

# L'immutabilità e l'impassibilità di Dio secondo i Padri della Chiesa

**Manfred Hauke**

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

## 1. Una controversia esemplare

Il cristianesimo è cresciuto in un mondo influenzato dalla filosofia greca. Da questo fatto è cresciuto, a volte, il sospetto che il vangelo autentico sarebbe stato travolto dall'ellenismo e che quindi bisogna operare una "deellenizzazione". Così si spiegavano nell'ottocento alcuni protestanti liberali come Adolf von Harnack, ma negli ultimi decenni queste tendenze hanno trovato anche un'eco in ambito cattolico. Mentre nella cristologia tali correnti oramai stanno scomparendo<sup>1</sup>, riguardo al mistero divino continuano degli influssi che attribuiscono a Dio una mutabilità oppure (più frequentemente) una passibilità<sup>2</sup>. I due curatori di un convegno ecumenico, un filosofo cattolico e un altro protestante, osservano nella loro prefazione agli atti:

«Di fronte alle esperienze del sec. XX è stato portato avanti più volte il tentativo, nella teologia e nella filosofia, di sviluppare un concetto di Dio credibile sotto le condizioni contemporanee. Di solito l'idea classica della perfezione, onnipotenza ed impassibilità di Dio è stata sacrificata a favore di un Dio "patetico", sofferente. Intanto questo discorso sul Dio sofferente, ritenuto eretico ancora nel sec. XIX, è

<sup>1</sup> Vedi, specialmente sul Concilio di Nicea, A. GRILLMEIER, *Hellenisierung und Enthellenisierung als innerchristlicher Prozeß*, in Id., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg im Breisgau 1997, 91-111; M. FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg im Breisgau 2007, 224s. [it. *Teologia dei Padri della Chiesa* (BTC 151), Brescia 2010].

<sup>2</sup> Sull'intero tema vedi T. G. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame, Indiana 2000; P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (edd.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001; C. CHARMSA, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003, con ulteriore bibliografia; J. KEATING – T. J. WHITE (edd.), *Divine Impassibility and the Mystery of Human Suffering*, Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K. 2009; L. SCHEFFCZYK, *Il Dio della Rivelazione. Dottrina di Dio*, (Dogmatica cattolica, 2) Città del Vaticano 2011, 436-443 (td. *Der Gott der Offenbarung*, Aachen 1996).

avanzato quasi ad una specie di nuova ortodossia». I filosofi annunciano una dura critica a questo sviluppo che non porterebbe alcun progresso. «Perché l'idea che Dio è sottoposto in modo impotente alla sofferenza e alla storia contraddice il significato intimo del concetto di Dio che implica la perfezione di Dio e quindi la capacità di aiutare l'uomo»<sup>3</sup>.

Secondo uno studio degli anni '70, di Wilhelm Maas, la dottrina ecclesiale dell'immutabilità di Dio sarebbe il frutto dell'influsso sfavorevole della filosofia greca nei Padri della Chiesa<sup>4</sup>. La rivelazione biblica non parlerebbe dell'immutabilità dell'essere di Dio, ma soltanto dell'immutabilità della sua fedeltà. La fedeltà di Dio implicherebbe di poter prendere delle nuove decisioni per reagire così ad una situazione nuova. Così l'immutabilità viene sostituita con la fedeltà. Per sostenere questa tesi, si potrebbero citare dei testi come Genesi 6,6: «E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo».

Il tema dell'immutabilità è vicino a quello dell'impassibilità. Lo stimolo principale per parlare di una "sofferenza" in Dio, nella teologia contemporanea, viene dal teologo protestante Jürgen Moltmann, autore di un libro intitolato *Il Dio crocifisso*<sup>5</sup>. Nessun teologo cristiano che accetta i Simboli di fede antichi nega che Dio è stato crocifisso, in quanto il Figlio di Dio ha assunto una natura umana sottoposta alla sofferenza. In quanto la persona eterna del Figlio è il soggetto della passione e della morte, si può dire che Dio ha sofferto ed è morto. La base di queste affermazioni è l'unione ipostatica, ribadita dal Concilio di Efeso (431), contro Nestorio, con il titolo esemplare di "Theotokos": Maria è veramente Madre di Dio in quanto lei ha partorito Gesù Cristo che, a causa dell'Incarnazione, è allo stesso momento Dio e uomo. Maria, però, non è Madre di Dio in quanto Dio: non è stata lei a generare eternamente il divino Figlio<sup>6</sup>. I cambiamenti e le sofferenze non sono attribuite alla divinità, mentre proprio questa attribuzione avviene nei teologi che parlano di una mutabilità o di una sofferenza in Dio stesso in quanto Dio.

C'è anche chi non accetta una mutabilità di Dio, ma parla di una sofferenza in Dio. Alcuni teologi si rifanno ad un testo di Origene (su cui torneremo) secondo cui

<sup>3</sup> P. KOSLOWSKI – F. HERMANI (2001) 5 (prefazione).

<sup>4</sup> W. MAAS, *Veränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn 1974.

<sup>5</sup> J. MOLTMAN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973 (td. *Der gekreuzigte Gott*, München 1972).

