

L'immutabile Dio dei cristiani. Rivisitando la dottrina di Tommaso d'Aquino

Krzysztof Charamsa

Pontificia Università Gregoriana (Roma)

Il nostro tempo, in particolare per impulso della teologia protestante, mostra un nuovo interesse per l'argomento dell'immutabilità di Dio, con una viva e non conclusa discussione al riguardo. Infatti l'uomo d'oggi pone nuove domande e problemi che spesso orientano il pensiero di alcuni teologi moderni verso le risposte su Dio meno coerenti con quella tomista, che pur non essendo l'unica, porta in sé tratti universali da non trascurare. La posizione tomista non di rado è stata richiusa e accantonata nel dimenticatoio, in quanto catalogata come un'impostazione puramente filosofica e pertanto non pertinente ad una ricerca teologica sull'argomento. A quanto pare tali interpretazioni non combaciano pienamente con il pensiero dell'Aquinate attorno al mistero rivelato del Dio immutabile¹.

In realtà per il teologo Tommaso l'attributo dell'immutabilità divina non è qualcosa di filosoficamente estraneo al dato rivelato, ma è una verità di fede radicata all'interno della dottrina cristiana, in quanto scaturiente dalla stessa dinamica della salvezza, che nell'incarnazione e nella passione e morte di Gesù Cristo trova il suo compimento. La teologia tomista più che aggiungere un preambolo di matrice fi-

¹ Cfr. M. J. 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; K. CHARAMSA, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i Commentatori scolastici*, Roma 2002; Id., *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003. Nell'ambito delle reazioni al nostro scritto *L'immutabilità di Dio* si ricordano: A. LOBATO, in *Angelicum* 2 (2003) 513-514; *Doctor Communis* 2 (2003) 188-189; M. HAUKE, *Die Unveränderlichkeit Gottes in den scholastischen Thomaskommentaren. Ein Lehrstück für die Beziehung zwischen Glaubenslehre und philosophischer Vertiefung*, in *Doctor Angelicus* 3 (2003) 183-189; P. PUCA, *L'immutabilità di Dio nel suo essere e nel suo agire*, in *L'Osservatore Romano* 258 (8.11.2003) 4; G. BERTUZZI, in *Divus Thomas* 36/3 (2003) 209-212; *Archivo Teológico Grandino* 66 (2003) 244-245; G. CELADA, in *Ciencia Tomista* 130 (2003) 613-614; B. GHERARDINI, in *Divinitas* 47/1 (2004) 111; M. J. GOLECKI, *Problem niezmienności Boga w teologii scholastycznych komentatorów św. Tomasza z Akwinu. Uwagi na marginesie rozprawy ks. K. O. Charamsy*, in *Studia Loviciensia* 7 (2005) 143-155, ecc.

losofica, è attenta piuttosto ad accogliere la rivelazione di Dio, il Dio dei comandi «immutabili nei secoli, per sempre» (Sal 111 [110],7-8), nell'orizzonte evangelico confermato dalla tradizione patristica e dall'insegnamento dei concili, e rimanendo una risposta valida ed aperta allo sviluppo.

Non c'è dubbio che la verità dell'immutabilità divina e il suo approfondimento tomista appartengano alla ricerca di natura teologica, in quanto fondati sulle fonti della scienza di fede. Tali fonti di san Tommaso contengono soprattutto l'autorità della Sacra Scrittura, la sua interpretazione da parte della Chiesa e la tradizione dei Padri. In particolare sono due i teologi di primaria importanza, ai quali si richiama l'Aquinate: Agostino d'Ippona, che riassume la tradizione occidentale, e Dionigi Areopagita, che rappresenta quella orientale.

1. In compagnia di Agostino e di Dionigi

Sant'Agostino d'Ippona, con la sua matura dottrina sul Dio immutabile nell'amore², è l'autore a cui Tommaso si riferisce più frequentemente quando tratta l'attributo divino in questione³, intravedendo in lui la testimonianza di una ricerca del volto del Dio cristiano, immutabile in sé, ma potentemente rivolto e massimamente "preoccupato" per la creatura: «credebam et esse te, et esse inconmutabilem substantiam tuam, et esse de hominibus curam et iudicium tuum»⁴. Per Agostino se nel Dio della Bibbia c'è solo il «bonum», contro le vedute manichee, allora una tale fonte di bene assoluto e originante non può che essere immutabile, altrimenti sarebbe di fatto aperto ai principi mutabili. «Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus: Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt male. (...) Mutabilis porro natura non esset, si de Deo esset, et non ab illo de nihilo facta esset. Quapropter bonorum auctor est Deus, dum auctor est naturarum: quarum spontaneus defectus a bono, non iudicat a quo factae sunt, sed unde factae sunt. Et hoc non est aliquid, quoniam penitus nihil est; et ideo

² Cfr. A. TRAPÉ, *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino*, Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959.

³ Ad esempio: *Summa Theologiae* I, q. 9, 2; I, q. 50, 5, 1; III, q. 57, 1, 1.

