soprattutto spiegare il senso di questo attributo.

Ci si potrebbe anche chiedere: come mai il ritorno di questa eresia? Le cause a mio parere sono due: la prima è la carenza di acribia metafisica diffusa in certi ambienti accademici cattolici. Infatti è impossibile comprendere il senso degli attributi divini e la loro logica interconnessione senza un'adeguata formazione metafisica ed un rigoroso esercizio della logica, possibilmente, come raccomanda la Chiesa da secoli ed ancora col Concilio Vaticano II, alla scuola dell'Aquinate⁶.

La seconda causa è un malinteso ecumenismo con i protestanti e in generale è un confronto sbagliato col pensiero moderno, quindi un fraintendimento di ciò che ha voluto il Concilio Vaticano II su questi delicati argomenti. È successo infatti che certi cristologi cattolici, invece di correggere gli errori protestanti (e la cristologia dolorista esiste tra i protestanti almeno da tre secoli), sono rimasti da essi infetti, non si riesce a capire con quali prospettive o con quali speranze.

Ora la cosa che bisogna dire a chiare lettere, riprendendo l'insegnamento dog-

⁶ Un certa retorica pseudomistica e dolciastra del «mistero» divino ineffabile, che è «al di sopra dei nostri concetti», sa tanto a volte di un'escusa per esentarsi da quella che Hegel chiamava la «fatica del concetto».

matico perenne della Chiesa, è che propriamente *Dio non soffre; non può soffrire*. Pensare che Dio possa soffrire non vuol dire assolutamente pensare il “Dio di Cristo”; ma vuol dire semplicemente *falsificare l'idea di Dio e negare Dio*.

La sofferenza infatti comporta una imperfezione, una privazione, una perdita, una mancanza, un disordine, una decomposizione, un contrasto interiore. La sofferenza è una sventura, un malanno, una disgrazia, ripugna a qualunque esistenza sana e normale. Ora nulla di tutto ciò può capitare a Dio, perfezione assoluta, beatitudine eterna ed infinita, norma assoluta di tutto ciò che è retto e sano. Egli tuttavia sa benissimo, infinitamente meglio di noi, con la sua infinita intelligenza, che cosa è la sofferenza.

Diciamo, metaforicamente, che ne ha “pietà”, ne ha “compassione”, che “s’interneisce”, che si “commuove”, che “ha viscere materne” (*rahamim*, per esprimerci con la Bibbia), che ha *cuore per il misero* – misericordia –, ma con tutto ciò, come spiega san Tommaso, intendiamo dire soltanto, niente di più ma anche niente di meno, che Egli ha la volontà e il potere di «sollevare l’indigente dalla polvere per farlo sedere tra i principi» (Sal 113,7-8).

Qui giocano la bontà, la pietà e l’onnipotenza, le quali sono il presupposto della misericordia, come del resto anche della giustizia, con la quale Dio «rovescia i potenti dai troni ed innalza i miseri». L’uccisione degli oppressori di Israele è per Israele segno della misericordia divina, che quindi non può essere scissa dalla giustizia punitrice, contrariamente a quanto oggi pensano i buonisti.

La misericordia non richiede necessariamente che il misericordioso sia sofferente o soffra di ciò stesso di cui soffre la persona da lui assistita. È vero che san Paolo dice «soffrite con chi soffre», ma l’Apostolo si riferisce evidentemente a noi creature passibili, capaci di soffrire. Allora in questo caso la misericordia umana comporta effettivamente un partecipare emotivamente alla sofferenza del sofferente.

Tuttavia, se riflettiamo lucidamente senza lasciarci trascinare dal sentimentalismo, ci accorgeremo che la misericordia non richiede affatto necessariamente che si soffra col sofferente. Il medico che cura il malato di cancro non ha bisogno di essere anche lui malato di cancro, ma anzi dev’essere perfettamente lucido e sano proprio per curare bene il malato. Deve semmai sapere bene, ma intellettualmente, scientificamente, che cosa il malato soffre. Similmente, come abbiamo visto sopra, si deve dire della misericordia divina.

Dio, come ho accennato sopra, sa che cosa è la sofferenza infinitamente meglio di noi con un atto semplicissimo del suo intelletto infinito. E questo ci deve bastare – e ne avanza – per non sentirci, nel momento della sofferenza, un Dio “lontano” che non sa cosa vuol dire il soffrire. In questo senso dobbiamo esser certissimi che Dio è

coinvolto nella nostra sofferenza, è *con noi*, e questo suscita la sua misericordia e la sua volontà potente di liberarci⁷.

