

ALBERTO NIGRA*

La formula teopaschita dopo Calcedonia e le sue implicazioni soteriologiche

La cosiddetta formula teopaschita, sviluppata fra V e VI secolo come via media di ontologia cristologica, contiene in sé alcune implicazioni soteriologiche, legate in particolare al coinvolgimento del Verbo nella sofferenza umana come garanzia dell'efficacia divina della salvezza e al presupposto dell'impassibilità della natura divina, riletto alla luce della nozione biblica della fedeltà di Dio.

The so-called Theopaschite Formula, developed in the 5th and 6th centuries as a via media in Christological ontology, contains in itself certain soteriological implications. In particular, it asserts the involvement of the Word in human suffering as a safeguard both of God's work in salvation as well as the impassibility of the divine nature, all in light of the biblical notion of God's faithfulness.

La presente comunicazione intende considerare brevemente lo sviluppo della cosiddetta formula teopaschita fra V e VI secolo e le sue implicazioni soteriologiche, nella convinzione che tale formula – benché storicamente utilizzata per esprimere una *via media* di ontologia cristologica tra monofisismo e nestorianesimo – contenga in sé alcune domande sulla salvezza cristiana che possono interrogare in modo fecondo la riflessione teologica contemporanea.

1. La formula teopaschita tra V e VI secolo

Il panorama delle dispute cristologiche tra V e VI secolo, che riguardano

l'accettazione e la corretta ermeneutica del concilio di Calcedonia, a prima vista lascia poco spazio a questioni di tipo soteriologico. In effetti, la teologia orientale di questo periodo è molto concentrata sull'aspetto ontologico della cristologia e – oserei dire – ne è quasi ossessionata: le infinite discussioni terminologiche, che ruotano soprattutto attorno al preciso utilizzo delle nozioni di φύσις, ὑπόστασις e πρόσωπον, danno l'impressione di una riflessione astratta, “bizantina” in senso deteriore.

A ben vedere, però, la dimensione soteriologica della cristologia patristica, ben presente nei primi secoli¹, non viene del tutto a mancare neppure dopo il

* Docente di Greco biblico presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino e dottorando in Teologia e Scienze Patristiche presso l'Institutum Patristicum Augustinianum, alb.nigra@gmail.com

concilio di Calcedonia: benché in sordina, tale dimensione continua a svolgere un ruolo significativo – almeno a livello implicito e potenziale – nella riflessione cristologica. Mi pare che un ambito in cui questo si possa notare in modo più diretto sia costituito dallo sviluppo della cosiddetta formula teopaschita tra V e VI secolo, che si può presentare in due versioni, denominabili rispettivamente “alessandrina” e “scito-costantinopolitana”.

1.1. La formula teopaschita alessandrina: *Dei (Deus) Verbum passum est carne*

La prima versione della formula teopaschita – *Dei (Deus) Verbum passum est carne* – si trova espressa nel modo più esplicito nel dodicesimo anatematismo di Cirillo contro Nestorio, risalente all’anno 430:

Se qualcuno non confessa che il Verbo di Dio ha patito nella carne, è stato crocifisso nella carne, ha gustato la morte nella carne ed è divenuto il primogenito dei morti, per il fatto che in quanto Dio è vita e datore di vita, sia anatema².

Questa versione della formula teopaschita è debitrice di una riflessione cristologica di tipo fortemente unitivo – “alessandrina”, secondo le distinzioni di scuola –, che rimanda ad Atanasio e in cui, in contrapposizione con un’impostazione “antiochena”, la *communicatio idiomatum* assume un ruolo di primo piano.

Infatti, è proprio nell’alveo della appropriazione idiomatica della sofferenza umana da parte del Λόγος che si colloca la formula teopaschita, ed è per questo che essa non viene accet-

tata da parte degli autori antiocheni, i quali, per timore di derive ariane e apollinariste, guardano con sospetto alla dottrina della *communicatio idiomatum*, espressa in particolare – oltre che dal titolo mariano di Θεοτόκος – dalle affermazioni teopaschite. In effetti, come fa notare John O’Keefe³, la principale preoccupazione di Nestorio e di Teodoreto di Cirro, più che l’affermazione antiapollinarista dell’integrità dell’umanità di Cristo, sembra essere la difesa dell’impassibilità e dell’immutabilità di Dio⁴. In quest’ottica, gli antiocheni – anche col rischio di sacrificare l’unità profonda dell’essere di Cristo – sono indotti a sottolineare fortemente la dualità delle nature e quindi a evitare che esse si uniscano in un modo compromettente per l’integrità della natura divina⁵; Cirillo, invece, pur esponendosi al rischio di un’interpretazione in chiave monofisita, fa prevalere la fedeltà al dato biblico dell’Incarnazione, con tutte le sue conseguenze, rispetto al presupposto – comunque mantenuto – dell’impassibilità divina⁶.