⁴ AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones* 7, 7, 11; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 192-193. Cfr. R. BRADLEY, *Naming God in St. Augustine's Confessions*, in Thom. 17 (1954) 186-196.

non potest auctorem habere quod nihil est»⁵. La diversità radicale tra Dio e creatura corre proprio a questo livello della somma bontà posseduta, mentre nell'uomo si esprime quale desiderio di felicità da raggiungere⁶. In questa luce uno dei principali argomenti agostiniani a favore dell'immutabilità divina non è l'impostazione filosofica platonica del discorso su Dio, quanto piuttosto l'accoglienza dell'autorivelazione biblica di Dio, avutasi sin da Esodo 3,14⁷. L'*Io sono colui che sono* per l'Ipponate indica la rivelazione sia dell'immutabilità della semplicità divina sia della sua eternità: Dio è eterno e infinitamente semplice, perché immutabile⁸. Nella stessa linea, per quanto Agostino sia sensibile alla sofferenza umana, è proprio lui a rilevare al contempo l'assoluta libertà divina dai mutamenti dei dolori e delle sofferenze della creatura. Dire immutabile non significa però privo di vitalità, insensibile, aggrappato in una chiusura indifferente, ma esattamente il contrario: «Quid est ergo Deus meus? Quid, rogo, nisi Dominus Deus? Quis enim dominus praeter dominum? Aut quis deus praeter Deum nostrum? Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia; in vetustatem perducens superbos et nesciunt; semper agens, semper quietus, colligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens, perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. Amas nec aestuas, zelas et securus es; paenitet te et non doles, irasceris et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod invenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, numquam avarus et usuras exigis. Super erogatur tibi, ut debeas, et quis habet quicquam non tuum? Reddens debita nulli debens, donans debita nihil perdens. Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt»⁹. Egli non è limitato

⁵ Id., *Contra Iulianum*, 1, 8, 36-37, qui 37; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 17, 494-497.

⁶ Cfr. Id., *Confessiones*, 4,10,15; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 96-97.

⁷ Cfr. E. ZUM BRUNN, *L'immutabilité de Dieu selon saint Augustin*, in NV 41 (1966) 219.

⁸ «Vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moyse enuntiavit, cum ait: ego sum qui sum» (*De Trinitate* 7, 5, 10; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 314-315); «Est vocor, dixit. Ouid est, Est vocor? Quia maneo in aeternum, quia mutari non possum. Ea enim quae mutatur non sunt, quia non permanent (...). Ergo incommutabilitas Dei isto vocabulo se dignata est intimare: Ergo sum qui sum» (*Sermo* 6, 4; cfr. 6, 2; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 29, 100-101); «Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile» (*Enarrationes In Psalmos* 101, 2, 10; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 27/1, 560-561); «Esse nomen aeternitas, nomen incommutabilitatis» (*Sermo* 7, 7; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 29, 114-115); «est tantum id quod est, et ipsa est aeternitas» (*En. In Ps.* 9, 11; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 25, 144-145).

⁹ *Confessiones* 1, 4; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 6-9.

nella sua essenza dal suo attributo immutabile, il quale anzi sta all'origine della potenza della volontà e della conoscenza di Dio¹⁰. L'immutabilità di Dio va vista infatti rispetto alla sua essenza¹¹ o più precisamente rispetto alla Trinità¹², ma anche come il vero fondamento dell'agire divino nella storia della salvezza.

La predilezione agostiniana nell'affermare l'Immutabile fa sì che le perfezioni divine si fondino direttamente sull'immutabilità, il che potrà essere giudicato come un influsso platonico. Diversamente, più tardi, secondo san Tommaso la perfezione divina sarà fissata nella pura attualità, che si conferma e si rispecchia nell'immutabilità essenziale. Mentre Agostino descrive bene la dinamicità dell'immutabile perfezione divina, Tommaso la saprà sistematizzare più adeguatamente all'interno del trattato su Dio.

Ciò che accomuna i due pensatori è la sensibilità teologica che riesce a tenere bene presente i rischi che comporta un abbandono dell'attributo dell'immutabilità: «Has argumentationes, quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuitu ambulemus (Sal 11,9), de via recta conantur avertere, si ratio refutare non posset, fides irridere deberet. Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit. Hinc enim maxime isti errant, ut in circuitu falso ambulare quam vero et recto itinere malint, quod mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur; et fit illis quod ait Apostolus: comparantes enim semetipsos sibimetipsis non intellegunt (2 Cor 10,12). Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt): profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant. Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia desidia inertia, sicut nec in eius opere labor conatus industria. Novit quiescens agere et agens quiescere. Potest ad opus novum non novum, sed sempiternum adhibere consilium; nec paenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere quod non facerat. Sed et si prius cessavit et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine

¹⁰ *Confessiones* 13, 16; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 1, 468-469.

¹¹ *De Civitate Dei* 11, 10ss.; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/2, 84-87ss.

¹² *De Trinitate* 4, Proem.; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 174-177; cfr. 5, 1-2; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 234-237.

possit intellegi): hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit; in illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt, hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minore beatitudine permansit»¹³.

Se l'uomo abbandona la rivelazione dell'immutabilità divina, non potrà trovare la giusta rappresentazione del dio se non a partire dalla propria mutabilità. Ciononostante una ricerca naturale già presuppone l'attributo stesso, proprio perché la verità che cerca, e che nella fede trova la pienezza, è di per sé «immortalis, incorrupta, incommutabilis permanet»¹⁴. La mente umana ci porta ad intuire l'eternità e l'immutabilità del Creatore, ma non la fa raggiungere¹⁵. Piuttosto la personalità spirituale della creatura la predispone a poter sperimentare nella vita beata quell'eternità immutabile che è di Dio solo. Per Agostino, proprio a causa della rivelazione, e precisamente per motivi cristologici, va affermata l'immutabilità del Dio cristiano. In ragione dell'Incarnazione del Verbo bisogna mantenere l'immutabilità di Dio, se si vuole comprendere giustamente l'unione di Dio con l'uomo: «(Deus) semetipsum exinanivit (cfr. Fil 2,7), non mutando divinitatem suam, sed nostram mutabilitatem assumendo; et formam servi accipiens»¹⁶.

Dall'altro lato, dal patrimonio di Pseudo-Dionigi Areopagita Tommaso accoglie innanzitutto l'espressione della trascendenza di Dio immutabile, cosciente apofatica-

¹³ *De Civitate Dei* 12, 17; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/2, 190-193. Si vedano anche: *Contra Faustum* 33, 9; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 14, 232; *De natura Boni* 1, 1.24; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 13/1, 348-351.370-371.