La sofferenza come tale non è un bene, ma un male; non è un pregio ma un difetto. Per questo non può essere assolutamente attribuita alla natura divina, somma perfezione e somma beatitudine. Se il cristiano ama la sofferenza, non la ama per se stessa, ma in quanto fatta propria da Cristo come uomo, il quale, in quanto Dio, ha il potere di trasformarla in mezzo di espiazione e di salvezza e quindi in ultima analisi, di vittoria sulla sofferenza.

Ma la *sofferenza da sola non produce niente e non serve a niente*. Diciamo pure che la sofferenza come tale non va amata, ma odiata e, per quanto possibile, alleviata o soppressa. Altrimenti, a che scopo l'arte medica? L'amore cristiano per la sofferenza non c'entra col masochismo o l'autolesionismo, anche se in passato una visione dualistica e pessimistica della corporeità ha consentito un certo ascetismo morboso non conforme alla vera ascetica cristiana.

La grossa stortura di un certo cristianesimo dolorista è l'idea che la guarigione dalla sofferenza venga *sic et simpliciter* dalla stessa sofferenza. Da qui l'idea del Dio sofferente. C'è tuttavia qui una parte di verità, come in ogni errore, ma il guaio è che non c'è tutta la verità: per il cristiano la sofferenza si guarisce dalla sofferenza, ma *non in quanto sofferenza*, ma in quanto è sofferenza di un uomo il quale è *Dio, il quale non soffre*. In ultima analisi la vittoria sulla sofferenza viene da un Dio che non soffre, sia pure per mezzo della croce di Cristo.

Se poi la sofferenza dovesse essere un attributo divino, allora essa dovrebbe esistere anche in paradiso. Qui è chiara e netta l'opposizione tra la tesi ortodossa e quella eretica: la prima dice che Dio salva *perché non soffre*, la seconda, che *salva perché soffre*.

Non bisogna trasformare il mistero cristiano della Redenzione in un assurdo che finisce con l'essere un'offesa a Dio creatore della ragione. In questo mistero infatti resta un principio razionale indiscutibile, ossia che non è la sofferenza ma la salute, la bellezza, la vitalità, il piacere e la forza (divine, ed anche umane) che allontanano e vincono la sofferenza. Questa è l'istanza valida di Nietzsche, il quale però non aveva capito nulla della sofferenza redentrice, forse per una cattiva presentazione, di marca dolorista, che gli era stata fatta.

Tuttavia – e questo bisogna pur dirlo – metaforicamente non è proibito parlare con cautela di un Dio che “soffre”. Così si può forse parlare di un Dio Padre che soffre

⁷ In tal senso l'*apàtheia* stoica, espediente per non avere seccature, è cosa ben diversa dall'impassibilità misericordiosa del Dio, che si prende a cuore con tenerissimo amore delle sofferenze di ogni creatura.

per la morte del Figlio, però dobbiamo ricordare che la Chiesa ha condannato a suo tempo i “patripassiani”, così come ha condannato il “teopaschismo”. Resta sempre il fatto che la sofferenza in senso proprio è incompatibile con la perfezione e la beatitudine divine, fondate a loro volta metafisicamente sull'essenza divina come atto puro di essere e quindi essere semplicissimo, privo di potenzialità. Nulla vieta di parlare di un Dio che soffre in Cristo usando la *communicatio idiomatum*.

Ciò vuol dire che il peccato propriamente non “offende” Dio, anche se si tratta di un'espressione tradizionale. Essa è perfettamente legittima, ma in senso metaforico, sulla base di quanto avviene quando noi commettiamo un peccato, per esempio di ingiustizia, nei confronti del prossimo. Il prossimo può essere derubato, disonorato, ferito, ucciso. Tutto ciò propriamente è impensabile per quanto riguarda i nostri rapporti con Dio. Quando pecchiamo contro di Lui, non facciamo che offendere noi stessi. E se diciamo che Dio “ci castiga”, siamo noi stessi che ci tiriamo addosso le conseguenze penali e penose del peccato commesso.