In questo senso, va notato come Cirillo inserisca abitualmente nella formula teopaschita la limitazione σαρκί, a indicare la sua preoccupazione di non mettere in dubbio il presupposto – ampiamente condiviso nell’antichità – dell’impassibilità della natura divina in quanto tale⁷. In effetti, a partire dal cosiddetto *Apathieaxiom*⁸, si comprende come in epoca patristica il πάθος di Dio sia nettamente circoscritto all’aspetto cristologico, e in particolare all’umanità assunta e unita al Verbo: in altri termini, è in virtù dell’unione ipostatica che si può attribuire realmente alla

Persona del Λόγος la sofferenza, la quale è però limitata all'ambito della "carne" e non della natura divina.⁹

1.2. La formula teopaschita scito-costantinopolitana:

Unus de Trinitate passus est carne / crucifixus est

D'altra parte, esiste anche un'altra versione della formula teopaschita, che si presenta nella forma *Unus de Trinitate passus est carne*, la cui seconda parte può essere sostituita da *crucifixus est* o da un'espressione analoga. Essa costituisce uno sviluppo dell'espressione *Unus de Trinitate incarnatus est* di Proclo di Costantinopoli – patriarca dal 434 al 446 –¹⁰, a contatto con la formula teopaschita "alessandrina" *Dei (Deus) Verbum passum est carne*¹¹.

Al termine di un complesso sviluppo storico fra V e VI secolo¹², dopo il 519¹³ la formula *Unus de Trinitate passus est carne* viene difesa dai monaci sciti come *via media* dell'ortodossia, all'interno di una proposta di "cristologia cirilliana non monofisita"¹⁴, per poi trovare la sua sanzione dogmatica nel canone 10 del concilio di Costantinopoli II del 553¹⁵.

Se qualcuno non confessa che Colui che è stato crocifisso nella carne, il Signore nostro Gesù Cristo, è il Dio vero e il Signore della gloria e Uno della Santa Trinità, costui sia anatema¹⁶.

Il significato teologico di questa versione della formula teopaschita è analogo a quello della prima: il soggetto della sofferenza sulla Croce è realmente *Unus de Trinitate*, ma l'ambito nel quale avviene tale sofferenza non è la natura divina del Verbo, ben-

sì la σάρξ assunta. Piuttosto, si avverte qui una maggiore accentuazione sull'identità fra l'unico soggetto in ambito cristologico e la seconda Persona della Trinità¹⁷ e soprattutto – dai monaci sciti in poi – si assiste a un inedito utilizzo della formula teopaschita, che nel cosiddetto "neocalcedonismo" del VI secolo diventa una nuova *via media* di ontologia cristologica, fra gli opposti estremi del monofisismo severiano e del nestorianesimo, e dunque un crocevia obbligato dell'ortodossia.

2. Implicazioni soteriologiche e spunti di riflessione contemporanea

In questo modo, tuttavia, emerge la concentrazione – quasi l'ossessione, dicevamo – della cristologia postcalcedonese sull'aspetto ontologico dell'essere di Cristo: tale concentrazione unilaterale, motivata dalle necessità del momento, ha inevitabilmente messo in ombra alcune importanti implicazioni di tipo soteriologico derivanti dalla formula teopaschita, di cui si possono qui tracciare alcune linee.

A questo proposito, farò ricorso anche ad alcuni *scholia* di Giovanni di Scitopoli – l'autore "neocalcedonese" che sto studiando più da vicino –, scritti a commento del *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita¹⁸.

2.1. La dimensione cristologico-trinitaria dell'autorivelazione di Dio nell'evento della Croce e la garanzia dell'efficacia divina della salvezza

Innanzitutto, la formula teopaschita mostra come l'evento della

Croce costituisca il culmine dell'autorivelazione di Dio e della sua azione salvifica in senso trinitario: è nella Passione di Cristo che si manifesta il volto del Dio uno e trino, del Figlio di Dio fatto carne che nello Spirito Santo si offre al Padre per la salvezza di tutti gli uomini.