<sup>6</sup> Sul Concilio di Efeso vedi p. es. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, (Corso di teologia sistematica, 4) Bologna 1999, 267-284; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, (Nuovo corso di teologia sistematica, 3) Brescia 2008, 485-500.

il Padre non potrebbe rimanere “impassibile”. C’è chi interpreta questo pensiero nel senso che Dio, liberamente, può farsi passibile (nella sua divinità)<sup>7</sup>. Jacques Maritain ha proposto di chiamare la sofferenza una “perfezione innominata” in Dio che corrisponderebbe a ciò che chiamiamo “sofferenza”, trascendendola. Questa sofferenza farebbe parte della divina felicità. Per illustrare la sua teoria, Maritain rinvia alle lacrime dell’apparizione di Maria a La Salette. Se Maria, vedendo Dio, piange – così il filosofo francese – lei ha visto in Dio qualcosa che corrisponde alle lacrime umane<sup>8</sup>. Similmente, alcuni teologi distinguono nella sofferenza degli aspetti negativi, di per sé imperfetti, che non si possono attribuire a Dio, come la sofferenza fisica. Nella sofferenza, però, si troverebbero anche degli aspetti positivi, come l’amore, che vanno attribuiti a Dio<sup>9</sup>.

## 2. Chiarificazione dei termini

Per confrontare queste opinioni con la teologia dei Padri, ci vogliono prima alcune informazioni di base sulla terminologia e sulla testimonianza biblica. Il contrario dell’immutabilità è la *mutazione* che va definita come *la transizione da uno stato ad un altro*. C’è quindi un punto da cui si parte (*terminus a quo*), un punto di arrivo (*terminus ad quem*) e la realtà portatrice del processo, il soggetto (*subiectum*). La creazione non è una mutazione perché il punto di partenza (*terminus a quo*) è il nulla. Anche l’annichilamento non è una mutazione perché il nulla è il punto di arrivo (*terminus ad quem*). Dire che Dio è immutabile significa quindi che Egli non può passare da uno stato ad un altro.

L’impassibilità invece nega la *passione* (in latino *passio*, in greco *páthos*). Il verbo greco *paschein* ha il significato fondamentale di *sperimentare qualcosa da fuori*,

<sup>7</sup> Così p. es. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 211 (it. *Teodrammatica V*, Milano 1986): sarebbe possibile attribuire a Dio nella sua essenza impassibile una passibilità voluta da Lui stesso, se si può mostrare un fondamento trinitario per «qualche cosa come il dolore e la morte in Dio» (vedi anche il riferimento ad ORIGENE, *In Ez. Hom.* 6, 6 [Sources chrétiennes 352, 228-230]: 199). In questo senso anche T. R. KRENSKI, *Passio caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau 1990.

<sup>8</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in *Revue Thomiste* 69 (1/1969) 5-27 = *Approches sans entraves*, a cura di E. R. Korn, Paris 1973, 292-326 (312) (it. *Approches sans entraves – Scritti di filosofia cristiana*, Roma 1978); H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV*, 218s.; G. CAVALCOLI, *Il mistero dell’impassibilità divina*, in *Divinitas* 39 (1995) 111-167 (138s.).

<sup>9</sup> Così C. PORRO, *Dio nostra salvezza*, Leumann (Torino) 1994, 266s.

*comportandosi in modo passivo*<sup>10</sup>. Un *pathos* può essere un danno corporeo oppure un avvenimento nel sentimento. Siccome le emozioni non possono essere guidate direttamente dalla ragione, esse sono chiamate *páthe* (passioni). Spesso questo termine viene usato anche nel senso del vizio, quindi dell'azione moralmente cattiva del peccato. Dire che Dio è impassibile significa dunque che Dio non può essere influenzato da un essere fuori di Lui, un essere che suscita in Lui una emozione. Ogni passione presuppone quindi in qualche maniera un cambiamento da uno stato all'altro. Perciò non sembra possibile slegare l'impassibilità dall'immutabilità.

### 3. Le indicazioni della Sacra Scrittura<sup>11</sup>

La Sacra Scrittura, specialmente l'Antico Testamento, parla di Dio con termini presi dal mondo umano. Ma già per gli autori biblici stessi è chiaro che bisogna *distinguere fundamentalmente l'atteggiamento di Dio e quello dell'uomo*. Così nel libro dei Numeri leggiamo: «Dio non è un uomo da potersi smentire, non è un figlio dell'uomo da potersi pentire» (Nm 23,19).

Pure molto antico (del decimo secolo avanti Cristo) è un passo del Primo libro di Samuele: dapprima il profeta riporta che il Signore si pente di aver costituito Saul come re (1 Sam 15,11); ma, alcuni versetti dopo, dice a Saul: «Il Signore ha strappato da te il regno d'Israele e l'ha dato ad un altro migliore di te. D'altra parte la Gloria d'Israele non mentisce né può ricredersi, perché Egli non è uomo per ricredersi» (vv. 28-29).

Questi brani non indicano ancora nessuna concezione filosoficamente chiarita dell'immutabilità di Dio, ma è ovvio che l'ira o la compassione non possono essere prese in un modo umano. I passi citati accennano che Dio non può cambiare.