¹⁴ *De Trin.* 4, 18, 24; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 216-217. In un certo senso, essa è depositata nell'uomo come qualcosa da desiderare e cercare, che supera la natura mutevole e si presenta alla ragione. Il santo raccomandava, infatti: «noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur» (*De vera rel.* 39, 72; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 6/1, 108-109). Nell'intenzione agostiniana non sta tanto un'ascesi platonica verso la verità ideale, ma piuttosto il postulato di una continua conversione della ragione verso la luce che la trascende, quella della grazia e dell'amore divino.

¹⁵ «Beatitudinem tamen eius qua fit beata ipsa anima, non fieri nisi participatione illius vitae semper vitae, incommutabilis, aeternaeque substantiae, quae Deus est; ut quomodo anima quae inferior Deo est, id quod ipsa inferius est, hoc est corpus, facit vivere; sic eandem animam non faciat beate vivere, nisi quod ipsa anima est superius» (*In Iohannis Evangelium tractatus* 23, 5; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 24/1, 538-539).

¹⁶ *De Trinitate* 7, 3, 5; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 4, 301-305.

mente della sproporzione tra linguaggio e mistero¹⁷, così che ogni immagine e nome usato per Dio deve essere di continuo verificato trascendentalmente, perché «la Causa di tutte le cose rimanga rigorosamente al di sopra di tutte le cose e colui che è superiore alla sostanza e alla natura sorpassi assolutamente le cose che esistono secondo qualsivoglia sostanza e natura»¹⁸. L'uguaglianza immutabile dell'essere, mentre quasi separa infinitamente Dio dal creato, al contempo è la causa della concordia e della divina salvezza di tutte le cose¹⁹. In merito al discorso su Dio cristiano, egli postula la regola base per il linguaggio teologico: «bisogna riconoscere di celebrare con un discorso degno di Dio i movimenti di Dio che è immobile»²⁰. Ciò presuppone che ci sia il rischio di un discorso «indegno», il modo di parlare inadeguato del tutto, l'attribuzione delle realtà e dei cambiamenti contrari alla beatitudine infinita di Dio. Il Dio delle Scritture, «l'Immobile avanza e si muove verso tutte le cose»²¹, ma la comprensione da parte del credente non vede in queste immagini «uno spostamento e un cambiamento o un'alterazione, o una conversione o un movimento locale (...) rettilineo o circolare o composto da entrambi, cioè o intellettuale, o animale, o fisico»²². Il conoscere adeguatamente Dio per Dionigi è legato inscindibilmente alla contemplazione della vita spirituale, al suo movimento dell'amore, che è la via unitiva con Dio, superante ogni pensiero e sostanzialità creata. Dio non può essere conosciuto, per Dionigi, se non superando la stessa nostra capacità naturale intellettuale²³, sulla via dell'unione spirituale che porta verso il Mistero Assoluto²⁴, il quale per primo ci attira come la luce del sole e coinvolge in un movimento verso l'Essere immutabile.

¹⁷ *Teologia mistica* 1, 3; PG 3, 1001A (tr. it. *Tutte le opere: Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiale, I nomi divini, Teologia mistica, Lettere*, Milano 1997).

¹⁸ DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini* 11, 6; PG 3, 956B.

¹⁹ Cfr. *I nomi divini* 12, 3; PG 3, 972A. Una tale figliolanza divinizzante non cancella l'assoluta trascendenza divina, cfr. *I nomi divini* 2, 7-8; PG 3, 645B-645C.

²⁰ *I nomi divini* 9, 8-9; PG 3, 916B-916D.

²¹ *I nomi divini* 11, 9; PG 3, 916C. Si veda citati dallo scoliasta: Ab 3,8; Ger 23,23; Ef 4,3; Sal 139 (138),8; 18 (17), 10; 47 (46),6.

²² Cfr. *I nomi divini* 4, 8-9; PG 3, 704D-705B.

²³ *Ep. I al monaco Gaio*; PG 3, 1065A.

²⁴ Cfr. *I nomi divini* 4, 5; PG 3, 700D-701A; 4,11; PG 3, 708D; *Gerarchia celeste* 7, 2; PG 3, 208C.

2. Il Dio immutabile di san Tommaso d'Aquino

In tutte le sue maggiori opere, san Tommaso d'Aquino affronta l'immutabilità di Dio²⁵. Qualche volta si tratta di accenni passeggeri, in altri casi di trattazioni più approfondite ed elaborate, negli scritti filosofici, esegetici e teologici. In questo contributo privilegiamo solo alcuni approcci biblici e teologico-speculativi, tralasciando la riflessione tomista sull'attributo dal punto di vista filosofico²⁶. In quest'ultimo ambito Tommaso discute gli argomenti di Aristotele del primo motore immobile, intravedendo in esso l'Essere trascendentale e ritenendolo pertanto un argomento valido per la speculazione teologica, ovvero un argomento di convenienza rispetto alla Rivelazione per sé intelligibile alla ragione. Così, mentre da una parte la riflessione filosofica è effettivamente illuminata dalla fede, il discorso della fede non può a sua volta trascurare il ricorso agli argomenti della *recta ratio*. L'immutabilità rilevata nell'immobilità del primo motore aristotelico in realtà non contamina il discorso teologico con influssi estranei o non pertinenti rispetto alla Rivelazione, ma il dato della ragione viene piuttosto giudicato e accettato, pur rimanendo nel proprio ambito, partendo dal dato di fede, per poter offrire in conseguenza un linguaggio per il discorso teologico. L'argomentazione di provenienza aristotelica non serve pertanto ad esportare nella dottrina un dato estraneo alla Rivelazione, ma a discernere i parametri di un discorso ragionevole per accogliere il divino rivelarsi e per poter esprimerlo nei limiti dell'umano pensiero.