In effetti, nonostante la preoccupazione antipatristica di specificare che solo il Figlio – e non il Padre né lo Spirito Santo – «ha comunicato integralmente con noi»¹⁹, in Giovanni di Scitopoli viene salvaguardata la dimensione trinitaria della Croce e della salvezza cristiana attraverso la specificazione della comunanza di εὐδοκία e di βούλησις delle tre Persone divine²⁰: sulla Croce si attua, cioè, la comune benevola volontà del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nei confronti dell'umanità.

Inoltre, la formula teopaschita, soprattutto nella sua versione scito-costantinopolitana, *Unus de Trinitate passus est carne*, esprime la stretta connessione tra l'antica riflessione cristologica e quella trinitaria: è “Uno della Trinità” che “ha patito nella carne”, o “che era sulla Croce”, come dice Giovanni di Scitopoli²¹. Il paradosso volutamente suscitato da tali formulazioni, oltre ad esprimere l'identificazione “neocalcedonese” fra Cristo e Λόγος, che è *Unus de Trinitate*, è indice del collegamento intrinseco tra la vicenda storica del Verbo incarnato in ambito economico e la vita immanente delle Persone divine e fa emergere la tensione fra l'immutabilità e l'impassibilità della natura divina in quanto tale e l'ingresso salvifico di Dio nel divenire della storia, che implica un suo patire nella carne assunta dal Verbo.

In questo senso, va ricordato che la formula teopaschita affonda le sue radici nella riflessione cristologico-soteriologica di Atanasio, il quale, pur ribadendo la divinità e l'impassibilità del Λόγος in se stesso, afferma che le sofferenze della carne assunta devono essere predicate come proprie del Verbo per attestare la reale liberazione dell'uomo da tali sofferenze²². In altri termini, per Atanasio il “πάθος del Λόγος” costituisce la garanzia dell'effettiva portata salvifica dell'evento della Croce, in quanto esso ha come soggetto il Verbo incarnato, e non soltanto l'uomo Gesù.

Su questa linea, nel VI secolo, Giovanni di Scitopoli afferma in modo lapidario: ὁ Θεὸς Λόγος ἐστὶν ὁ παθών, δηλονότι σαρκί – «È il Dio Verbo Colui che ha patito, ovviamente nella carne»²³. Per gli antichi autori cristiani, il fatto stesso che la passione non sia estrinseca a Dio, ma venga realmente fatta propria dal Verbo per il tramite della carne è conferma del valore soteriologico della Croce, in cui è coinvolto come soggetto non soltanto un uomo, bensì il Λόγος stesso.

In ogni caso, tutte queste considerazioni vengono sviluppate sulla base del cosiddetto *Apathieaxiom*: è il Verbo che patisce, ma non nella propria natura divina, bensì nella carne assunta, come esplicita ancora una volta Giovanni di Scitopoli²⁴.

2.2. L'impassibilità di un Dio benevolo, o meglio la compassione di un Dio fedele

Si giunge così a uno degli aspetti più decisivi – e più discussi – della concezione antica di Dio Salvatore:

l'impassibilità della natura divina in quanto tale, a indicare che la sofferenza che coinvolge il Verbo è di tipo ipostatico e non fisico.

Tale attributo divino, dato per scontato dalla quasi totalità degli autori patristici, viene oggi spesso criticato, in quanto considerato debitore della concezione platonica di Dio, con l'aggiunta di alcuni tratti di etica stoica²⁵, ossia come retaggio indebito della filosofia greca: si suggerirebbe così l'immagine di un Dio impassibile in senso deteriore, dunque incapace di compassione e in ultima analisi indifferente alla sorte dell'uomo. Soltanto ripartendo – si obietta – dall'affermazione biblica di un Dio “patetico”, capace di soffrire per l'uomo e insieme all'uomo e perciò in se stesso in continuo divenire, avrebbe autentico spessore e credibilità l'annuncio della salvezza in Cristo. Tralasciando le radici filosofiche e le contingenze storiche di tali posizioni – ben messe criticamente in evidenza da Giacomo Canobbio in *Dio può soffrire?* –²⁶, si può qui cercare di tracciare alcune linee per intuire la specificità cristiana – e autenticamente biblica – dell'attributo divino dell'impassibilità e le sue conseguenze in campo soteriologico.

Innanzitutto, va riconosciuta con Wilhelm Maas la componente filosofica dell'affermazione dell'impassibilità della natura divina, giunta ai Padri della Chiesa da Platone per il tramite di Filone di Alessandria insieme agli altri connessi attributi di eternità, indivisibilità e immutabilità, i quali vengono stabiliti dallo stesso Platone per superare la concezione mitica delle tradizionali divinità del *panthe-*

on greco, soggette a mutevoli passioni²⁷. Tuttavia, lo stesso Maas fa notare come, accanto al richiamo filosofico, l'immutabilità divina – e con essa l'impassibilità – venga motivata positivamente in ambito patristico – in particolare da Clemente Alessandrino e Origene in Oriente, da Agostino in Occidente – come espressione dell'incrollabile fedeltà e potenza salvifica del Dio biblico, non soggetto a passioni mutevoli, ma animato dalla sua stabile benevolenza nei confronti dell'uomo²⁸. Si tratta di quella continua benevolenza e compassione di un Dio fedele che nella patristica greca viene spesso indicata sinteticamente con il termine *φιλανθρωπία*.²⁹

In questo senso, anche gli autori postcalcedonesi non dimenticano completamente la lezione dei loro predecessori: la formula teopaschita, cioè dire che il Verbo non patisce nella sua divinità ma solo nella carne, costituisce la garanzia dell'invincibile potenza e stabilità della fedele benevolenza di Dio verso l'umanità. Anzi, tali autori – compreso lo stesso Giovanni di Scitopoli – sembrano andare ancora più in profondità: la fedeltà di Dio nella propria volontà salvifica richiede allo stesso tempo che Egli non cambi – e che dunque rimanga in sé immutabile e impassibile – e che, come si esprime il nostro Autore, «abbia in che cosa patire»³⁰, ossia che possa partecipare alla sofferenza umana per redimerla dal di dentro, assumendo una *σάρξ* passibile in cui Egli possa esercitare la sua benevolenza – Giovanni di Scitopoli parla di *εὐδοκία* –³¹ e la sua compassione efficace in ordine alla salvezza.

A tal proposito, si possono tenere presenti due altre considerazioni. Da una parte, l'impassibilità divina si presenta come strumento linguistico per sottolineare lo scarto e la differenza tra i mutevoli sentimenti delle creature e la stabile disposizione del Creatore, e dunque per segnalare l'invalidabile trascendenza divina³². Dall'altra, la formula teopaschita può suggerire che il motivo stesso dell'Incarnazione sia da ricercare nella possibilità da parte di Dio di avere lo strumento adeguato per attuare sino in fondo la sua compassione fedele nei confronti dell'uomo, sino a giungere a patire e a essere crocifisso in quella carne assunta.

Tralasciando ulteriori possibili piste in campo antropologico, sono queste due delle implicazioni che in ambito soteriologico porta con sé la formula teopaschita, la quale può quindi fornire ancora spunti di riflessione per la teologia contemporanea, in particolare in relazione ad alcuni tratti dell'immagine del Dio cristiano che salva.

NOTE

¹ Comunicazione presentata al XXV Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana: *Dio e la Sua salvezza. Il dramma della storia e il compimento della libertà* (Bologna, 4-8 settembre 2017). In effetti, nella polemica antipollinaria l'integralità della salvezza emerge come criterio per decidere positivamente sulla completezza dell'umanità di Cristo.

² CYR., *ep. Nest.* 3, 12, 12 (ACO I/1, 1, 1, 42, 3-5): Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκὶ γεγονότα τε πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν, καθὸ ζωὴ τέ ἐστι καὶ ζωοποιὸς ὡς Θεός, ἀνάθεμα ἔστω. Cf anche ID., *ep. Nest.* 2, 4-5 (ACO I/1, 1, 1, 27, 13-18).

³ Cf J. J. O'KEEFE, «Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology», in *Theological Studies* 58 (1997) 39-60; Cf anche già É. AMANN, «Théopaschite (controverse)», in *DThC* 15 (1946) 506.