È anche necessario prendere in considerazione il nome di Dio che si presenta come *colui che è* (Es 3,14). Su questo testo e la sua storia di ricezione si fonda la spiegazione che Dio è l'essere stesso che contiene la pienezza immutabile dell'essere. Partendo dall'essere di Dio, la Bibbia oppone la stabilità di Dio al cambiamento della creatura, specialmente nel Salmo 102:

«In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi peri-

<sup>10</sup> Cfr. W. MICHAELIS, *Pascho*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* V (1954) 903-923 (903); it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* IX (1974) 985-1044 (985).

<sup>11</sup> Cfr. C. CHARAMSA, *op. cit.*, 40-99.

ranno, ma tu rimani; tutti si logorano come veste, come un abito tu li muterai ed essi passeranno. Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine» (Sal 102,26-28).

L'azione di Dio nella creazione e il cambiamento nel mondo non implicano nessun cambiamento in Dio. Questo è il senso ovvio di questo passo.

Un'allusione al nome di Dio si trova nel profeta Malachia: «Io sono il Signore ("Jahve"), non cambio...» (Mal 3,6). Mentre l'uomo ha rotto l'alleanza, Dio non l'ha rotto perché resta sempre lo stesso.

Un altro passo importante, del libro della Sapienza, indica che l'immutabilità non significa una realtà statica, ma piena di vita dinamica:

«La sapienza è il più agile di tutti i moti; per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa... Sebbene unica, essa può tutto; pur rimanendo in se stessa, tutto rinnova...» (Sap 7,24.27).

I passi dell'Antico Testamento non portano nessuna chiarificazione formale dell'immutabilità di Dio. Ci sono dei teologi che indicano per l'Antico Testamento due correnti diverse che parlerebbero in ugual misura di cambiamento di Dio e di immutabilità. Avremmo quindi due dottrine giustapposte<sup>12</sup>. Altri, come Wilhelm Maas, saltano tutti i passi che negano una mutabilità di Dio, e postulano una fedeltà immobile senza il fondamento nell'essere divino. Ma questa posizione non è logica: come postulare un'immobilità assoluta nella fedeltà di Dio senza presupporre il suo fondamento essenziale? Non bisogna dire: *agere sequitur esse*? La fedeltà assoluta presuppone un fondamento ontologico ugualmente assoluto.

Il passo biblico più chiaro si trova nella lettera di Giacomo: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende dal Padre della luce, nel quale non c'è variazione né ombra di cambiamento» (Gc 1,17)<sup>13</sup>. La bontà assoluta di Dio ha il suo fondamento nella divina immutabilità che non cambia come la luce del sole o della luna.

<sup>12</sup> Così H. FROHNHOFEN, «*Apatheia tou Theou*». *Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt am Main ecc. 1987, 98.

<sup>13</sup> Cfr. CCC 212.

## 4. La tradizione dei Padri e del Magistero nella Chiesa antica<sup>14</sup>

### 4.1. Le decisioni di Nicea e di Calcedonia

La dottrina dell'immutabilità di Dio si fonda sulla testimonianza biblica che Dio rimane sempre lo stesso. Nello sviluppo storico, la dottrina biblica ha integrato anche dei pensieri greci, ma è stata una ricezione critica. Non si potevano accettare, ad esempio, le concezioni antropomorfe dei manichei oppure le teorie panteistiche degli stoici. C'era invece un'accoglienza di quelli elementi del buonsenso umano impliciti anche nella parola di Dio<sup>15</sup>. La tendenza fondamentale non è venuta dalla filosofia, ma dalla teologia, specialmente dalla cristologia. Leggiamo già presso Ignazio di Antiochia:

«Impara a capire i tempi! Attendi quello che è sopra il tempo, colui che è senza tempo (*ton áchronon*), l'invisibile che è diventato visibile per noi,... l'impassibile che è diventato sottomesso alle passioni per noi (*ton apathé, ton di'hemas pathetón*) ...»<sup>16</sup>.

Questa formula dichiara che Gesù è impassibile in quanto Dio e sottomesso alle passioni in quanto uomo<sup>17</sup>. Introdurre una passione in Dio stesso farebbe diventare il Figlio di Dio un essere creato. Contro Ario, che aveva legato la mutabilità del Logos e la sua proprietà creata, il Concilio di Nicea nel 325 parla dell'immutabilità della divinità in Gesù Cristo: «Coloro... che dicono... essere il Figlio di Dio... creato oppure trasformabile (*treptón*) o mutevole (*alloiotón*), [costoro li] colpisce di anatema la Chiesa cattolica» (DH 126).