Così similmente Dio propriamente non ha bisogno di essere “compensato” per il peccato commesso contro di Lui. Non ha perso nulla che Gli si debba restituire. Non riceve un danno che debba essere riparato. Non deve riottenere quanto aveva perduto. Non deve riscuotere un debito contratto nei suoi confronti. Non deve essere consolato di un dolore che gli è stato arrecato. Non deve essere placato per un affronto che gli è stato fatto.

Abbiamo qui una serie di espressioni metaforiche relative all'opera della Redenzione, indubbiamente fondate sullo stesso linguaggio biblico. E lo stesso concetto di Redenzione indubbiamente è metaforico⁸. Tuttavia gran parte di queste espressioni entrano nello stesso dogma della Redenzione e non potrebbero essere negate senza compromettere il significato stesso del dogma. Esse vanno invece messe in relazione col significato proprio del dogma.

Che cosa è stata allora propriamente la Redenzione? Che cosa propriamente ha fatto Cristo per salvarci e per riconciliarci col Padre? Egli ha compiuto, come sommo sacerdote della Nuova Alleanza, il *sacrificio culturale di se stesso in espiatione dei nostri peccati*. Questa è stata *propriamente* l'azione compiuta da Cristo per la nostra salvezza: un *atto sacerdotale di culto religioso sofferente ed espiativo per la remissione dei peccati*. Ecco perché chi nega questo aspetto è formalmente eretico.

In tal modo Cristo, come dice il Concilio di Trento, «con la sua santissima passione» *satisfecit pro nobis*, ha soddisfatto per noi, a nostro vantaggio e al nostro

⁸ Sottende una transazione in denaro, un “riscatto”, oppure un “ri-comprare”.

posto alla giustizia del Padre (soddisfazione vicaria), ottenendoci la sua misericordia e mettendoci in grado a nostra volta di soddisfare per noi e per il prossimo in vista della remissione dei peccati. Cristo ha compiuto presso il Padre un'opera di giustizia con la quale ci ha ottenuto misericordia.

E noi, per salvarci, dobbiamo partecipare a questa stessa opera – ecco la liturgia –, pentiti dei nostri peccati ed invocando la grazia del perdono. Siamo salvati gratuitamente, per grazia e non in forza di opere da noi compiute; ma ciò non toglie che la stessa grazia del perdono ci consente di operare la nostra salvezza.

Lutero ha capito in qualche modo la funzione della grazia; non ha capito quella delle opere, mettendo la seconda falsamente in opposizione con la prima. È ovvio, come dice Paolo, che non possiamo meritare o acquistare con le opere ciò che riceviamo gratis, altrimenti non è più gratis. Ma noi riceviamo gratis proprio quella grazia che ci permette di operare ed acquistare meriti per la nostra salvezza.

6. Il crollo dell'onnipotenza

Il Dio che soffre evidentemente non può essere onnipotente. Dopo la propaganda del Dio mutevole e sofferente degli anni '70-'80-'90, ecco a questo punto aprirsi il terzo millennio – e c'era da aspettarselo – con la teologia del Dio “debole” e disgraziato, conseguenza del pensiero debole e della tendenza nichilistica del postmoderno. Questa visione è presentata ampiamente nel libro di Josè Castillo *Dio e la nostra felicità*⁹.

Qui l'onnipotenza – considerata come «deviazione dal Dio di Gesù» (p. 224) – è addirittura confusa con la prepotenza (p. 245) e l'«aggressività» (p. 242) e si pretende di far risalire l'autoritarismo e la severità dell'autorità ecclesiastica, soprattutto papale, del passato – faziosamente mostrata a tinte troppo forti ed addirittura odiose – ad una concezione di Dio visto come una specie di un duro padre-padrone protettore e propulsore di tutti coloro che sono assetati di potere e sono desiderosi di comandare sugli altri, «un Dio – come si esprime Castillo (p. 248) – nel cui nome e con la cui autorità si sono commesse e sicuramente continuano a commettersi tante aggressioni contro la vita umana» (*ibid.*)¹⁰.

⁹ Cittadella Editrice, Assisi 2008.

¹⁰ Anche i crimini di Stalin? Anche i milioni di aborti?

L'«Onnipotente – dice Castillo (p. 279) – è la proiezione, in linea ascendente, dei nostri desideri umani d'onnipotenza, per cui considerare Dio come “onnipotente” sarebbe addirittura effetto della tentazione diabolica genesiaca “sarete come dèi”» (*ibid.*). Ed aggiunge con una conclusione perfettamente illogica: «se Dio è effettivamente così, questo Dio è l'origine di tutto il bene che v'è nel mondo. Ma parimenti è anche l'origine di tutto il male che noi mortali dobbiamo sopportare» (*ibid.*).