3. Il Dio della Sacra Scrittura

A partire dalla rivelazione biblica si devono affermare sia l'immutabilità sia l'eternità divine, come due attributi che esprimono la differenza tra Dio e il creato²⁷.

²⁵ Dell'immutabilità in genere, cioè in riferimento sia alla creatura sia a Dio, TOMMASO D'AQUINO parla soprattutto nelle opere: *Scriptum super libros Sententiarum* (il termine è usato 60 volte, di cui 35 nel primo libro), *De veritate* (75), *De Malo* (25), *De potentia* (20), *Compendium Theologiae* (11), *Summa contra gentiles* (34), *Summa Theologiae* (*STh* I 55; *STh* II 21; *STh* III 7), *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio* (10), *Super epistolam ad Hebraeos lectura* (11), *Expositio super Iob ad litteram* (7), ecc.

²⁶ Cfr. *De substantiis separatis* 2, 10-26; *Commentarium in libros Aristotelis De Caelo et Mundo* I, 21; *In metaphysicam Aristotelis commentaria* XII, 5-12; *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio* VII, 2; VIII, 9-13.

²⁷ Cfr. *Super epistolam ad Hebraeos lectura* I, 5.

Commentando Eb 1,10-12²⁸, rileva che anche se i cieli periranno, nel senso che passerà il loro stato presente, Dio rimane sempre lo stesso, non cambiando il proprio essere eterno, nonostante la novità delle creature. Tale principio biblico è suffragato da un richiamo frequente ai principali luoghi scritturistici della dottrina dell'immutabilità divina, che sono: Sal 102 [101],13: «Tu autem Domine, in aeternum permanebis»; Gc 1,17: «In te nulla est transmutatio nec vicissitudinibus obumbratio»; Ml 3,6: «Ego Deus, et non mutor»; Lam 5,19: «Tu autem, Domine, in aeternum permanebis, solium tuum in generatione et generationem», fino a Eb 13,8 riguardo al Figlio di Dio: «Iesus Christus heri et hodie ipse et in saecula»²⁹.

In una breve analisi dell'immutabilità nel commento al libro di Giobbe (Gb 4,17-18)³⁰, Tommaso distingue e nello stesso tempo rileva la relazione esistente tra l'attualità e l'immutabilità dell'essere di Dio e la perfezione che può raggiungere la creatura. Esiste un legame tra l'ordine divino, che non muta, e quello morale creaturale, che si esprime nella mutabilità della volontà, che si apre alla possibilità del male, in contrasto con la stabilità della contemplazione del bene. Dio è incapace del male, il che esclude dal suo mistero il presupposto di ogni male, che è la mutabilità. Nel proprio essere stabile, gli angeli attraverso la contemplazione aderiscono immutabilmente a Dio, mentre gli uomini possono aderire al mistero immutabile di Dio se nella grazia restano immuni dal male, cioè dal peccato. Mentre si deve escludere la mutabilità di Dio, la sua perfetta immutabilità non è qualcosa del tutto estraneo e irraggiungibile, da poter apparire agli occhi umani come qualcosa di insensibile e indifferente. Esiste in realtà una sorta di comunicazione della vita divina immutabile alla creatura infinitamente inferiore, capace però di avanzare verso la perfezione e percepirla nella vita morale del cammino terreno.

Un altro approccio all'immutabilità si offre commentando Rm 1,19: «quia, quod noscibile est Dei, manifestum est in illis (agli uomini); Deus enim illis manifestavit»³¹. Il testo riguarda la conoscenza di Dio che l'uomo può avere nella ragione naturale, che Tommaso affronta riferendo la divisione di Dionigi Areopagita delle tre vie sulle quali l'uomo può conoscere Dio³². Sulla via di causalità si può conoscere l'esistenza

²⁸ «Tu in principio, Domine, terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes ut vestimentum veterascent, et velut amictum involves eos, sicut vestimentum et mutabuntur. Tu autem idem es, et anni tui non deficient».

²⁹ *Super ad Hebr.* I, lect. 5.

³⁰ Cfr. *Expositio super Iob ad litteram*, 4, 17-18.

³¹ Cfr. *Super epistolam ad Romanos lectura* I, 6.

³² DIONIGI AREOPAGITA, *De div. nom.* 7, 4; PG 3, 870.

di Dio riducendo le creature mutabili ad un necessario principio immutabile e perfetto, che è Dio. Oltre questo argomento del movimento, per la via d'eminenza l'uomo può arrivare alla stessa conoscenza di Dio, come della causa ultima e comune di tutte le creature: Egli sta sopra tutte le cose. Infine, nella via di negazione, vediamo Dio in quanto la causa superiore a tutto. Se egli sorpassa tutto, niente di quello che spetta alla creatura può essere predicato di Lui. In questo senso «dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur»³³. Sulla via di negazione viene alla luce quella che è la differenza essenziale tra Dio e la creatura, che alla conoscenza umana limitata e imperfetta non permette di conoscere come Dio è nella sua natura. Siamo più capaci di affermare come sicuramente non è; Egli non è mutabile, non è finito.

Dio è incomprendibile nella sua natura perché trascende ogni creatura, comprensibile nella sua attualità. Dio è superiore ad ogni attualità creaturale e perciò ad ogni comprensione. Quanto nella lettera di Paolo, Tommaso incontra Cristo nella sua seconda venuta, «qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem» (1 Tm 6,16a)³⁴; egli rilegge la sua trascendenza dell'immortalità, attraverso l'assoluta chiave dell'immutabilità: essere immortale significa in definitiva non essere soggetto ad alcun cambiamento prodotto dalla corruzione. Solo Dio è completamente incorruttibile, perché immutabile: su ciò si fonda anche il suo trinitario pieno possesso dell'immortalità³⁵.