<sup>14</sup> Cfr. R. J. TESKE, *Divine Immutability in St. Augustine*, in *The Modern Schoolman* 63 (1986) 233-249; H. FROHNHOFEN, «*Apatheia tou Theou*», cit.; A. ZIEGENAUS, *Immutabilità di Dio: contributi della Cristologia della Chiesa antica*, in M. HAUKE – P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 44-56; M. T. CLARK, *Augustine on Immutability and Mutability*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000) 7-27; T. G. WEINANDY (2000) 83-112; E. MÜHLENBERG, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, in P. KOSLOWSKI – F. HERMANNI (2001) 73-86; M. SPANNEUT, *L'“apathie” divine: des Anciens aux Pères de l'Église*, in M. MARITANO (ed.), *Historiam perscrutari. Miscellanea... O. Pasquato*, Roma 2002, 637-652; C. CHARAMSA (2003) 100-214; M. FIGURA, *Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter*, in *Internationale katholische Zeitschrift “Communio”* 32 (2003) 451-464; M. ENDERS, *Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter*, in *Internationale katholische Zeitschrift “Communio”* 32 (2003) 465-482; P. L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford-New York 2004; R. T. ROBERT, *Impassibility in St. Hilary of Poitiers*, in J. KEATING – T. J. WHITE (2009) 214-245.

<sup>15</sup> Sull'insegnamento patristico di Dio in generale vedi, con ulteriore bibliografia, B. STUDER, *Dio I. La dottrina patristica su Dio*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane I*, Genova-Milano 2006, 1414-1420.

<sup>16</sup> IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Polycarpum* 3, 2.

<sup>17</sup> Vedi anche IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Ad Eph.* 7, 2: «C'è dunque un solo medico, materiale e spirituale, generato e ingenerato, fatto Dio nella carne, vita vera nella morte, nato da Maria e nato da Dio, prima passibile e poi impassibile, Gesù Cristo nostro Signore».

Importante è anche il Concilio di Calcedonia del 451: c'è una persona divina in Gesù Cristo e due nature che non vanno né separate né confuse, cioè la natura divina e la natura umana (DH 301-302). La decisione conciliare, quella più importante in assoluto sulla figura di Cristo, è stata preparata da Papa Leone I con il suo famoso *Tomus Leonis* (Lettera a Flaviano, Patriarca di Costantinopoli):

«Il Figlio di Dio entra dunque in queste debolezze del mondo, discendendo dalla sede celeste e non abbandonando la gloria del Padre, generato in un ordine nuovo, in una nuova nascita... Dio non soggetto al patire, non ha disdegnato di essere uomo soggetto al patire e immortale di soggiacere alle leggi della morte... Infatti come Dio non viene mutato dalla misericordia, così l'uomo non è annullato dalla dignità. Infatti ognuna delle due forme opera in comunione con l'altra ciò che le è proprio: cioè il Verbo opera ciò che è del Verbo, la carne ciò che è della carne. Di essi l'uno rifulge nei miracoli, l'altra soccombe agli oltraggi. E come il Verbo non abbandona l'eguaglianza della gloria del Padre, così la carne non abbandona la natura del nostro genere» (DH 294).

#### 4.2. Il pensiero di Ireneo e di Agostino

Negli scritti dei Padri e dei teologi della Chiesa antica troviamo spesso il rinvio tipico che Dio è immutabile. Come esempio prendiamo dapprima sant'Ireneo. Egli attacca fra l'altro gli gnostici valentiniani che avevano introdotto una drammatica e un cambiamento nell'essere divino:

I valentiniani «danno a Dio le sensazioni e le passioni degli uomini. Se conoscessero la Scrittura..., saprebbero che Dio non è come un uomo (Num 23,19) e che i suoi pensieri non sono come i pensieri degli uomini (cfr. Is 55,8). Dio è molto lontano dalle sensazioni e passioni umane. Egli è semplice e non composto, è tutto identico con se stesso, perché è tutto intelletto, tutto spirito... e tutto la fonte di tutti i beni»<sup>18</sup>.

O un altro passo: Dio è «senza inizio e senza fine, tutto immobile e sempre lo stesso»<sup>19</sup>.

Ireneo fonda l'impassibilità e l'immutabilità di Dio sulla semplicità divina: Dio non è composto come le sue creature. Questa verità fondamentale significa che soltanto Dio è totalmente attivo e che è l'uomo a ricevere qualcosa. Il vescovo di Lione scrive:

«Questa è la differenza fra Dio e l'uomo: Dio crea e l'uomo è creato. Colui che fa è sempre lo stesso; ma ciò che è fatto deve avere un inizio e una fine, un aumento ed

<sup>18</sup> *Adversus haereses* II, 13, 3 (Sources chrétiennes 294, 114-116).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 34, 2 (Sources chrétiennes 294, 356).

un accrescimento. Dio dà le opere del bene e l'uomo le riceve. Dio è completo in tutto, identico con se stesso, tutto luce, tutto intelletto, tutto essenza e fonte di tutti i beni, mentre l'uomo procede e cresce verso Dio»<sup>20</sup>.

Sant'Agostino è il Padre che ha scritto più di tutti sul Dio uno e trino, anche sulla divina immutabilità. Egli afferma che si devono attribuire allo stesso momento a Dio l'immutabilità e la vita più intensa. Il teologo rinvia al sapere eterno di Dio che è legato all'essere immutabile. Agostino dice: Non si trova in Dio nessun cambiamento da uno stato ad un altro. Egli «sa agire riposandosi e sa riposare agendo» (*Deus «novit quiescens agere et agens quiescere»*). «Per creare un'opera nuova Dio non ha bisogno di un decreto nuovo, ma del suo decreto eterno...»<sup>21</sup>.