Secondo il logoro quanto ingannevole schema ormai in uso da decenni nel modernismo alla Hans Küng, il Concilio Vaticano II avrebbe bensì rotto con questo regime tirannico, vergognoso ed antievangélico, avrebbe superato questa teologia del Dio “onnipotente” col sostituirla col Dio debole e sofferente – il “Dio degli oppressi” –, col Dio della misericordia e del perdono che salva senza nessuna espiatione o riparazione, ma, ahimè – al dire di Castillo¹¹ – anche il papato attuale si direbbe che è come il lupo che ha perso il pelo ma non il vizio!

Castillo si trova poi impantanato nella grave questione, continuamente riemergente, di come conciliare il Dio “buono” e “misericordioso” con la sofferenza e l'ingiustizia presente nel mondo. Non vuol rinunciare alla bontà di Dio, ma siccome non capisce neanche il dogma della sofferenza espiatrice e neppure comprende che Dio è misericordioso proprio perché è onnipotente, non gli resta altra strada che concepire un Dio disgraziato tra i disgraziati, «che si fonde con l'umano» disgraziato (p. 253), un Dio “buono” ma impotente, prendendo così una strada assai pericolosa, la quale, alla fine, confondendo attributi divini con attributi umani, dovrebbe condurlo logicamente a sostenere, come hanno fatto altri che l'hanno imboccata, che Dio stesso è connivente col male del mondo. Egli non giunge a questo, ma solo per un'incoerenza dettata senza dubbio da un sussulto di coscienza cristiana.

Infatti, egli dice col solito argomento che dimostra che egli non ha compreso nulla dell'opera redentrice, che se Dio fosse onnipotente oltre che buono, non permetterebbe il male nel mondo. Ma siccome nel mondo c'è il male, Dio è buono ma impotente. Castillo dichiara *apertis verbis* «l'impossibilità di conciliare l'infinito potere con l'infinita bontà di Dio» (p. 281). Infatti, se Dio fosse onnipotente, bisognerebbe dire che non è buono, poiché permette il male. Dunque se è buono, non è onnipotente e se è onnipotente non è buono. Tra i due termini di questa falsa alternativa, Castillo sceglie la prima, ma è evidente che il concetto di Dio svanisce e non resta altro che l'uomo con i suoi mali di colpa e di pena, il quale alla fin fine, a quanto sembra, tocca di arrangiarsi.

¹¹ Da notare che nella presentazione del libro si dice che Castillo ha insegnato all'Università Gregoriana di Roma ed all'Università Pontificia Comillas di Madrid. Si vede che ha saputo resistere bene all'autoritarismo del Papa.

Il Dio debole di Castillo, dal canto suo, condotto alle estreme conseguenze, dovrebbe condurre all'ateismo. Ma il dramma non si conclude in modo così tragico e sconsolante: Castillo si considera cristiano e non intende rinunciare a Dio, anzi al Dio, come suggerisce il titolo del libro, che procura all'uomo la sua felicità. A questo punto si deve riconoscere che l'Autore concepisce rettamente la felicità umana, non nel senso rigorista e dualista, di estrazione platonica, come mera felicità dell'anima e liberazione dal carcere del corpo, ma come perfezione e di anima e di corpo, secondo l'autentico insegnamento biblico, messo in luce dal Concilio.

Nel contempo però Castillo, dopo aver degradato Dio al livello della miseria umana, sempre a causa della confusione delle nature divina ed umana, capovolge il discorso, per cui «l'Incondizionato e la Suprema Realtà coincidono con la felicità della vita» (p. 259), ed abbiamo l'impressione che questa volta, invece ad esser Dio che si abbassa nell'umano sofferente, è l'uomo felice che si innalza alla divinità.

Ma Castillo non intende neppure nel contempo rinunciare alla croce di Cristo, che procura la salvezza e la felicità. Ma come un Dio che nega se stesso, un Dio miserabile e impotente può procurare la salvezza? Qui interviene, senza nominare Hegel, l'*escamotage* hegeliano, il «magico potere del negativo», come dice lo stesso Hegel: ecco che per un colpo di scena impensabile e paradossale, in Cristo la *debolezza diventa forza*, la sofferenza diventa gioia, la schiavitù diventa libertà, la morte diventa vita, il peccato diventa grazia.