Diverse volte nell'Antico Testamento il teologo riesce a leggere affermazioni che devono far pensare all'immutabilità di un Dio rappresentato nella sua eterna stabilità, come colui che è *seduto* (Is 6,1; cfr. Sal 44,6)³⁶. Nel Salmo 43 Tommaso trova invece un'affermazione implicita dell'immutabilità divina³⁷, quando coglie, dalla fiducia e l'affidamento del salmista al divino, la rivelazione di un Dio che è sempre uguale e proprio a partire da una tale immutabilità dell'essere, potente e operante per il suo popolo. L'immutabilità divina è la garanzia suprema della benevolenza divina libera

³³ *Super ad Rom.* I, lect. 6.

³⁴ Cfr. *Super primam epistolam ad Timotheum lectura* VI, 3.

³⁵ *Super I ad Tim.* VI, lect. 3: «illud ergo proprie et vere est incorruptibile, quod penitus est immutabile. Quaelibet autem creatura in se considerata, habet aliquam mutationem, vel mutabilitatem: Deus autem est omnino immutabilis. Sed si aliqua creatura est immutabilis, hoc convenit ei ex dono gratiae. Et ex hoc ostendit, quod natura Dei transcendit omne quod est in natura creata».

³⁶ Cfr. *Super evangelium S. Ioannis lectura* 1-6.

³⁷ Cfr. *In psalmos Davidis expositio* 43, 2: «Dei immutabilitatem ostendit, quia Deus fecit hoc patribus, et iterum quia virtus eius non est diminuta, et ideo facere etiam maiora potest; unde dicit: Tu es ipse rex meus et Deus meus, qui non diminutus».

da difetti e sforzi. La cura che Dio ha della sua creatura, in Lui non cambia e rimane sempre ugualmente eccelsa. Il tratto immutabile dell'essere divino è spiccatamente spirituale. Conoscere ed aprirsi ad un tale Dio-Spirito immutabile esige un rapporto personale, di fiducia e di abbandono, nella preghiera e nella contemplazione.

Mentre le opere esegetiche offrono solo alcuni tratti riguardanti l'attributo dell'immutabilità, in quanto gli argomenti scritturistici basilari sono affrontati da Tommaso nell'arco della sua opera teologica, si può dire che nel commentare la Scrittura egli dimostra una grande sensibilità sull'argomento della divina perfezione. Essa è principio di distinzione tra Dio e uomo, ma è anche il tratto fondamentale della sua bontà e dell'amore per la creatura, che li può conoscere, percepire e seguire nell'abbandono fiducioso all'Altissimo.

Tommaso scruta la Sacra Scrittura in modi diversificati. I passi che direttamente parlano dell'immutabilità, come Num 23,19; Mt 3,6; Sal 102 (101),28; Gc 1,17, li cita di solito nelle opere teologiche, come argomenti che non hanno bisogno di ulteriori spiegazioni. In particolare, torna spesso sul passo di Giacomo, come l'affermazione comune dell'immutabilità eterna e dell'amorosa provvidenza divine. Egli però si sofferma spesso anche sui richiami indiretti dell'immutabilità, che la Scrittura offre in abbondanza, come gli esempi colti dai commentari mostrano (Sal 43 [44],6; Gv 1,1; 1 Tm 6,16). Un altro ambito del lavoro di Tommaso è quello della spiegazione dei testi metaforici e antropomorfici, che apparentemente contraddirebbero l'essenza della divina immutabilità, ammettendo una sorta di mutamento: quei passi Tommaso li presenta e spiega nella sede delle obiezioni agli argomenti discussi. La sua attenzione alla verità della Sacra Scrittura si fonda anzitutto sul senso letterale e poi su vari sensi spirituali della Parola di Dio, con una grande sensibilità per la metaforicità, che nel discorso su Dio deve essere ben delineata. È la Parola di Dio che non cambia a testimoniare l'immutabilità dell'essere stesso di Dio.

4. Una speculazione teologica attorno alla dottrina del Dio immutabile

La prima trattazione teologica dell'argomento si trova nella prima opera teologica di Tommaso: il commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (1252-1256)³⁸ e in specie nel testo sull'unità della divina essenza (I, 3, 1, 1), riletto con l'aiuto di Dionigi.

³⁸ Cfr. *Scriptum super libros Sententiarum* I, 3, 1, 1; I, 8, 3, 1-2.

Nei riguardi di Dio bisogna negare ogni essere imperfetto proprio delle creature, che sono limitate e mutabili, le quali necessitano di un essere perfetto da cui provenire, l'essere incorporeo e immutabile che è Dio³⁹. La semplicità e l'immutabilità per Lombardo stanno tra le *proprietates* della vera natura di Dio biblico e dei Padri (Ilario e Agostino), dato questo che Tommaso rilegge tenendo presente anche la speculazione aristotelica (più quella sull'atto puro che sul motore immobile).

Quando affronta poi l'immutabilità nel commento all'opera di Boezio sulla Trinità⁴⁰, Tommaso precisa come si possa attribuire a Dio, che è perfettamente immutabile, il movimento. Una tale attribuzione non può essere assegnata mai propriamente, ma solo metaforicamente. Conformemente al linguaggio di Dionigi Areopagita, Dio, avendo comunicato la sua somiglianza alle cose in un certo modo, si muove mediante le cose create e procede verso tutte le cose⁴¹, oppure, per dirla con il linguaggio metaforico del libro della Sapienza: «la sapienza è il più agile di tutti i moti (7,28), si estende da un confine all'altro con forza» (8,1).