Agostino combatte il manicheismo che ha insegnato una mutabilità di Dio<sup>22</sup>. Le ragioni principali della divina immutabilità sono la semplicità divina<sup>23</sup> e la pienezza dell'essere:

«Essere è nome indicante immutabilità. Tutto ciò che muta termina di essere quello che era e comincia ad essere quello che non era. L'essere è. Il vero essere, il genuino essere, il puro essere non ce l'ha se non chi non muta»<sup>24</sup>.

Il vescovo d'Ippona usa un'immagine molto interessante: in un modo umano diciamo che il sole va o viene, ma in realtà il cambiamento succede nell'osservatore e non nel sole. Agostino dice:

«Molte azioni certamente sono compiute dai cattivi contro la volontà di Dio, ma Egli è di tanta sapienza e potere che tutti gli avvenimenti, che sembrano contrari alla sua volontà, tendono a quegli scopi e fini che Egli ha previsto come buoni e giusti. Perciò quando si dice che Dio ha mutato la volontà, sicché, ad esempio, si rende sdegnato verso coloro con i quali era indulgente, sono essi che sono cambiati, non lui, e in un certo senso lo trovano mutato nelle avversità che subiscono. Allo stesso modo cambia il sole per gli occhi contusi e in qualche modo si rende da blando irritante, da dilettevole sgradito, sebbene in sé rimanga quel che era... I suoi santi chiedono che si avverino molti eventi ispirati da lui con una volontà santa, però non si avverano come essi con fede e devozione pregano per determinate persone ed Egli non pone in atto ciò che chiedono nella preghiera, sebbene nello Spirito Santo ha suscitato in essi

<sup>20</sup> *Ibid.* IV, 11, 2 (Sources chrétiennes 100, 500).

<sup>21</sup> AGOSTINO, *De civitate Dei* XII, 18.

<sup>22</sup> Vedi p. es. AGOSTINO, *Confessiones* VII, 1, 1.

<sup>23</sup> *De civitate Dei* XI, 10.

<sup>24</sup> *Sermo* 7, 7; cfr. 6, 4.



questa volontà di pregare. Perciò quando i santi chiedono e pregano che ognuno sia salvo, possiamo dire con quel modo figurato di esprimersi: “Dio vuole e non fa”, per dire che Egli vuole perché attua che costoro chiedano. Però in virtù della sua volontà, che è eterna unitamente alla sua prescienza, ha già posto in atto, in cielo e sulla terra, tutti gli eventi che ha voluto, non solo passati o presenti, ma anche futuri. Non-dimeno, prima che giunga il tempo in cui Egli vuole che si avveri l’evento, che prima di tutti i tempi ha preordinato nella sua prescienza, noi diciamo: “Avverrà quando Dio vorrà”. Però se ignoriamo non solo il tempo in cui avverrà, ma anche se avverrà, diciamo: “Avverrà se Dio vorrà”, non perché Dio avrà un nuovo atto di volontà che non aveva, ma perché allora avverrà quel che dall’eternità è stato preordinato nella sua volontà non soggetta al divenire»<sup>25</sup>.

#### 4.3. Una svolta copernicana al Vaticano II?

Si potrebbero citare moltissime altre testimonianze che confessano la fede della Chiesa che Dio è totalmente immutabile nel suo essere. Specialmente l’anatema del Concilio di Nicea mostra che la negazione dell’immutabilità di Dio è un’eresia. Non si può dire – come fa Wilhelm Maas – che il Concilio niceno voleva affermare soltanto che il Figlio di Dio non è creato. Maas postula: «Il Padre e il Figlio essenzialmente uguale a lui non sono così mutabili come la creatura è mutabile»<sup>26</sup>. Una tale interpretazione è totalmente insensata e opposta alla proposizione del Vaticano I che la dottrina della Chiesa deve essere interpretata sempre nello stesso senso (DH 3043, con riferimento a Vincenzo di Lérins). Si può approfondire la dottrina, ma non proclamare il contrario di essa. Il Concilio di Nicea e tutta la tradizione della Chiesa non negano soltanto una certa mutabilità, ma ogni mutabilità. Altrimenti Dio non sarebbe Dio.

Dopo il Niceno, il Magistero ha parlato in un modo molto importante al Concilio Lateranense IV e al Vaticano I. Nella definizione contro il neo-manicheismo dei cattari e degli albigesi, il Lateranense IV parla del Dio «eterno, immenso e immutabile» (DH 800). Contro il panteismo dell’ottocento, il Vaticano I dice che Dio è «una sostanza spirituale assolutamente semplice e immutabile» (DH 3001).

Secondo Maas, il Concilio Vaticano II avrebbe introdotto una nuova sensibilità della realtà, più dinamica del pensiero greco statico nella teologia tradizionale. Egli cita la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo d’oggi, *Gaudium et spes*, con

<sup>25</sup> *De civitate Dei* XII, 2.

<sup>26</sup> W. MAAS, op. cit., 143.

l'affermazione che «il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine a una concezione più dinamica ed evolutiva»<sup>27</sup>. Non si potrebbe quindi accettare un Dio evolutivo? Qui si fa, però, una confusione tra la mutabilità del creato (di cui la teologia cristiana era sempre consapevole) e la vita divina trascendente ed immutabile. Il Vaticano II non può essere messo contro la dottrina tradizionale. Ogni "ermeneutica di rottura" si scontra anche con l'affermazione esplicita della costituzione pastorale: «La Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli»<sup>28</sup>.

#### 4.4. La *passio caritatis* di Origene e il Magistero

Ci sono anche dei pronunciamenti magisteriali contro delle tesi, soprattutto di provenienza monofisita, che mescolavano il livello divino con quello umano, introducendo una sofferenza in Dio stesso. Va notato già il Concilio di Roma del 382 a cui parteciparono i santi Ambrogio e Girolamo. Ci volevano dei chiarimenti di fronte a correnti influenzate dall'arianesimo e dall'apollinarismo. Papa Damaso scrive nel suo decreto: «Chi avrà detto che nella passione della croce era Dio a soffrire, e non la carne con l'anima che il Figlio di Dio aveva rivestito... non ha la retta concezione» (DH 166). Secondo il Concilio di Efeso (431), il Verbo di Dio ha sofferto «nella carne» (DH 263). Il Concilio di Calcedonia parla di alcuni (monofisiti) che «introducono confusione e mescolanza immaginando scioccamente che unica sia la natura della carne e della divinità e sostenendo assurdamente che, a causa di questa confusione, la natura divina dell'Unigenito può soffrire. Di fronte a tutto questo, volendo impedire ad essi ogni raggiro contro la verità, l'attuale santo e grande concilio ecumenico che insegna l'immutabile dottrina predicata sin dall'inizio, stabilisce prima di tutto che la fede dei 318 santi padri [Nicea] dev'essere intangibile» (DH 300). Si noti anche, tra altri documenti, una lettera di Papa Anastasio II sulle sofferenze di Cristo (DH 358-359) e il Concilio Romano del 862 che si rivolge contro gli errori dei teopaschiti (quanti fanno soffrire la divinità):

«Si deve credere veracemente e professare in ogni modo, che il Signore nostro Gesù Cristo, Dio e Figlio di Dio, sostenne la passione della croce soltanto secondo la carne, rimase impassibile invece nella divinità, come insegna l'autorità apostolica e mostra in maniera eminentissima la dottrina dei santi padri» (DH 635).

<sup>27</sup> *Gaudium et spes* 5.

<sup>28</sup> *Gaudium et spes* 10; cfr. Eb 13,8.

«Coloro poi che affermano che il nostro Redentore e Signore Gesù Cristo e Figlio di Dio sostenne la passione della croce secondo la divinità, giacché (ciò) è empio ed esecrabile per menti cattoliche, siano colpiti dall'anatema» (DH 636)<sup>29</sup>.

Nell'ambiente cattolico si trova alcune volte il rinvio all'esempio di Origene che ha parlato di una passione del Padre e di una *kenosis* del Verbo divino prima dell'Incarnazione<sup>30</sup>. Ma è molto difficile interpretare queste affermazioni, perché Origene scrive in altri luoghi il contrario. Egli dice per esempio che gli stoici portano una corporalità ed una mutabilità nell'essenza divina. In contrasto a questo, i cristiani e gli ebrei affermano la divina immutabilità<sup>31</sup>. Dio è totalmente immutabile, semplice, non composto e non divisibile<sup>32</sup>. Conosce tutte le creature prima che esse vengano all'esistenza<sup>33</sup>. Dio rimane sempre lo stesso, come dice l'Antico Testamento<sup>34</sup>.

Secondo qualche interprete recente, Origene vuol dire forse che Dio è immutabile in sé stesso, ma può cambiare a causa della sua libertà<sup>35</sup>. Egli parla di una *passio caritatis*. Ma anche una passione libera dell'essenza divina sarebbe contro la sua immutabilità essenziale e porterebbe alla distruzione del concetto di Dio. Si potrebbe pensare invece all'utilizzo di un linguaggio metaforico, tipico dell'omiletica<sup>36</sup>.

Origene non ha dato una interpretazione chiara. Forse la parola della passione divina è legata alla concezione che tutti gli uomini saranno salvati: l'*apokatastasis*

<sup>29</sup> Vedi anche DH 263, 294, 297, 318, 504, 806, 1337 e 2529 (l'ultimo documento è una Professione di fede per gli Orientali di Benedetto XIV).

<sup>30</sup> Specialmente *Hom. in Ez.* 6, 6 (Sources chrétiennes 352, 228-230). Cfr. P. NEMESHEGYI, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris 1960, 49-51; H. CROUZEL, *La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du III<sup>e</sup> siècle*, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, I, Paris 1963, 269-279; FROHNHOFEN (1987) 192-212; J. HALLMAN, *Divine Suffering and Change in Origen and Ad Theopompum*, in *The Second Century* 7 (1989-90) 85-98; T. KOBUSCH, *Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Lehre von der Passibilität Gottes bei Origenes*, in *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 328-333; M. FÉDOU, *La "souffrance de Dieu" selon Origène*, in *Studia Patristica* 26 (1993) 246-250; L. PERRONE, *"La passione della carità". Il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in *Parola Spirito Vita* 29 (1994) 223-235; F. COCHINI, *Dio negli scritti di Origene*, in AA.VV., *Dio nei Padri della Chiesa*, Roma 1996, 137-154 (143-145); WEINANDY (2000) 97-100; CHARAMSA (2003) 141-146.