Ma come avviene questo prodigio? Perché Dio è onnipotente e non soffre? Tutt'altro! Proprio perché Dio è debole e sofferente! Qui è evidente la confusione eutichiana ed hegeliana fra le due nature: Cristo è debole non solo come uomo ma anche come Dio, soffre non solo come uomo ma anche come Dio.

Abbiamo qui, per esprimerci con Castillo, «la stoltezza irrazionale dell'impotente Dio crocifisso» (p. 281). Certo il colmo dell'irrazionalità, ma che, proprio per questo, è la negazione totale della verità cristiana. Mentre Castillo rifiuta come impossibile la conciliazione della bontà con l'onnipotenza, senza accorgersi invece che è possibile conciliarle, qui l'assoluta impossibilità di mettere d'accordo debolezza ed onnipotenza non lo turba più di tanto.

Siccome dunque Dio, nonostante tutto (non si sa come, data la lacerante contraddizione), non perde la sua potenza – Castillo sa parlare molto bene anche di un'«onnipotenza dell'Amore» –, ecco che l'uomo alla fine si salva per la potenza di Dio. Ma attraverso quali contorsioni! Per mezzo di quale inestricabile confusione! A prezzo di quale intimo contrasto di Dio con se stesso! Il Dio di Castillo è un Dio impossibile «per la contraddizione che no'l consente». È un Dio che ripugna alla ragione e alla fede.

7. Ricostruiamo la teologia

Quando in teologia manca la metafisica e il ragionare rigoroso e lineare, non c'è da aspettarsi nulla di buono, se non degli inestricabili grovigli di contraddizioni o quelle «favole da vecchierelle» delle quali parla san Pietro, mostrando peraltro poco rispetto per quelle nonne le quali insegnano ai nipotini le prime nozioni del catechismo che saranno poi derise e accantonate dalla dotta teologia modernista di certi seminari o centri teologici, con risultati che non tarderanno a farsi sentire in tutti i campi della vita morale personale comunitaria, ecclesiale e civile.

Il Sommo Pontefice ha ricordato più volte il valore dell'immutabilità divina¹²: opportuni e providenziali interventi, che dovrebbero essere sviluppati in una trattazione ampia, motivata e dettagliata, in connessione con gli altri attributi divini che oggi vengono disinvoltamente negati, convinti di fare ecumenismo o di dialogare col pensiero moderno o di mostrarsi aggiornati o di realizzare le direttive del Vaticano II.

Il Papa ci ha anche ricordato in più occasioni l'importanza di un sano uso della ragione nel far teologia, nonché il fondamentale apporto della più alta sapienza greca alla formazione della teologia cattolica e dello stesso dogma della Chiesa. Pertanto le stantie preoccupazioni protestanti che attributi come quello dell'immutabilità, dell'impassibilità e dell'onnipotenza rappresentino una contaminazione greca del messaggio biblico e non rappresentino il «Dio di Gesù Cristo», è del tutto inconsistente¹³.

Indubbiamente si tratta di accogliere il pensiero greco non in modo acritico¹⁴, ma così come è stato vagliato, alla luce della Rivelazione, dai grandi dottori della scolastica antica e moderna, soprattutto san Tommaso d'Aquino, ma ci si dovrebbe render conto una buona volta che la pretesa di accantonare il suddetto contributo con la

¹² Per esempio, nel messaggio di Natale dell'anno scorso: «In realtà, Dio non cambia: Egli è fedele a Se stesso. Colui che ha creato il mondo è lo stesso che ha chiamato Abramo e che ha rivelato il proprio Nome a Mosè: Io sono colui che sono... il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe... Dio misericordioso e pietoso, ricco di amore e di fedeltà (cfr. Es 3,14-15; 34,6). Dio non muta, Egli è Amore da sempre e per sempre. È in Se stesso Comunione»; e ancora, nell'Angelus del 1 novembre 2006: «Tutto passa, solo Dio non muta. Dice un Salmo: "Vengono meno la mia carne e il mio cuore; / ma la roccia del mio cuore è Dio, / è Dio la mia sorte per sempre" (Sal 72/73, 26)».