⁴ Secondo gli antiocheni, l'impassibilità divina è insegnata implicitamente al concilio di Nicea insieme all'immutabilità: cf *Symb. Nic.* (325) (edd. H.CH. BRENECKE – U. HEIL – A. VON STOCKHAUSEN – A. WINTJES, *Athanasius Werke* III/1, Berlin-New York 2007, 52, 3-5): φάσκοντα εἶναι [...] ἡ τρεπτόν ἡ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τοὺς τοιούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

⁵ Gli antiocheni vedono l'integrità della natura divina messa in discussione dalla cristologia unitiva alessandrina e dalle sue conseguenze teopaschite: Cf J.J. O'KEEFE, «Impassible Suffering?», 57. In ogni caso, è vero che emerge negli antiocheni anche una certa preoccupazione rispetto a possibili derive apollinariste nella stessa cristologia cirilliana (cf *ib.*, 49).

⁶ Cf *ib.*, 41: «Cyril wanted to say that when philosophy and the biblical narrative conflict, preference ought to be given to the biblical narrative. The Antiochenes tended to do the reverse».

⁷ Cf W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin 1957, 97: «Kyrrill wollte die Apathie des Logos nach seinem göttlichen Wesen nicht in Zweifel ziehen, der Logos ist und bleibt ἀπαθής, er wird jedoch mit der Fleischwerdung auch παθητὸς σαρκὶ».

⁸ Cf ID., «Die Theopaschitische Formel», in *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950) 196; Cf anche F. MESSEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Freiburg-Basel-Wien 1989 (Freiburger Theologische Studien 140), 11. 14, in cui si parla anche di *Unveränderlichkeitsaxiom*. Si utilizza qui il termine *Apathieaxiom*, senza però caricarlo necessariamente di una valenza negativa.

⁹ È questo che si intende con la moderna distinzione fra «teopaschismo fisico» – che riguarda la natura divina in quanto tale – e

“teopaschismo ipostatico” – che ha come referente l'unica Ipotesi del Verbo incarnato: Cf M. JUGIE, «Monophysisme», in *DThC* 10 (1928), 2237-2238; M. RICHARD, «Proclus de Constantinople et le Théopaschisme», in *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 38 (1942), 323, n. 4.

¹⁰ PROCL. CP, *Arm.* 21 (ACO I/4, 2, 192, 7).

¹¹ Cf Ch. MOELLER, «Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle», in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, edd. A. GRILLMEIER - H. BACHT, Würzburg 1951, vol. I, 676, n. 108. Per le vicende storico-teologiche legate a questa formula, Cf J. CHÉNÉ, «Unus de Trinitate Passus Est», in *Recherches de Science Religieuse* 53 (1965) 545-588; Fr. GLORIE, *Prolegomena*, in CCSL 85A, XXIV-XL; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Vol. 2/2: La Chiesa di Costantinopoli nel VI secolo*, Brescia 1999 [1989], 605-630; I. VIEZURE, «On the origins of the Unus de Trinitate controversy», in *Annual of Medieval Studies at the CEU* 10 (2004) 9-19; C. DELL'OSO, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Roma 2012² (SEA 118), 176-179.

¹² Questa versione della formula teopaschita viene elaborata in un contesto di cristologia cirilliana, probabilmente monofisita, intorno al 450, in quanto essa è utilizzata dall'eutichiano Doroteo al concilio di Calcedonia: C Chalc., *act.* 4, 108 (ACO I/2, 1, 2, 120, 16-24), mentre Teodoreto sembra non conoscerla; viene poi ripresa in ambienti severiani in senso anticalcedonese, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, durante il periodo in cui è in vigore l'*Henotikon*, fra il 482 e il 518 (cf ad esempio Zach. Rh., *b.e.* 7, 8 [CSCO 84 Scriptorum Syri 39, 44; trad. lat. CSCO 88 Scriptorum Syri 42, 30]).

¹³ Si tratta del periodo della cosiddetta “controversia teopaschita” (519-533/534).

¹⁴ L'espressione deriva da Ch. MOELLER, «Le chalcédonisme et le néochalcédonisme», 674, dove però indica in generale un ipotetico indirizzo cristologico palestinese già presente nei monasteri di Saba ed Eutimio; cf anche in questo senso J. A. MCGUCKIN, «The 'Theopaschite Confession': a Study in the Cyrilline Reinterpretation of Chalcedon», in *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984) 239-255.

¹⁵ Già nel 533-534 la formula *Unus de Trinitate passus est carne* viene ufficialmente approvata da parte di Giustiniano (cf Justn., *cod.* I, 1, 5, 1-2; 6, 7; 8 [ed. P. Krüger, II, Berlin 1977, 6-8; 10-12]) e di papa Giovanni II (Cf Avell., *epist.* 84 [CSEL 35/1, 320-328]).