Tommaso distingue due generi di scienza delle cose divine in sé immutabili⁴²: quella che procede dalle creature al Creatore (filosofia prima, come la chiama, metafisica o teologia dei filosofi) e quella che muove dalle stesse realtà divine ed è conosciuta per fede (teologia della Sacra Scrittura o della fede). Le due vie sono a loro volta affini con la sensibilità dionisiana di conoscere Dio prima negativamente (per ciò che non è e in ciò che è diverso dalle creature) e poi positivamente (per ciò che si rivela di essere). Ciò che è da tener sempre presente è il fatto che le due forme non sono incompatibili tra di loro, anche se la luce della teologia propria è sempre superiore, il che riguarda anche l'umano accesso all'attributo divino dell'immutabilità, d'altronde insegnato dal Concilio Lateranense IV del 1215⁴³.

Si può dire che un primo passo speculativo verso l'immutabilità di Dio si può collocare tra le prove dell'esistenza di Dio considerato in quanto primo motore immobile («primum motorem immobilem»). Affermando che Dio non è soggetto al movimento,

³⁹ AGOSTINO D'IPPONA, *De Civitate Dei* 8, 6; in *Opere di Sant'Agostino*, vol. 5/1, 320-321.

⁴⁰ Cfr. *Expositio super librum Boethii De Trinitate* 5, 4.

⁴¹ Cfr. anche *In librum beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio* IX, 2-4. Dio, operando per gli uomini, riceve da Dionigi anche il nome del movimento (IX, 4b), che viene attribuito a Dio a causa del limite e dell'imperfezione del linguaggio umano. Egli è presente in tutte le cose e una tale presenza umanamente presuppone un movimento e i suoi beni arrivano alla creatura prima essendo in Dio ciò che di nuovo per la mente umana nella sua successione assomiglia al moto.

⁴² *In De Trinitate* 2, 2.

⁴³ Cfr. *Expositio super primam et secundam decretalem* I.

si dice la sua completa immutabilità. Tale procedimento è privilegiato da Tommaso espressamente nella *Summa contra gentiles* (I, 13-14) e anche nel *Compendium Theologiae* 1, 3. Invece nella *Summa Theologiae*⁴⁴, dove l'argomento trova la sintesi del pensiero più maturo di Tommaso, solo dopo la discussione dell'esistenza di Dio (q. 2) e del nostro modo teologico di conoscerlo (q. 1), si introduce la dimostrazione dell'immutabilità divina tra gli attributi della sua natura. La collocazione è significativa: l'attributo perfetto di Dio infatti da una parte è legato alla nostra possibilità di conoscere l'esistenza della divinità e di intenderla attraverso il linguaggio. Per Tommaso, come per Agostino, senza una fondamentale qualità immutabile, la divinità si misconoscerebbe, si confonderebbe con la creatura e in fin dei conti non solo si trascurerebbe, ma si negherebbe la possibilità stessa del Dio cristiano.

Della *Summa Theologiae* accenniamo solamente qui a due questioni: la questione 9 della *I Pars* resta esemplare per l'immutabile mistero di Dio, rappresentativa per una sintetica, ma completa presentazione dell'attributo; e la questione 48 della *III Pars*, essendo un sintetico trattato sulla redenzione, tocca anche il cuore del rapporto della divinità immutabile con la Persona e l'opera di Cristo.

La questione 9, nel *sed contra*, presenta l'affermazione della Sacra Scrittura, quella di Mt 3,6: «Io sono il Signore e non cambio», cui fa seguire i tre argomenti confermantici l'immutabilità di Dio. Anzitutto, Dio essendo il primo Essere (*primum ens*), deve essere l'Atto puro (*ipsum esse*). Egli è il motore assolutamente immobile e la causa efficiente di tutte le cose. Non può essere sottomesso alla potenzialità che in sé contiene movimento/mutamento. Ciò che è in movimento, è attuale nella sua potenza. Dio però è la pura attualità, perché è il primo essere e non in forza del suo essere il primo motore. In secondo luogo, ogni cosa che muta, contiene in sé una sorta di composizione. Dio invece è assolutamente semplice, non può essere composto. Nel terzo argomento viene richiamato Dio nella sua infinità, che contiene l'intera pienezza della perfezione dell'essere («*omnem plenitudinem perfectionis totius esse*»). Invece ogni movimento fa arrivare ciò che si muove allo stato a cui prima non arrivava. Dio allora non può acquistare niente, e perciò non gli conviene il movimento.

Tommaso d'Aquino nella sua discussione sull'immutabilità non riduce l'argomento ad una semplice presentazione. Non si ferma alla deduzione dell'attributo in riferimento al Dio come primo motore, che potrebbe essere scambiato con un procedimento solamente filosofico, ma lo supera, accennando solo che la stessa verità spingeva in campo filosofico una parte dei filosofi antichi, i quali affermavano la

⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I, 9, 1-2; cfr. I, 2, 3; III, 48.

necessità dell'immutabilità del primo principio. Tommaso, in un orizzonte teologico, vede l'immutabilità tra semplicità e infinità divina come l'attributo di una massima perfezione.

Soltanto Dio, poi, è del tutto immutabile (a. 2), perché ogni creatura è in qualche modo mutabile sia per la potenza sua propria, inerente e passiva, sia per un potere esistente in un altro essere (potenza attiva). A Dio non si addice un mutamento dell'essere sostanziale, perché non è un corpo corruttibile; non lo riguarda neanche il mutamento quanto al luogo, come ai corpi celesti, o quanto all'ordinamento al fine ed all'applicazione della potenza operativa, come negli angeli. Davanti al Dio Creatore tutte le cose sono mutevoli, perché dipendenti da Lui nel loro esistere o non esistere.