<sup>31</sup> *Contra Celsum* I, 21 (Sources chrétiennes 132, 128-130).

<sup>32</sup> *Contra Celsum* IV, 14s. (Sources chrétiennes 136, 216-220).

<sup>33</sup> *Frg. Sam* 4 (GCS 6, 296).

<sup>34</sup> *Contra Celsum* VI, 62 (Sources chrétiennes 147, 334).

<sup>35</sup> Soprattutto T. KOBUSCH (1992) 330s. Vedi la presentazione critica di opinioni simili in C. CHARAMSA (2003) 144s.

<sup>36</sup> Cfr. tra l'altro P. NEMESHEGYI (1960) 50, citando la spiegazione di ORIGENE, *Hom. in Jer.*, 18 (GCS, *Origenes Werke* VII, 213s.): «Haec autem omnia in quibus vel lugere vel gaudere vel odire vel laetari dicitur Deus, tropice et humano modo accipienda sunt ab Scriptura dici. Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans».

ton panton<sup>37</sup>. Se si pensa che Dio come Dio sentisse realmente una passione, Egli potrebbe essere liberato dal suo dolore soltanto tramite una salvezza necessaria di tutti gli uomini, anche per quelli che sono morti nel peccato mortale (e conseguentemente, non si potrà nemmeno escludere il diavolo dalla beatitudine celeste)<sup>38</sup>.

Questa concezione non prende sul serio la libertà dell'uomo che può separarsi da Dio perfino per tutta l'eternità. Origene è un teologo interessante, ma non un Padre della Chiesa. Le sue idee ipotetiche non possono essere messe alla pari o al di sopra della fede della Chiesa.

## 5. La sistematizzazione del pensiero patristico in Tommaso d'Aquino

L'argomentazione classica sulla divina immutabilità si trova con particolare vigore in Tommaso d'Aquino che integra tutto l'essenziale dell'insegnamento dei Padri e ne fornisce un approfondimento sistematico. A titolo di esempio, abbozziamo le riflessioni dell'Aquinate<sup>39</sup>.

Nella Somma teologica, il “dottore angelico” presenta tre argomenti principali per la divina immutabilità:

1. Dio è l'atto puro (*actus purus*). Quindi Egli non può passare dalla potenza all'atto, perché il cambiamento presuppone una potenza passiva che deve essere perfezionata attraverso una realtà nuova.
2. Il cambiamento è un moto nel senso ontologico e contiene una composizione che è contro la semplicità o unità di Dio.
3. Tutto quello che si muove riceve una nuova perfezione dell'essere che non può essere attribuita a Dio.

---

<sup>37</sup> Quest'ipotesi viene espressa in A. BODEM, *Leiden Gottes. Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*, in A. ZIEGENAUS e altri (edd.), *Veritati Catholicae. Festschrift Leo Scheffczyk*, Aschaffenburg 1985, 586-611 (610s.).

<sup>38</sup> Sulla dottrina di Origene dell'apocatastasi cfr. M. HAUKE, *Alla fine si salveranno tutti? Il dibattito sull'“apocatastasi” nella Chiesa antica*, in S. M. LANZETTA (ed.), *Inferno e dintorni: è possibile un'eterna dannazione?*, Siena 2010, 79-110 (82-88).

<sup>39</sup> Per una trattazione più ampia vedi M. DODDS, *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg 1986; ID., *The Unchanging God of Love. Thomas Aquinas and Contemporary Theology on Divine Immutability*, Washington, DC 2008<sup>2</sup>.

O detto brevemente: una mutabilità di Dio sarebbe legata a qualche potenzialità, composizione e imperfezione. Perché Dio è l'atto puro, Egli è semplice e perfetto; quindi non può cambiare<sup>40</sup>.

Se la Scrittura parla di passioni di Dio, si tratta di metafore. Le metafore riferiscono simbolicamente un moto creato ed una emozione umana a Dio, perché gli effetti di Dio nel mondo hanno una certa somiglianza con gli effetti che sono provocati attraverso un moto creato o una emozione umana<sup>41</sup>. Non cambia il sentimento o la volontà di Dio, ma soltanto il suo effetto all'esterno, come espone già Agostino<sup>42</sup>.

Un esempio speciale è la compassione e la misericordia di Dio. Dio non è misericordioso perché è sottomesso alla passione, ma perché supera la passione<sup>43</sup>.

Prendiamo qui un esempio: se siamo caduti nel fango, sarebbe insensato se una persona che vuol aiutarci si gettasse anche lei nello sporco, urlando: «Sono solidale con voi». Non abbiamo nessun aiuto da una passione simile, ma soltanto da un aiuto superiore. Quindi l'Incarnazione non è un aiuto perché Dio si sia trasformato nell'uomo, ma perché ha assunto la natura umana senza perdere l'essere divino e senza essere cambiato nella divinità stessa.

Alcune volte dei teologi moderni hanno attaccato l'idea che la parola "creatore" o "redentore" implica soltanto una relazione pensata in Dio, mentre una *relazione reale esiste soltanto nella creatura*. Questa differenza fra relazione reale e pensata è una conseguenza del fatto che Dio non cambia in sé stesso. Il cambiamento nelle creature viene da Dio, ma non cambia Dio stesso. C'è soltanto un effetto nuovo della volontà eterna di Dio<sup>44</sup>. Ricordiamo l'esempio agostiniano del sole che porta la luce a noi, ma non cambia attraverso di noi<sup>45</sup>.

Il termine "relazione soltanto pensata" non implica una realtà senza importanza. Al contrario, esso presuppone che Dio ci ama non soltanto per un tempo limitato, ma che ci ama eternamente. Dio è il Dio immutabile dell'amore (Dodds). Il mondo e l'uomo sono immersi nella relazione eterna del Figlio al Padre nello Spirito Santo. «Il pensiero che Dio non possa avere nessuna relazione reale al creato e viva – come aveva concluso l'antichità [pagana] – in una lontananza senza ponte, è cambiato alla

<sup>40</sup> *STh* I, q. 9, a. 1.

<sup>41</sup> *STh* I, q. 3, a. 2, ad 2; q. 9, a. 1, ad 3.

<sup>42</sup> *De civitate Dei* XVII, 7.

<sup>43</sup> *STh* I, q. 21, a. 3.

<sup>44</sup> *STh* I, q. 13, a. 7; cfr. q. 19, a. 7.

<sup>45</sup> AGOSTINO, *De Trinitate* V, 16, 17; *De civitate Dei* XII, 15-17.

luce della dottrina trinitaria in una vicinanza inaudita al creato: il mondo e l'uomo possono intendersi come partecipanti, voluti liberamente, alle relazioni intratrinitarie, immersi nel faccia a faccia di amore delle persone divine»<sup>46</sup>.

Dio Padre è rivolto realmente al mondo e all'uomo, ma solo *per quanto* è rivolto al Figlio nello Spirito Santo. Così Hans Christian Schmidbaur interpreta la teologia di Tommaso che afferma: «Come il Padre esprime se stesso e ogni creatura mediante il Verbo che genera..., così Egli è anche rivolto a se stesso a tutte le creature mediante lo Spirito Santo... E così è anche chiaro che sia nel Verbo sia nell'Amore procedente si mostra una relazione (*respectus*) alle creature, anche se quasi in seconda linea, per quanto la verità e la bontà divina è il principio di conoscere e di amare ogni creatura»<sup>47</sup>.

## 6. Qualche nota sulle tesi opposte

Le correnti che negano la dottrina biblica ed ecclesiale sull'immutabilità di Dio si spiegano dall'influsso (almeno lontano) della filosofia di Hegel. Secondo l'idealista tedesco, Dio si sviluppa nel corso della storia. Con la dialettica che vede la contraddizione quasi come centro dell'essere, Hegel voleva perfezionare filosoficamente l'eredità di Lutero secondo cui (ad esempio) Dio contraddice se stesso alla croce (*Deus sibi ipse contradicit*)<sup>48</sup>.

Per ciò che riguarda l'impassibilità, va ribadito che la sofferenza in sé non è un bene. È giusto dire che il dolore possa esprimere il massimo amore (come nella donazione totale di Cristo alla Croce). Questo sacrificio, però, avviene sotto le condizioni dell'umanità caduta e si realizza in Gesù in quanto uomo. Amare la sofferenza in quanto tale sarebbe «demenza, masochismo, sadismo, crudeltà, demonismo: non sarà mai virtù, né virtù naturale né virtù cristiana»<sup>49</sup>. Vedendo questo fatto, non si può indicare la sofferenza in quanto tale come “perfezione”, neanche come “perfezione innominata”. Chi attribuisce a Dio una sofferenza nella sua divinità, distrugge

<sup>46</sup> H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 415.

<sup>47</sup> *STh* I, q. 37, a. 2, ad 3.

<sup>48</sup> LUTERO, *Vorlesungen über 1. Mose*, 1535-45 (WA 43, 202), citato in T. GUZ, *Zum Gottesbegriff G.W.F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt a. M. 1998, 207.

<sup>49</sup> G. CAVALCOLI, *op. cit.*, 151.

la divinità; cadrebbero tutti gli attributi divini che presuppongono la perfezione assoluta di Dio.

Non si possono prendere le lacrime dell'apparizione mariana a La Salette come prova per una sofferenza divina. In visioni e apparizioni si possono vedere, ad esempio, il Cristo crocifisso, Gesù bambino ecc. Sarebbe insensato sostenere che Gesù sia ancora bambino oppure venga crocifisso in cielo. Le lacrime di Gesù e dell'Addolorata *sulla terra* sono state versate anche per i nostri peccati (e perciò possono essere ricordate nelle apparizioni), ma non possiamo presupporre che la felicità celeste comporti una sofferenza che sarebbe, nel caso di Dio, una sofferenza infinita.