¹⁶ Cf CCP (553), *anath.* 10 (ACO I/4, 1, 242, 30-31): Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ, τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι Θεὸν ἀληθινὸν καὶ Κύριον τῆς δόξης καὶ ἓνα τῆς ἀγίας Τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

¹⁷ Che qui non si tratti di una qualsiasi delle Ipotesi trinitarie, ma di quella del Λόγος, è chiaro dallo sviluppo stesso della formula in collegamento con quella cirilliana *Deus Verbum passum est carne*.

¹⁸ Per una trattazione sistematica del contenuto di questi testi, rimando a un mio recente lavoro: A. NIGRA, «Su tre *scholia* teopaschiti di Giovanni di Scitopoli al *De divinis nominibus*», in *Augustinianum* 56/1 (2016) 145-173.

¹⁹ Cf *SchDN* 196, 4 C-D (ed. B. R. Suchla, *Patristische Texte und Studie* 62 – *Corpus Dionysiacum* IV/1, Berlin-New York 2011, [d'ora in poi CD IV/1], 135, 37. 42-43): ἐν μὲν τῶν ὑποστάσεων ἡμῖν ἐκοινώνησεν ὀλίκῳς [...] ἰδοὺ γάρ, φησί· μία τῶν ὑποστάσεων ἡμῖν ὀλίκῳς ἐκοινώνησεν.

²⁰ Cf *ib.*, 224 A [221, 8] (CD IV/1, 181, 3-6): οὐκ ἐκοινώνησεν εἰς ταῦτα ὁ Πατὴρ οὔτε τὸ Πνεῦμα, εἰ μὴ εἰς τὴν εὐδοκίαν καὶ βούλησιν καὶ εἰς τὸ συνεργάζεσθαι τῷ Υἱῷ τὰς θεοσημείας.

²¹ Cf *ib.*, 196, 4 C (CD IV/1, 135, 41): εἰς τῆς Τριάδος ἦν ἐν τῷ σταυρῷ.

²² Cf ad esempio Ath., *Ar.* 3, 31, 2-34, 3 (ed. K. Metzler, *Athanasius Werke* I/1, Berlin-New York 2000, 342-345).

²³ *SchDN* 221, 8 D-224 A (CD IV/1, 180, 54-181, 1).

²⁴ Cf *SchDN* 360, 7 D (CD IV/1, 383, 48-49): Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Θεὸν Λόγον σαρκὶ παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν, ἀλλὰ μὴ θεότητι.

²⁵ Cf ad esempio W. ELERT, *Die Theopaschitische Formel*, 196: «Dahinter blickt man in das unbewegliche, affektlose Antlitz des Gottes Platos, vermehrt um einige Züge der stoischen Ethik. [...] Die Platonische Apathie Gottes

bildet von jetzt ab das Apriori der gesamten orthodox-kirchlichen Gottesvorstellung». Per una presentazione generale delle posizioni contemporanee sulla teoria della passibilità di Dio e per una sua definizione; M. SAROT, «Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God. Some Historical and Systematic Considerations», in *Religious Studies* 26 (1990) 363-369; cf anche F. MESSEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, 128-418.

²⁶ Cf G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, Brescia 2005, 15-79.

²⁷ Cf W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974 (Paderborner Theologische Studien 1), 34-121; Cf anche P. L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, New York 2004 (Ox-

ford Early Christian Studies), 47-60.

²⁸ Cf W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, 125-162, con l'indicazione di diversi testi degli autori citati; Cf anche in questo senso G. Canobbio, *Dio può soffrire?*, 81-111.

²⁹ A questo proposito, si può ricordare che in uno dei suoi *scholia* teopaschiti (Cf *SchDN* 196, 4 C-D [CD IV/1, 135, 36-47]), Giovanni di Scitopoli commenta un passo del *De divinis nominibus* in cui lo Pseudo-Dionigi definisce Dio come "Causa amante degli uomini" (αἰτία φιλόανθρωπος; Cf *DN* I, 4 [CD I, 113, 6]).

³⁰ Cf *SchDN* 360, 7 D (CD IV/1, 382, 53): ὁ Θεὸς ἔχων εἰς τί πάθει.

³¹ Cf *SchDN* 224 A [221, 8 D] (CD IV/1, 181, 4).

³² Cf P.L. GAVRILYUK, *The Suffering of the Impassible God*, 60-63.