Nella questione 48, san Tommaso tratta poi dell'apparente inconciliabilità dell'immutabilità divina con la soddisfazione vicaria di Cristo⁴⁵. Usando dei termini antropomorfici, Tommaso spiega che soddisfare consiste nell'offrire qualcosa che è amato ugualmente o di più da come viene odiata l'offesa. Si potrebbe concludere che la soddisfazione della passione di Cristo opera il cambiamento in Dio nel passaggio dallo stato di odio a quello dell'amore. La risposta tomista sta nelle sue discussioni sulle passioni, se possono o meno essere attribuite a Dio⁴⁶. Infatti, Dio le governa completamente. La sua divina volontà non è mutabile, come succede alla volontà umana sotto l'influsso delle passioni. Così, Dio non odia augurando del male all'altro, ma sempre volendo una cosa, "odia", ovvero esclude il suo contrario. Desiderando il bene maggiore, si può dire che "odia" quello minore. Nella soddisfazione vicaria di Cristo il suo amore obbediente supera infinitamente il male dell'umana disobbedienza e a differenza di uno scambio puramente umano, l'opera di Cristo non influenza la natura di Dio e non la muove verso un cambiamento interno.

La stessa dinamica presenta la passione e la morte di Cristo come sacrificio⁴⁷. Questo non influenza Dio, come può influenzare e mutare un uomo davanti all'offerta. Il risultato del sacrificio viene prodotto nell'uomo. A chi ha offeso è perdonata, cancellata l'offesa. Nel sacrificio di Cristo, il perdono tocca l'offesa di tutto il genere umano, in quanto Lui è capo dell'umanità. Neanche la dottrina del merito opera un mutamento dentro la divinità. Tra gli uomini la ricompensa opera sempre un cambiamento, da un non conoscere e non volere a un conoscere e volere. Il conoscere

⁴⁵ *Summa Theologiae* III, q. 48, 2.

⁴⁶ *Summa Theologiae* I-II, q. 22, 3; *Summa Contra Gentiles* I, 89.

⁴⁷ *Summa Theologiae* III, q. 48, 3.

e volere di Dio supera questa successione temporale, è eterno. In ogni atto Dio sa e vuole tutto quello che succede in futuro (umanamente parlando) in lui e nella sua relazione verso la causa ed effetto.

La redenzione di Cristo è garantita nella sua efficacia proprio dall'immutabilità dell'amore di Dio e nei suoi effetti opera il mutamento sostanziale e definitivo per l'umanità. Il mutamento verso l'immutabilità dell'Eterno.

D'altra parte, se Dio non vuole essere estraneo all'opera del Figlio, dovrebbe prendere parte attiva ad essa. Se Cristo è Dio, la divinità sembra dover partecipare attivamente all'intero passaggio della croce. Sembrerebbe dunque che questo passaggio della passione e morte debba produrre un essenziale mutamento in Dio.

È vero che Dio ha assunto il linguaggio umano per esprimere all'uomo incredulo e al peccatore la sua divina "compassione" d'amore. Egli in Cristo ha assunto la vulnerabilità del corpo umano e si è fatto simile a noi tranne che nel peccato e in ogni ombra del male. Cristo, Dio immutabile e uomo vulnerabile, ha sofferto realmente per l'umanità. Questo è il momento centrale della "compassione" divina e nell'unità della Persona di Cristo sta la risposta al mistero. In virtù dell'unione personale si può predicare l'impassibilità di Gesù che è uno di noi e la passione del *Logos* che è Dio, il che non significherà che ha sofferto la natura divina ed era diventata impassibile la natura assunta dell'uomo. Cristo ha sofferto come noi e nel linguaggio della sofferenza umana ha rivelato e ha reso comprensibile l'amore incomprensibile di Dio. L'"abbassamento" di Dio sta nell'assunzione del linguaggio comprensibile per l'uomo, che deve essere salvato. Cristo nella passione non rivela il presunto dolore di Dio, ma la sua infinita forza d'amore che trasforma il dolore nella gioia. Solo Dio è in possesso della gioia piena, non macchiata né turbata dalla tristezza e amarezza dell'afflizione.

La ragione della passibilità di Cristo è la sua assunzione e la successiva comunione con l'umanità in vista della necessità umana della redenzione. Gesù nella vita terrena ha fatto propria la debolezza (*infirmity*) del genere umano e nello stesso tempo ha rivelato la potenza divina. Questo è il mistero della sua mediazione della salvezza. Assumendo i limiti della creatura, il suo corpo vulnerabile e il suo spirito, Cristo ha potuto veramente soffrire e morire. Tommaso parla non solo del dolore sensibile, corporale, ma sottolinea quello spirituale. Il Figlio di Dio non solo aveva fame e sete, era affaticato e ha sperimentato la violenza della frusta e della crocifissione, ma piangeva ed era triste, soffriva misteriosamente nella sua anima.

Dio che di per sé non patisce, "compatisce" con noi in Cristo, proprio perché non soffre nel senso vero e proprio. In Cristo ci ama profondamente e assume la nostra situazione, ma questo non potrebbe comportare una sua passione o sofferenza. Dio partecipa perfettamente alla sorte umana, e perciò per patire umanamente, assume

la natura passibile. In questo senso la natura passibile di Cristo rivela la compassione e la vicinanza infinita di Dio per l'uomo.

5. L'essenziale della dottrina tomista dell'immutabilità pertinente per la teologia d'oggi

Oggi l'uomo trova difficoltà nell'accettare l'immutabilità in Dio. Come Dio, Padre amoroso, può rimanere immutabile davanti alle azioni e ai sentimenti dei suoi figli? Come può conoscerli senza essere in qualche modo influenzato da essi? Oppure, come si può ritenere l'uomo veramente libero e non determinato, se Dio nella sua immutabilità prevede già tutto il futuro?