¹³ Questo equivoco, non ancora del tutto dissipato, cominciò, come si sa, con Von Harnack. La cosa assurda è che oggi anche certi cristologi cattolici vi prestino orecchio. Il solito falso ecumenismo.

¹⁴ Anche Eraclito, Democrito, Parmenide o Protagora appartengono al pensiero greco, ma con essi non è che si vada molto in là.

scusa dell'inculturazione e che la cultura greca non è l'unica cultura, sostituendo gli apporti dei grandi scolastici con correnti di pensiero contrarie, non conduce affatto ad una migliore comprensione della Parola di Dio, ma porta all'eresia, alla corruzione morale, alla disgregazione della Chiesa e della società.

Noi cristiani non dovremmo avere troppa fretta di annunciare al mondo Cristo: cominciamo con lo *spiegare loro chi è Dio*. Se infatti gli uomini errano nel concepire Dio, come potranno capire la divinità di Cristo? Non si può annunciare il Dio della fede se non si conosce il Dio della ragione.

Dobbiamo dire infatti che ci si è dimenticati del Secondo Comandamento, che corrisponde ad un'esigenza fondamentale della religione naturale, nota anche ai pagani: "Non nominare il nome di Dio invano", il che dovrebbe essere il primo dovere del teologo.

Non basta usare la parola "Dio", se poi dietro a questa parola c'è l'errore che sconfina nella bestemmia, dotta bestemmia perché desunta o dall'irrazionalismo luterano o dall'idealismo tedesco o dal "sacro" di heideggeriana memoria o dall'apofatismo buddista o taoista, ma pur sempre bestemmia.

Con la scusa della mistica, dell'ineffabilità divina, del "superamento del concetto", della "esperienza trascendentale", dell'"esegesi storico-critica" e della libertà di pensiero, ognuno si crede autorizzato a dire di Dio quello che gli salta in testa, come se la teologia non fosse una scienza sacra legata a una tremenda responsabilità, ma l'occasione per esibirsi nella propria inventiva ed originalità e a fare a gara per chi le spara più grosse.

Ci siamo forse dimenticati che il pregio più grande della Sacra Scrittura è quello di rivelarci il "volto" di Dio, è quello di insegnarci divinamente gli attributi divini del Dio uno e trino, che devono fare da lampada e da bussola per il nostro cammino, al di là di un'impostazione soteriologica, la quale, se disgiunta dall'anelito alla contemplazione e dalla pratica dell'adorazione – ecco il primato della liturgia –, finisce col ripiegare l'uomo su se stesso in una presuntuosa confidenza, come dice il Concilio di Trento, "di salvarsi senza merito" e di ottenere il perdono divino senza essere pentiti.

Da qui l'ossessiva predicazione della divina misericordia di una certa stanca e noiosa predicazione corrente, unico attributo superstite dal naufragio di tutti gli altri, ad essa falsamente contrapposti, a cominciare dalla giustizia punitrice ed espiatrice, dato che il nuovo dogma del buonismo è, che comunque vadano le cose, ci salviamo tutti, compresi gli atei, senza comprendere che una "misericordia" isolata dagli altri attributi finisce per esser una presa in giro che spinge a bestemmiare Dio.

Infatti di per sé la misericordia solleva dalla miseria. Ma le disgrazie di questo

mondo restano e sono terribili. Allora una persona di comune buon senso si domanda: ma dov'è questo Dio misericordioso, se lascia sussistere tutti questi orrori? Si comprenderebbe e si gusterebbe invece la divina misericordia se ci si ricordasse, come ci avverte san Tommaso, che la misericordia del Padre nei nostri confronti sta proprio nell'*averci donato per misericordia quel Figlio nel quale e grazie al quale possiamo espiare sulla croce i nostri peccati*.

Certamente d'altra parte, piace al peccatore impenitente una "misericordia" che lo perdona anche se non è pentito, per cui può continuare a peccare. Ma dà questa "misericordia" una vera pace di coscienza?

Allora vorrei con tutto rispetto dire ai nostri pastori e ai nostri teologi: prima di fare dettagliate analisi, vaste inchieste ed approfonditi discorsi sulle sette, sulle religioni primitive, sul secolarismo, sull'ateismo, sulla magia, sulle superstizioni e sulla pratica dei sacramenti, è meglio che cerchiamo di fare pulizia nelle nostre parrocchie, nelle nostre famiglie, nelle nostre associazioni e nei movimenti, nelle pubblicazioni popolari o scientifiche, nei nostri congressi teologici, nei corsi di aggiornamento, negli esercizi spirituali, nell'insegnamento che impartiamo nelle missioni, nel modo col quale facciamo l'ecumenismo e il dialogo interreligioso, negli studi teologici e nelle facoltà pontificie, verificando attentamente i contenuti del nostro insegnamento cattolico, per non rischiare di correre invano.

È ben noto l'appello dell'allora card. Ratzinger il Venerdì Santo del 2005, poco prima di essere eletto Papa, a fare pulizia nella Chiesa. Da questo punto di vista la conoscenza esatta degli attributi divini secondo le norme della ragione e della fede è il faro che guida la Chiesa nella sua opera purificatrice e salvifica.

La vera riforma della Chiesa non va concepita sul modello della *distruzione*, ma della *pulizia*. La Chiesa in se stessa è una città meravigliosa perché costruita da Dio: non c'è in essa nulla da cambiare, da modificare o distruggere, ma semmai occorre periodicamente *togliere la sporcizia* dalla quale essa viene imbrattata a causa del peccato degli uomini.

Certamente occorre portare a termine gli edifici – questo è l'elemento progressivo o progressista che dir si voglia – e non solo conservare quello che già c'è. Ma questo lavoro non va fatto di proprio arbitrio, ma sulla base del progetto dell'Architetto che è Cristo rappresentato dal Sommo Pontefice coadiuvato dal Collegio dei Vescovi. Già Ratzinger, con la sua solita arguzia, prima di esser Papa, ebbe a dire che la Chiesa di oggi pare essere sì un immenso ed operoso cantiere di lavoro, ma dove si è perso il progetto dell'architetto.

La Chiesa non è neppure, come pensano certi ecumenisti dalle idee confuse, un vaso andato in pezzi, del quale occorre riunire i cocci. La Chiesa è già di per sé un

vaso perfetto, bellissimo ed unitario, al quale occorre semmai riattaccare qualche pezzo che si è staccato, fuori metafora, riportare ad essa i fratelli che da essa si sono separati.

La Chiesa non è neppure una federazione di partiti a somiglianza di un parlamento, dove occorre trovare un minimo denominatore comune convenzionale e rivedibile, per poter andar d'accordo e non mangiarsi a vicenda. No, la Chiesa è una comunità fraterna fondata sull'*unica fede* insegnata da Cristo e infallibilmente conservata (tradizione), trasmessa (predicazione) e spiegata (progresso) dal Magistero della Chiesa, dove questi fattori *devono stare assieme*, senza essere contrapposti tra di loro.

Pertanto le eresie non sono un *altro modo* di concepire la fede, ma sono una *falsificazione* della fede. Dobbiamo smetterla con i doppi giochi, le furbizie e gli opportunismi; dobbiamo reimparare a distinguere intelligentemente, onestamente e coraggiosamente *il vero dal falso*, ad *amare il primo e ad odiare il secondo*, pur nel rispetto dell'errante e proprio per amore dell'errante, così come il medico elimina la malattia ma non il malato.

Il Concilio Vaticano II per la verità ci presenta una dottrina assai scarsa sugli attributi divini. Ma il Concilio non poteva e non voleva dire tutto; essendo stato un Concilio prevalentemente pastorale, il suo corpo di dottrine, per quanto importante e innovativo, è assai limitato. Come disse Giovanni XXIII, la dottrina del Concilio *suppone tutta la dottrina tradizionale precedente* e non la annulla o cambia affatto, come credono i modernisti. E in questa dottrina precedente, millenaria, possiamo trovare insegnamenti abbondantissimi sugli attributi divini, in secoli nei quali gli uomini, a differenza dei moderni attaccati all'effimero e al caduco, sapevano apprezzare il primato dell'Eterno e dell'Immutabile, attitudine intellettuale indispensabile al discorso teologico e, di conseguenza, alla retta coscienza morale che ne consegue (san Tommaso) o che è presupposta (Kant).

Castillo rifiuta giustamente la concezione di un Dio che ripugna all'uomo. Raccolgo la sua sfida e vorrei domandargli però se in fin dei conti un Dio che ripugna all'uomo non è forse proprio il suo, e non convenga piuttosto ritornare alla grande tradizione teologica dei Padri e di san Tommaso, ripresa oggi dal Sommo Pontefice e raccomandata dal Concilio Vaticano II.