Secondo Tommaso il vero amore – e Dio è Amore – non solo non contraddice l'immutabilità, ma ogni amore, se è vero, porta in sé il seme dell'immutabilità⁴⁸ fondato sul primo appetito. D'altro canto l'amore umano è mosso dagli affetti, che caratterizzano l'unione tra chi ama e l'amato. L'amore di Dio non è uguale a quello nostro, ma è l'essenza della Trinità nella sua realtà immanente. La processione del Figlio dal Padre e dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio è l'espressione massima del beato “movimento” dell'amore. Quell'amore è divinamente personale e nella sua intimità costituisce il nome proprio della terza Persona della Trinità⁴⁹. La *pericorese* dell'amore è la suprema beatitudine dell'Essere di Dio. In questo Atto puro dell'Essere dell'Amore sta la perfezione divina, libera da ogni passione e ogni incompletezza, libera da ogni umanamente possibile affezione dell'amore.

Dio ama gratuitamente e liberamente ciò che rivela nella creazione e nella redenzione, nella sua provvidenziale attività nell'universo. Il suo chinarsi verso la creatura amata deve essere libero anche dalla concupiscenza, che segna decisamente la condotta umana; essa in qualche modo è sempre rivolta al proprio bene, all'utilità e al piacere, a vantaggi e benefici, cioè al possesso. Nella sua natura, l'uomo porta non solo questa nota negativa della concupiscenza, ma anche nel senso positivo esprime la tensione verso lo sviluppo per il bene, la capacità di un processo. Dio invece nella sua attualità non ha bisogno di alcun processo, perché non deve conquistare o acquisire niente: quello che vuole, lo fa. In Dio non ci può essere un divenire umano,

⁴⁸ *Summa Theologiae* I-II, q. 26, 2.

⁴⁹ *Summa Theologiae* I, q. 37.

proprio perché Egli non possiede la nota concupiscibile dell'amore. La sua natura è il possesso eterno e continuo della vita senza difetto, il quale se ci fosse, dovrebbe essere desideroso di essere colmato. La piena beatitudine non ha bisogno di nuove soddisfazioni e non può rinunciare a se stessa. Dunque se l'amore divino non ha da fare né con le passioni né con gli affetti⁵⁰, non può sottomettersi a cambiamenti e sviluppi.

Che valore ha questa purezza divina per la sua attività economica nella creazione? È la stessa ragione senza di cui il cristiano resterebbe infelice come chi non vede l'Assoluto. Solo il Dio cristiano è capace del pieno e puro amore dell'amicizia, gratuito, proprio perché fondato nella divina immutabilità e impassibilità. Anche la creatura ragionevole possiede la capacità dell'amore dell'amicizia, ma in una forma assolutamente più imperfetta di quella divina. L'amore dell'amicizia non è da confondere con la semplice amicizia umana, ma è un amore rivolto e tutto teso verso la persona.

La differenza tra l'amore divino e quello umano sta nella diversità dell'amore attuale e dell'amore che è guidato dalla buona volontà. Nel voler bene all'altro, l'uomo non è mai perfetto. Dio invece volendo bene è indirizzato verso il suo Bene, che non è un rivolgersi egoistico, ma assicura il vero bene delle creature amate. Se Dio si rivolgesse per primo alla creatura abbassandosi ad essa, assumendo in sé il suo dolore, morte, mutamento, l'amore assoluto diventerebbe relativo, dipendente da quei fattori concupiscibili caratteristici dell'uomo. Il suo amare invece è potente nel senso infinito e per niente debole. Con questa sua forza infinita, Dio non è indifferente, ma vuole per la creatura lo stesso bene che vuole per se stesso, cioè la beatitudine eterna, ed effettivamente può garantirla per l'universo. Questa è la vera meraviglia della rivelazione: Dio estende il suo amore esclusivamente divino, appartenente al mistero della vita trinitaria, al genere umano e angelico, donandolo gratuitamente. Nella carità cristiana Dio stabilisce il rapporto dell'amicizia con l'uomo e per mezzo della grazia offre il suo Spirito di gioia e di pace, fino a far partecipare l'uomo al non-partecipabile, alla sua stessa felicità. Questa è la chiave tomista per accogliere Dio, in cui – come insegna Giacomo – «non c'è variazione né ombra di cambiamento» (1,17b), Dio che «non è un uomo da potersi smentire» (Nm 23,19a). La chiave per comprendere il sempre più difficilmente comprensibile mistero dell'immutabilità sta nel re-imparare il mistero del divino amare, che ha bisogno della redenzione, come ne ha bisogno il nostro umano amare, da salvare.

⁵⁰ *Summa Theologiae* I, q. 82, 5, ad.1.

Mentre nella sua opera teologica san Tommaso presuppone e illustra il mistero dell'immutabilità divina, il suo punto di partenza rimane essenzialmente anche teologico-dottrinale, ovvero non è il "dogma" pagano dell'immutabilità divina, ma il rivelatorio svelarsi del mistero di Dio cristiano, da accogliere per fede, ma anche in parte da ritrovare mediante vie razionali. Il Dio delle Scritture è quell'ultima Parola ricercata dalla metafisica, che da sola arriva ad *Esse subsistens*, al puro *Actus essendi*. In questo senso le fonti della teologia tomista dell'immutabilità divina sono in ultima istanza bibliche e patristiche, costituendo uno dei principi dell'intero discorso della dottrina sacra. L'amore perfetto fino ad essere immutabile per Tommaso è la fonte e la garanzia di tutta la storia della salvezza, raggiunta al suo culmine nella passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo.