



# TEMI DI CRISTOLOGIA TOMISTA

---

CORSO DI LICENZA



CASSA DI RISPARMIO IN BOLOGNA

BOLOGNA 1993

TEMI DI CRISTOLOGIA TOMISTA

INTRODUZIONE

SENSE DIXISTI DE ME,  
THOMA

1. Questo corso non intende essere un trattato completo di Cristologia, ma affrontare alcune questioni oggi dibattute, proponendo una soluzione o un'ipotesi di soluzione, che si ispira ai principi di S. Tommaso, ma tenendo conto di quanto di positivo ci par di ricontrare in certa teologia contemporanea, anche se per altri versi contraria a S. Tommaso.

2. Perché proporre il pensiero di Tommaso? Perché ci pare che in certe sue tesi di fondo possa servire anche oggi ad illuminare il mistero di Cristo in conformità ai dati della divina rivelazione così come sono interpretati dal Magistero della Chiesa, che ha trovato di recente una sua autorevole espressione nel "Catechismo della Chiesa cattolica".

3. In questi ultimi decenni, soprattutto nel post-Concilio, è fiorita una letteratura cristologica, che ha propugnato un rinnovamento o aggiornamento della Cristologia, che non corrisponde sempre a quello approvato ed appoggiato dal Magistero, come è possibile constatare nel detto Catechismo, ma anche, per esempio, nel "Credo" di Paolo VI, del 1968, o nel Credo esposto nelle catechesi del mercoledì dall'attuale Pontefice (pubblicato in 8 volumetti dall'Ed. Piemme di Milano dal 1986 al 1989).

4. La cosa interessante da constatare è che mentre quella parte di rinnovamento che è stata fatta propria dalla Chiesa è in linea coi principi cristologici tomisti, il rinnovamento che è stato respinto o che non è stato recepito, è quello che ha preteso scalzare o sconfessare le posizioni dell'Aquinate. Le scelte operate dal Magistero, peraltro, non emergono tanto dalla condanna delle opinioni di singoli teologi, come avveniva soprattutto per il passato (anche se queste non sono mancate del tutto), quanto piuttosto vengono alla luce nei recenti documenti ufficiali, quali quelli che ho citato, nei quali la stessa chiara presa di posizione della Chiesa su certi temi o argomenti esclude evidentemente la tesi opposta dei teologi contestatori, anche se questi non sono esplicitamente citati.

5. Un vero rinnovamento e sviluppo della Cristologia sembra dunque presupporre in modo eminente, anche se non evidentemente esclusivo, la teologia tomista, come del resto è stato insegnato implicitamente dal recente Concilio con i suoi famosi richiami a S. Tommaso (Optatam totius, 16 e Gravissimum educationis, 10). Su questa linea troviamo illustri teologi, come il Card. Parente, C. Duquoc, J. Galot (cf B. Mondin, Le cristologie moderne, Ed. Paoline, Alba 1979), ed altri come il Maritain, M. J. Nicolas, Patfoort, Ols,

Bordoni 42, 106  
Forte 43, 124  
Kasper 43, 42, 34  
Rahner 43

Schönborn, Duroux, Boccanegra, nonché i Padri P. Pasquet e B. Simon, ed il compianto Padre Ruggero Biagi, di questo Studio.

6. Il lavoro dei tomisti e dei teologi fedeli al Magistero sembra tuttavia oggi, almeno quantitativamente, piuttosto esiguo e limitato (anche se di valore), rispetto all'abbondantissima produzione di una cristologia largamente influenzata dal protestantesimo liberale, dall'hegelismo e da una nuova poderosa ondata di modernismo, che, stando all'arguta osservazione del Maritain, appare oggi come una "polmonite" rispetto al modernismo dei tempi di S. Pio X, paragonabile piuttosto ad un "raffreddore". In tal modo, la qualifica di "cattolico", per certi teologi contemporanei, è diventata una semplice etichetta, che spesso nasconde una realtà che col vero cattolicesimo ben poco ha a che fare. E' questo soprattutto il caso di teologi olandesi come Schillebeeckx, Schoonenberg ed Hulsbosch.

7. I caratteri essenziali e fondamentali del falso rinnovamento si possono sostanzialmente riassumere in una interpretazione del mistero di Cristo secondo delle nozioni di "persona", di "natura umana" e di "natura divina", che non sono, come ci si vorrebbe far credere, rispondenti alla mentalità o al modo di pensare e di esprimersi degli uomini e della cultura del nostro tempo, ma - dobbiamo dirlo con franchezza - sono semplicemente false, per cui esse vengono non ad aggiornare ma a falsificare il linguaggio e il contenuto della fede. E' un'operazione disonesta voler far passare per "moderno" ciò che è falso. E' il vecchio gioco dei modernisti, nel quale oggi purtroppo ci cascano in molti. Il problema, dunque, non è quello di opporsi al moderno; il problema, il dovere è quello di opporsi al falso, sia moderno o sia antico non importa. Come il dovere, l'esigenza sono quelli di accogliere il vero: quello antico e meglio ancora il moderno; dico "meglio ancora", perchè c'è da supporre che il moderno sia un arricchimento, uno sviluppo, un'esplicitazione ed un rinnovamento dell'antico. Noi quindi siamo per il moderno, anche in teologia, ma a patto che sia vero. Il voler presentare gli amanti della verità - come fanno i modernisti - per dei "conservatori" suppone la loro ingannevole identificazione del "moderno" col falso, e pertanto è una accusa priva di qualunque consistenza.

8. Indubbiamente il rischio del conservatorismo è un rischio reale, anche per i tomisti; ma in ogni caso il conservatorismo, l'eccessivo bisogno di sicurezza, il comodo adagiarsi sulle certezze acquisite, la timidezza nel prendere una posizione nuova e personale, la mancanza di iniziativa e di intraprendenza nella ricerca teologica, l'esclusione di qualunque forma di pluralismo teologico, tutto ciò non ha nulla a che vedere con lo spirito ed il metodo vero dell'Aquinate, il cui comportamento era esattamente l'opposto, pur in una grande umiltà ed obbedienza al Magistero della Chiesa. E' evidente che "ricerca teologica" non è necessariamente sinonimo di disobbedienza e di presunzione; ma è altret

*\*) I concetti ontologici sono immutabili, per cui rappresentano realtà immutabili.*

tanto evidente che questa ricerca, utile e doverosa, va condotta osservando certe regole morali e metodologiche delicate e complesse, alle quali occorre fare la massima attenzione, se vogliamo restare sui binari della verità o per lo meno della probabilità.

9. Chiaramente il mio intento, in questo corso, è quello di osservare diligentemente queste regole, più volte insegnate dalla Chiesa, dai grandi maestri e, al limite, dallo stesso buon senso. Non so quanto vi riuscirò; chiedo per questo l'aiuto del Signore, e mi rimetto al giudizio di chi mi legge.

10. Nello spirito e nel metodo tomistici suddetti, mio intento non è pertanto quello di limitarmi ad esprimere materialmente e formalmente le tesi tomistiche; non intendo né devo fare una semplice presentazione storica ed esegesi del testo tomistico; vorrei invece prendere questo pensiero come punto di partenza, come criterio e germe fecondo per svilupparlo mediante un confronto vivo e leale con i teologi e con le questioni del nostro tempo. Ci accorgeremo che Tommaso, ancor oggi, è capace di darci delle indicazioni luminose; ci accorgeremo che dai suoi principi possono trarsi conseguenze utili per l'oggi e per il domani; ci accorgeremo, con lui, di trovarci in sintonia con la dottrina della Chiesa, "colonna e sostegno della verità" (I Tm 3,15). E da chi dovremo apprendere la dottrina su Cristo se non dalla Chiesa? Le ricerche "sopradogmatiche", come le chiama Schillebeeckx, le lascio a lui, con le conseguenze che ne derivano.

11. A parte gli sviluppi della teologia realizzati dai tomisti, ci accorgeremo che il problema di fatto più importante della cristologia contemporanea (a causa dei guasti provocati dai neomodernisti) è quello di ricostruire la cristologia dalle fondamenta. Si ha l'impressione di essere ritornati ai dibattiti, alle incertezze ed agli equivoci che precedettero i Concili di Nicea e di Calcedonia, come se questi Concili nulla avessero detto e nulla avessero da dire ai fini della comprensione o della interpretazione del mistero di Cristo. Per respingere questi Concili si pretende di avanzare i diritti di una mentalità "moderna" (per es. il "concetto moderno di persona"), veramente "biblica", "deellenizzata", e non ci si accorge di essere impigliati in una mentalità ed una concettualità primitive ed arcaiche, niente affatto estranee all'antica grecia pagana, solo che a Platone ed Aristotele (i massimi geni della Grecia) si sostituiscono i personaggi minori come Parmenide, Protagora, Eraclito, Empedocle, Democrito, Sesto Empirico e con questi, aggiornati da Cartesio, Kant, Hegel ed Heidegger, si pensa di immergersi nel cuore dell'insegnamento biblico, si pensa di cogliere il succo della Sacra Scrittura. In realtà ne siamo lontano le mille miglia.

12. Il problema, allora, oggi più che mai, prima ancora che

(-) "scmitica" (cf. de la Potterie)

quello dell'esegesi scritturistica o della teologia biblica, ecclasiastica o "kerygmatica", è quello di rimettere in sesto la ragione speculativa, di riacquistare quelle che Aristotele chiamava le "virtù dianoetiche" (la sapienza, la scienza e l'intelletto), rialzando il vigore ed il livello dell'intelligenza metafisica ed ontologica, oggi purtroppo giunto ad un minimo storico, quale forse non si era mai raggiunto dalla Grecia pagana ai nostri giorni. Non si può affrontare la Parola di Dio e la Sacra Scrittura senza una ragione purificata, e la vera "ragion pura" non è quella che ci insegna Kant, ma quell'intelligenza cristiana, che, a cominciare dai Padri della Chiesa, su su fino ai Santi Dottori del Medioevo fino all'Evo Moderno, si è venuta formando ed irrobustendo mediante un'autentica disciplina della ragione illuminata dalla fede e da una pratica di vita cristiana.

13. L'esegesi, le scienze storiche, la filologia e la grammatica non sono adatte da sole - per quanto rispettabili e necessarie - a risolvere il problema cristologico, se non lo affrontiamo armati di una robusta intelligenza metafisica. Pur con tutto il rispetto per la storia, occorre smetterla con un esasperato storicismo, che ci fa perder di vista il valore dell'essere, dell'essenza, della sostanza, dell'eterno e dell'assoluto, dato che dopotutto, l'ordine del divino appartiene a questo campo, e non c'è "incarnazione" che tenga per rendere accettabile - che dico: pensabile - l'idea di una "storicizzazione della natura divina": questa non porta affatto ad una comprensione del mistero di Cristo, ma ad un'empia mescolanza di umano e di divino, dove scompare sia l'uno che l'altro. (.)

14. La sapienza tomista ci può aiutare a purificare veramente, direbbe S. Caterina, "l'occhio dell'intelletto", a sanare la nostra ragione nell'amore per la verità, perchè solo "chi è dalla verità" come dice S. Giovanni, ascolta la Parola di Cristo e si può accostare a Lui, che è la Verità e luce della nostra ragione.

(.) Un esempio emblematico dell'insufficienza, oggi in Italia, della cristologia cattolica, influenzata dal protestantesimo, è la abbonante produzione letteraria di Bruno Forte, il cui pensiero, peraltro, è ricco di elementi validi. Dalla produzione degli anni '80 a quella degli anni '90 Forte si è parzialmente liberato dalla sua ostilità nei confronti della metafisica e quindi della cristologia sistematica e speculativa, ma manca ancora in lui un apprezzamento sufficiente. L'ultimo Forte conduce un'giusta critica contro il monismo idealista che ancora oggi influenza la cristologia, ma egli stesso si mostra troppo legato a Hegel e, nel respingere l'idealismo, rifiuta ingiustamente con lui la istanza teoretica, dogmatica e speculativa. Il suo richiamo alla ragione di essere modesta è giusto entro certi limiti, ma rischia di sconfinare nell'irrazionalismo letterario -

LEZIONE I

LA GENERAZIONE DEL VERBO

1. Il mistero di Cristo

15. Nella Somma Teologica S. Tommaso espone la cristologia partendo dalla considerazione della Persona divina del Cristo (I, q. 27, a. 2; qq. 29, 34 e 35), per poi passare, nella III parte, all'esponezione del processo dell'Incarnazione del Verbo (qq. 1-6), alla quale fa seguito la presentazione dei temi concernenti i valori e le funzioni essenziali dell'umanità di Cristo (qq. 7-26), la origine umana di Cristo (la mariologia: qq. 27-33), le tappe fondamentali della sua vita terrena (qq. 34-50), ed infine i misteri della sua glorificazione celeste (qq. 51-59).

16. Diremmo oggi che si tratta di una "cristologia dall'alto" la quale, come tale, suppone nel lettore una previa conoscenza di fede - elementare e catechistica - dello stesso mistero di Cristo: cioè presuppone che il lettore sia già giunto a credere in Cristo Figlio di Dio e Verbo incarnato, mediante quella che oggi chiamiamo "cristologia dal basso", che parte dalla conoscenza storica di Gesù come uomo e, mediante le testimonianze delle Scritture, della Tradizione e della Chiesa, giunge, nella luce dello Spirito, alla scoperta di Gesù come Dio e dei suoi attributi divini.

17. La "cristologia dall'alto"<sup>(1)</sup> si pone dal punto di vista della storia della salvezza, e non può quindi non partire dal Mistero trinitario, che è il progettatore, l'iniziatore, il motore primo, la guida e l'attore principale di questa storia, mentre il mondo degli angeli, degli uomini e dell'intera creazione sono gli esecutori, gli attori secondari o gli strumenti di questa storia che non esitiamo a chiamare "divina", non perchè la natura divina evolva in se stessa, ma appunto perchè ne è la causa prima, l'agente principale ed il fine ultimo.

18. Una "cristologia dal basso"<sup>(2)</sup>, dal canto suo, ha una sua grande utilità ed anzi necessità, in quanto introduce gradualmente al mistero di Cristo come mistero di fede partendo, come si è detto, dai dati storici su Gesù di Nazareth criticamente vagliati, e quindi costituisce come un'educazione o un via alla fede<sup>(3)</sup> in Cristo per coloro che ancora non lo conoscono. Questo metodo cristologico ha ricevuto un grande sviluppo soprattutto nell'età moderna, con la diffusione delle attività missionarie ed evangelizzatrici, nonché la necessità di far fronte all'insorgere di nuove eresie o al fenomeno della scristianizzazione. In S. Tommaso, invece, come del resto nel suo tempo, caratterizzato da una larga diffusione del cristianesimo e da una relativamente esigua spinta missionaria, questa impostazione apologetica ed introduttoria della cristologia è praticamente assente, e ne abbiamo un vaghissimo accenno nel Prooemium al IV libro della Somma con-

(1) "sub specie aeternitatis": il punto di vista di Dio. (fede)

(2) "sub specie humanitatis": il punto di vista umano

(3) Apologetica

(ragione)

tra Gentes, che pure fu scritta con intenti apologetico-missionari; ma anche in quest'opera lo schema della cristologia resta sempre una cristologia "dall'alto".

19. Occorre peraltro osservare che la distinzione tra questi due metodi cristologici non è sempre intesa nel senso giusto, che, a nostro avviso, è quello che le ho dato nei precedenti numeri. In una certa letteratura cristologica recente, infatti, rappresentata per es. da Rahner e Schillebeeckx, vi è la tendenza ad opporre i due metodi, considerando la cristologia dall'alto come frutto di un deduttivismo aprioristico ed ellenizzante, che allontana la presentazione del Cristo dal suo significato genuino ed originario, così come è dato dalla Scrittura, per cui questo metodo viene scartato come superato o come falso; mentre al contrario viene approvato ed accolto il metodo della cristologia "dal basso", intesa come cristologia aderente al dato storico-critico scritturistico, che sarebbe in sé alieno da titoli cristologici elevati (cioè "dall'alto"), considerati come intrusione successiva della mentalità "greca".

20. S. Tommaso non si trovò a dover affrontare questo modo di vedere le cose, ma certamente avrebbe fatto osservare che la cristologia dal basso, ben intesa, porta alla cristologia dall'alto, altrettanto ben intesa, inquantochè la prima comporta precisamente un moto ascensivo, il quale, iniziando a vedere Gesù di Nazareth nelle sue fattezze umane, così come ci sono date dalle narrazioni evangeliche, non può non condurre il ricercatore onesto e privo di pregiudizi, sempre grazie alla narrazione evangelica, alla scoperta degli aspetti più elevati della personalità di Gesù. Ma, come dimostra la storia stessa della cristologia, questo cammino "ascensionale" non è certo terminato con i racconti evangelici, ma è proseguito con le riflessioni della comunità cristiana primitiva, e via via con i dibattiti e le ricerche successive della Chiesa, fino alle chiarificazioni decisive dei grandi Concili cristologici, i quali peraltro non vanno considerati come un punto d'arresto, ma come base solida per sempre ulteriori approfondimenti, che avranno termine solo con la fine della storia.

21. Il termine della cristologia dal basso<sup>(1)</sup> è così l'inizio della cristologia dall'alto<sup>(2)</sup>. La ricerca umana ed ecclesiale su Cristo, secondo il dinamismo proprio di ogni umana conoscenza, che parte dal sensibile-storico per giungere allo spirituale-metastorico, giunge alla fine del cammino a scoprire ciò che ontologicamente e storicamente stava all'inizio: "in principio c'era il Verbo", come si esprime S. Giovanni. Essa può così in certo modo mettersi dal punto di vista di Dio stesso, e seguire - se così possiamo esprimerci - le tappe stesse dell'agire di vino nella storia per la salvezza dell'uomo.

(1) Cristologia apologetica  
(2) Cristologia dogmatica

Bibbia { (1) doc. stor.: apologetica  
come { (2) Riv. div.: crist. bibl.

## 2. I titoli cristologici (*cristologia biblica*) (1)

22. La Cristologia moderna è molto sensibile alla questione dei "titoli cristologici", ossia dei titoli di dignità che Gesù si è attribuito o che Gli sono stati attribuiti fin dal Nuovo Testamento e successivamente dall'elaborazione dogmatica della Chiesa, soprattutto nei Concili. L'esegesi e la storia dei dogmi dell'età moderna hanno dato un enorme contributo a questo aspetto della Cristologia, aiutandoci a comprendere sempre meglio il mistero di Cristo nella ricchezza inesauribile dei suoi aspetti. Basti citare, per es., tra tutte, in campo protestante, la opera del Cullmann, Cristologia del Nuovo Testamento, Ed. Il Mulino, Bologna 1970. Qualunque trattato di Cristologia oggi venga elaborato, non può assolutamente ignorare questa questione.

23. Diversa è la posizione di S. Tommaso, condizionata anche qui dai limiti del suo tempo; a tal riguardo l'attenzione di Tommaso è tutta concentrata praticamente su due soli titoli: quello di "Figlio di Dio" (cioè la divinità di Cristo) e quello di "Verbo divino". Per quanto riguarda gli altri (per es.: Cristo, profeta, "figlio dell'uomo", "servo sofferente", Signore, ecc.), l'Aquinate non pare particolarmente interessato, se si eccettuano i titoli di "capo della Chiesa" (Sum. Theol., III, q. 8), maestro (Sum. Theol., III, qq. 9-12; 42), sacerdote (Sum. Theol., III, q. 22) e giudice escatologico (Sum. Theol., III, q. 59 e Suppl., q. 90). Profeta (III, 7, 8)

24. Il titolo di "Cristo", secondo l'uso medioevale, rimasto sino ad oggi, è usato da Tommaso quasi sempre isolatamente, come fosse un nome proprio, e ciò quasi a riflettere la convinzione di fede, comune al suo tempo, secondo la quale si dava per scontato che Gesù fosse il Cristo. Non possiamo quindi pretendere di trovare in Tommaso la preoccupazione, caratteristica della Chiesa primitiva e ricomparsa nell'apologetica e nell'esegesi contemporanea, di "dimostrare" che Gesù è il "Cristo", cioè l'Unto o il Consacrato (il "Santo") del Signore, atteso dal popolo ebraico come salvatore e liberatore (il "Messia").

25. Così pure l'Aquinate non ha alcun interesse a fare particolari considerazioni sul tema del "figlio dell'uomo", come invece avviene nell'esegesi contemporanea, che ama allacciare tale tema al "figlio dell'uomo" del profeta Daniele, rintracciando pertanto in esso non tanto un semplice riferimento all'unità di Cristo, quanto piuttosto alla regalità escatologica di Cristo su "tutti i popoli, nazioni e lingue" (Dn 7, 14). (-)

26. Quanto al titolo di "servo sofferente" (Cf Cullmann, Op. Cit., parte I, c. 2), esso non è particolarmente studiato da Tommaso, ma ad esso corrisponde l'ampia trattazione, nella Somma Teologica, della passione di Cristo (III, qq. 46-49). L'esegesi moderna, viceversa, si compiace opportunamente di mettere in relazione questo titolo col "servo sofferente" isaiano (soprattutto Is

(1) *Crist. apol. → Crist. biblica → Crist. dogm. - specul.*

(2) *Titolo appennato dal primitivo giudeo-crist. (Roschi)  
più che "Figlio di Dio"*

52,13-53,12), che pare effettivamente essere un preannuncio della missione redentrice di Cristo.

Penitente  
(in noi)

Opera  
(per noi)

economia

27. La Cristologia di S. Tommaso vede nel mistero di Cristo sostanzialmente due aspetti fondamentali: un aspetto ontologico, che è quello più misterioso e potremmo dire "mistico", che fonda l'atteggiamento contemplativo ed adorante nei confronti del mistero di Cristo; ed un aspetto dinamico-storico, potremmo dire "soteriologico"<sup>(1)</sup> - ciò che Cristo ha compiuto e patito per la nostra salvezza - che fonda la nostra risposta pratica ed operativa all'amore infinito che Cristo ha avuto per noi ed ha per noi.

28. Mediante questa risposta pratica ed operativa - agire e patire in, con e per Cristo - il cristiano, secondo l'Aquinate, si dispone, fin dalla vita presente a contemplare il mistero ontologico del Verbo incarnato, la cui visione diretta costituirà in cielo l'eterna beatitudine dei santi. Ma questa contemplazione del mistero di Cristo (in ciò che egli è e in ciò che egli ha fatto per noi), è per Tommaso anche incentivo indispensabile per un'azione efficace di salvezza, in ottemperanza a quanto appunto il Cristo comanda di fare per giungere, in cielo, alla beata visione del mistero trinitario.

Giovanni

29. La Cristologia soteriologica è quindi per Tommaso sostanzialmente funzionale ad una Cristologia speculativa, dogmatica e mistica, tale da soddisfare l'esigenza contemplativa, la quale, secondo l'umanesimo tomista, deve prevalere nell'uomo rispetto alle urgenze dell'azione e del fare, soprattutto se, come appunto nel caso della Cristologia, questa esigenza contemplativa fa riferimento a Dio; ed ora appunto il mistero più profondo e più sostanziale di Cristo è il mistero della sua divinità, il suo essere Figlio e Verbo del Padre.

30. Tommaso è quindi del tutto alieno dalla tendenza tipicamente luterana, oggi purtroppo insinuatasi anche fra certi esegeti e teologi cattolici, di limitare il nostro sguardo e la nostra ricerca su Gesù di Nazareth a ciò che egli è ed ha fatto per noi - quella che, con vari nomi, vien chiamata Cristologia "soteriologica", "dinamica", "funzionale", "economica" - rifiutandosi di indagare, cercare o meditare su ciò che Cristo è in se stesso, prima di e a prescindere da ciò che ha fatto per noi e dal mistero stesso dell'Incarnazione, la quale, per l'Aquinate, è indubbiamente storicamente e di fatto indissolubilmente connessa con la realtà del Figlio-Verbo, ma tale divina realtà, di per se, è indipendente dall'evento incarnatorio, il quale, stando alle infinite possibilità dell'onnipotenza divina, avrebbe potuto verificarsi anche nella Persona del Padre o dello Spirito Santo (Cf Sum. Theol., III, q. 3, a. 5).

(1) " Jesum, quem velatum nunc aspicio... "

(2) Cristologia dogmatica } speculativa: Incarnazione  
                                  } soteriologica: Redenzione

31. La Cristologia tomista certamente non ha le ambizioni speculative della Cristologia hegeliana (Cf E. Brito, La Christologie de Hegel, Ed. Beauchesne, Paris 1983), per la quale la ragione umana, dialetticamente identica alla Ragione divina od assoluta, avrebbe la possibilità di comprendere concettualmente ed esaurientemente il mistero di Cristo, salvo poi ad ammettere simultaneamente, mediante il principio della "negatività" (che fa ricordare l'agnosticismo e l'irrazionalismo luterano), la totale contraddittorietà dell'essenza divina rispetto alla verità della ragione, per cui Dio si eclissa in una completa in conoscibilità ed equivocità, che ci fa ricordare il "Dio-Tutt'Altro" di certa teologia contemporanea<sup>41</sup>. Tommaso, al contrario, ammette la conoscibilità di Dio (e quindi della divinità di Cristo), anche se riconosce che la mente umana, seppure illuminata dalla fede e dalla stessa visione beatifica, non può "comprendere", cioè intendere esaurientemente l'infinita intellegibilità del mistero divino, che non può quindi essere totalmente immanentizzato nel nostro pensiero. Per questo la Cristologia tomista ha fiducia nel concetto (e quindi nelle formule dogmatiche), ma sfocia nel silenzio adorante dell'esperienza mistica, che sorge dalla consapevolezza che il mistero di Cristo, per quanto da noi conoscibile ed esprimibile, è tuttavia, nella sua sostanza divina, incomprensibile ed ineffabile. E qui troviamo la pura dottrina di S. Paolo.

### 3. Il fondamento teologico del mistero di Cristo

32. Oggi si parla tanto di "metodo critico" in teologia, ma non sempre ai programmi ed alle enunciazioni di principio corrispondono i fatti. Il termine "critico" infatti viene dal greco "krinein", che significa "giudicare", "valutare", "discernere", si suppone in modo veramente scientifico, rigoroso, consequenziale, certo, dimostrativo o per lo meno probante, e quindi convincente ed oggettivo. In pratica poi invece, questo sbandierato "metodo critico" si rivela spesso come l'espressione di ben determinati pregiudizi storicistico-idealisti, che ben poco hanno a che vedere col realismo del vero sapere scientifico, filosofico o metafisico, nel quale Tommaso si rivela invece un vero maestro.

33. Naturalmente Tommaso non ha la pretesa (tipicamente hegeliano-razionalistica) di trasformare la teologia (e quindi la cristologia) in un sapere dimostrativo e rigorosamente deduttivo, perchè ciò annullerebbe evidentemente la virtù teologale della fede, che costituisce viceversa il presupposto necessario di ogni sapere teologico cristiano, dato che la teologia rivelata ha il compito di elaborare dei dati di fede, e non di ragione.

(.) Barth

34. Tuttavia, come è noto, Tommaso mette a disposizione della indagine teologia sul dato rivelato (e quindi sul dogma della Chiesa) una strumentazione concettuale ed una metodologia logico-ermeneutica altamente elaborate, e quindi feconde ed efficaci, le quali consentono di dare una conveniente soddisfazione alle esigenze della sana ragione (in tal senso si può parlare, in lui, di teologia come "scienza"), irrobustendo le convinzioni di fede, senza peraltro consentire ad una ragione presuntuosa ed intemperante di contravvenire alle sue proprie leggi e di varcare i limiti che le sono consentiti in base alla sua stessa essenza e funzione.

35. Avviene così che la teologia tomista in generale, e la cristologia in particolare presentano una sistemazione logico-deduttiva, che riprende in modo analogo quella del sapere puramente razionale, ma non ha affatto la pretesa di ridursi puramente e semplicemente ad essa, perchè ciò per Tommaso sarebbe una mera empietà e, come ho detto, la distruzione della fede, che se potesse dimostrare ciò che crede, non sarebbe più fede.

36. Così si giustifica la "Cristologia dall'alto" propria di Tommaso. In lui essa non significa altro che Cristologia sistematica e speculativa. Indubbiamente si tratta di una teologia per la scuola, e non immediatamente pratico-pastorale: essa tuttavia ne costituisce un valido presupposto, come rappresenta anche la condizione di un atteggiamento autenticamente contemplativo-mistico nei confronti del mistero di Cristo. Essa a sua volta presuppone, come ho detto, l'esegesi e la cristologia biblica, nonchè la verità di fede su Cristo, così come è formulata dal Magistero della Chiesa.

37. La trattazione <sup>"dall'alto"</sup> scientifico-deduttiva comporta che si inizi col trattare del soggetto e si passi poi alle sue proprietà ed al suo agire o divenire, tracciando (ove il soggetto abbia una dimensione temporale) il suo cammino storico dall'inizio sino alla fine. Il modo di agire o divenire infatti dipende dalla sostanza del soggetto agente o diveniente: agere sequitur esse, secondo il ben noto adagio scolastico. Per questo Tommaso inizia col trattare dell'essenza profonda di Cristo (il suo essere Figlio-Verbo), per poi passare alla sua essenza umana nel fatto dell'Incarnazione, la quale dà l'avvio alla dimensione storica del mistero di Cristo. Di queste tre grandi tappe: Generazione eterna - Incarnazione - Opera della salvezza, noi raccoglieremo soltanto, come ho preannunciato nell'introduzione, alcune questioni che mi paiono particolarmente urgenti ed interessanti in relazione sia ai bisogni del nostro tempo, sia a ciò che Tommaso ci può offrire per la soddisfazione di tali bisogni.

4. La distinzione in Dio come fondamento della processione del Verbo.

38. Nella sua indagine razionale sulla natura divina, S. Tomaso giunge a dimostrarne l'assoluta semplicità (Cf Sum. Theol., I, q. 3), in modo tale che le distinzioni che possiamo fare all'interno dell'essenza divina - per es. tra l'essere e l'agire, tra l'intelletto e la volontà, o tra la giustizia e la misericordia - non sono distinzioni reali, ma solo nozionali, anche se giustificate dalle realtà alle quali, nel creato, quelle nozioni corrispondono; tuttavia le differenti realtà rappresentate da quelle nozioni, nell'essenza divina si identificano tra loro, sicché mentre dobbiamo dire che l'essere in sé è per sé distinto dall'agire, in Dio essere ed agire si identificano, e così per tutte le altre differenze trascendentali che possono essere applicate all'essenza divina. Noi quindi distinguiamo comunque in Dio un essere da un agire non per una ragione puramente ragionante (come distinguiamo, per es., il termine "Pietro", preso prima come soggetto e poi come predicato nella proposizione tautologica: "Pietro è Pietro"), priva di fondamento nella realtà, ma per una distinzione di ragione ragionata, che ha fondamento *in altra* nella realtà creata da Dio (per es. parliamo di "giustizia divina" distinta dalla "misericordia divina" in relazione *al crea* rispettivamente all'esistenza dei reprobri e dei beati, evidentemente distinti tra loro; tuttavia la giustizia che permette ad alcuni di dannarsi e la misericordia che conduce altri alla salvezza si identificano realmente in Dio in quanto egli è atto puro di essere per sé semplicissimo.

39. La rivelazione cristiana ci dice tuttavia che in Dio ci sono delle distinzioni reali. Questo dato della fede non va inteso come smentita della suddetta tesi razionale, la quale è il risultato di una rigorosa dimostrazione e si ricava facilmente dagli attributi che la Sacra Scrittura assegna a Dio, in quanto presentato come "essere sussistente" (Es 3, 14), creatore, perfettissimo ed immutabile.

40. Ciò significa allora che la distinzione non tocca l'essenza o natura divina, ma tocca Dio sotto un'altra nozione, che, per indicazione della stessa rivelazione cristiana, è la nozione di persona, in quanto la fede cristiana insegna la distinzione tra Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo secondo una distinzione di persone, senza che peraltro ciò moltiplichi, divida o differenzi internamente la divinità come tale, che resta numericamente identica nelle tre divine Persone.

41. In base alla fede cristiana, occorre dunque distinguere, in Dio, un essere essenziale da un essere personale: ma qui siamo di nuovo daccapo: si tratta di una semplice distinzione di ra

*in se = ente  
per se = essenza*

*sussistenti*

gione ragionata, perchè l'uno e l'altro essere si identificano nell'unico essere divino (Cf Sum.Theol., I, q. 28, a. 2). L'esistenza della SS. Trinità non compromette affatto l'assoluta semplicità divina e la purezza assoluta dell'essere e dell'essenza di Dio.

18/2  
42. La distinzione in Dio si riferisce alle Persone, non alla Natura, e poichè la Persona divina comporta, come dice l'Aquinate, una "relazione d'origine" (del Figlio e dello Spirito dal Padre), il fatto che la Persona divina sia costituita da una relazione sussistente (Cf Sum.Theol., I, q. 29, a. 4), non divide nè scompone l'essere divino, perchè si tratta di distinzione non secondo "la realtà assoluta, che è l'essenza, nella quale vi è la somma unità e semplicità, ma secondo la realtà relativa (rem relativam) (Sum.Theol., I, q. 28, a. 3; cf anche q. 30, a. 1). La categoria della relazione, infatti, non entra nella costituzione della cosa, ma dice una proprietà che si aggiunge dall'esterno, per cui una distinzione tra relazioni non è distinzione tra cose, ma un qualcosa che lascia integro il soggetto nella sua unità.

43. Ciò non toglie, come osserva l'Aquinate, che le Persone divine, essendo relazioni reali e sussistenti (Cf Sum.Theol., I, q. 28, a. 1 e q. 29, a. 4), siano realmente distinte fra loro; tuttavia lo sono come realtà relative e non come realtà assolute, cioè secondo la ragione di relazione, che dice rapporto ad altro e non essere in sè. Così si conferma ancora una volta la semplicità e l'indivisibilità divina. In Dio c'è dunque distinzione reale in rapporto alla relazione (che è la Persona), non dal punto di vista dell'unica essenza, la natura divina.

44. S. Tommaso fa notare come la distinzione in Dio si attua secondo un processo immanente in Dio, che Tommaso paragona all'azione immanente o al moto immanente del pensiero in se stesso (Cf Sum.Theol., I, q. 27, a. 1). In tal modo il "procedere" del Figlio dal Padre è visto come una "generazione" (Sum.Theol., q. 27, a. 2), ma sul modello della "generazione" del pensiero. Per questo, come vedremo più avanti, il Figlio è il "Verbo", potremmo dire: Dio pensato da Se stesso.

#### 5. Errori concernenti la distinzione in Dio

45. E' avvenuto che la rivelazione cristiana della divina Trinità in alcuni casi (ebraismo, islamismo) sia stata respinta, mentre in altri casi - soprattutto ambienti cristiani - sia stata falsamente interpretata, eventualmente sotto l'influsso di concezioni pagane o gnostiche della divinità. Il monoteismo non esclude la Trinità, ma anzi ne è il presupposto, come il Dio dell'Antico Testamento, dimostrabile anche dalla ragione naturale, non è smentito dal Dio cristiano; al contrario è il

medesimo unico e vero Dio, che, in Cristo e per mezzo di Cristo, si rivela come Dio Trinitario, come Dio uno e semplice nell'eggenza, ma internamente distinto dal punto di vista relazionale o personale.

46. Compito della teologia cristiana, esemplarmente assolto in questo campo dall'Aquinate, è quello di mostrare come il contenuto del mistero trinitario, sebbene implichi una distinzione e delle "processioni" in Dio, non contraddice ma anzi si relaziona in qualche modo alla conoscenza razionale e dimostrativa della natura divina, conoscenza che concepisce Dio come assolutamente uno, identico a se stesso, semplice ed internamente in differenziato.

47. Viceversa è storicamente accaduto e purtroppo qua e là avviene ancora che il mistero trinitario venga interpretato in base ad una concezione di Dio contraria alla sana ragione, e con ciò stesso contraria all'autentica rivelazione biblica sia vetero che neotestamentaria. Questa errata concezione teologica tende a negare l'assoluta semplicità, immutabilità e identità di Dio con se stesso, ed ammette in certo modo un succedersi di tappe o "momenti" (come dice Hegel), o quanto meno un dualismo (concezioni gnostiche, kabbalistiche e manichee) all'interno della stessa essenza divina (cf J. Meinvielle, Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano, a cura di don Ennio Innocenti, Ed. Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1988).

48. Queste concezioni che vedono Dio come "risultato" (ancora Hegel) di un processo evolutivo, non si limitano poi solitamente a porre in lui una relazione, ma ammettono addirittura la contraddizione o l'opposizione (Cf Nicolò Cusano o Jacob Böhme), il che comporta implicitamente o esplicitamente (come avverrà in Hegel) la negazione del principio di identità. In tal modo Dio viene presentato non solo come l'identità dei trascendentali (essere ed essenza, essere e pensiero, essere ed agire, ecc.), ma anche come identità dei contrari o degli opposti (essere e nulla, bene e male, vero e falso, reale ed apparente, sostanza ed accidente, materia e spirito, finito ed infinito, ecc.). Dio si mondanzia e il mondo si divinizza. Si hanno così, rispettivamente, i risultati opposti del panteismo e dell'ateismo. Certe filosofie di questo genere, come per es. quella di Spinoza o di Hegel, possono dar luogo sia all'uno che all'altro, come è stato dimostrato dalle conseguenze logiche che se ne sono ricavate.

49. In clima cristiano queste concezioni, che nascono in se stesse da errati ragionamenti metafisici e da grossissimi abbagli speculativi, le si vorrebbe poi spesso far passare come autorizzate dall'insegnamento biblico su Dio, un insegnamento che in realtà viene stravolto e presentato in contrasto con l'interpretazione del Magistero della Chiesa, il quale, oltre ad aver ricevuto da Cristo la responsabilità di definire la verità su

questa delicatissima materia, dà poi<sup>ragione</sup> in realtà alle indagini ed alle dimostrazioni della sana ragione, come per esempio della metafisica di S. Tommaso e della sua scuola.

50. A parte l'assurdo intollerabile di porre in Dio stesso la contraddizione (teoria hegeliana che oggi, grazie a Dio, non accetta quasi nessuno), resta oggi invece il grave fenomeno di una forma mitigata di questa negazione della semplicità divina, ed è quella per la quale si vorrebbe comunque ammettere, nell'essenza divina, la distinzione, la mutabilità, il divenire, la "storia". E così oggi si parla disinvoltamente di "storia" di Dio non accontentandosi della comunicazione degli idiomi, ma riferendosi proprio alla divinità in quanto tale (Cf per es. W. Kasper, Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia 1975; B. Forte, Trinità come storia, Ed. Paoline, Alba (Cuneo) 1985; Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline, Alba (Cuneo), 1985; E. Schillebeeckx, Umanità, la storia di Dio, Ed. Queriniana, Brescia 1992: già i titoli stessi di questi libri sono tutto un programma. Cf la recensione critica al libro di Schillebeeckx fatta da F. G. Brambilla, Uomini come storia di Dio: una "summa" dell'itinerario teologico di Schillebeeckx?, in Teologia, 17 (1992), 33-72, e la mia critica a Forte: Il pensiero debole di Bruno Forte, in Vivere In, 4, lug.-ago. 1992, 21-28.

51. Queste interpretazioni della natura divina si vorrebbero a volte dettate da un'esegesi "storico-critica", eventualmente collegabile con la "demitologizzazione" bultmanniana, e non si accorgono invece della loro incapacità di dare un senso veramente speculativo e teologico alle immagini ed agli antropomorfismi della Sacra Scrittura, cadendo così nel più volgare e grottesco mitologismo che sopprime la purezza e l'elevatezza della vera concezione biblica con gli inquinamenti di influssi gnostici, kabbalistici ed idealistici, che danno al volto del Dio di Israele, "Colui che E'", l'Altissimo creatore di tutte le cose, le fattezze grossolane ed irriverenti di un dio pagano. Questa esegesi, contravvenendo alle avvertenze di S. Tommaso, confonde le rappresentazioni bibliche simbolico-metaforiche della divinità (per es. il Dio che "si adira", che "si pente", che "discende dal cielo", ecc.) con i concetti che esprimono in senso proprio ciò che Dio è e fa (come quando si parla della sua unità, della sua onnipotenza, della sua sapienza, della sua trascendenza, della sua immutabilità, ed appunto si parla dell'esistenza del mistero trinitario). Se si assolutizzano le rappresentazioni metaforiche, dimenticando il loro significato funzionale rispetto alle nozioni metafisiche e trascendentali, allora si cade proprio in quel mitologismo e in quello "gnosticismo" che si vorrebbe evitare. La rappresentazione metaforica va rispettata, ma può essere chiarita ed interpretata solo alla luce di una

134 la possibilità di scambiare gli attributi o predicati della natura divina in forza della loro appartenenza ad un unico soggetto (persona del Figlio). Predicazione dell'attributo ad una natura riferito al soggetto designato dall'altra natura.

conoscenza veramente spirituale di Dio, che è quella assicurata da una sana metafisica, da una vera ontologia. "Dio è spirito - dice il Cristo - e i suoi adoratori devono adorarlo in spirito e verità". Le rappresentazioni metaforiche o antropomorfe non si liberano del tutto dall'uso dell'immaginazione e quindi da contenuti materiali (il tempo, la storia, il divenire presuppongono la materia), per cui non consentono al nostro pensiero di raggiungere quella pura intellettualità, che è la meglio indicata per balbettare qualcosa dell'infinito mistero divino, che è purissimo spirito, pensiero e verità sussistenti, Verbo uscito dal Padre e "rivolto verso il Padre", come dice giustamente il Dela Potterie.

52. Questi errori si spiegano molto per la mancata distinzione, in Dio, tra natura e persona. Si prende a pretesto il mistero trinitario e dell'Incarnazione, che indubbiamente introducono nozioni come quella della differenziazione, del divenire e della storia, per attribuire senz'altro tali nozioni a Dio in se stesso, o quanto meno per svuotare di contenuto una conoscenza ontologica della natura e dell'unità divine, sostituendola con una "teologia" che si limita alla considerazione del manifestarsi di Dio a noi nella storia, con la tendenza a concepire la stessa natura divina come storia e come evoluzione. Salvo poi - ed è qui la cosa curiosa - a respingere sistematicamente le manifestazioni tangibili del divino e del soprannaturale (come per es. le profezie ed i miracoli) col pretesto della "trascendenza" divina e della demitologizzazione.

#### 6. L'attività immanente in Dio

53. S. Tommaso osserva come il mistero trinitario, ponendo in Dio un "procedere" legato ad un "generare" (il Figlio che procede dal Padre), obblighi la teologia ad ammettere un certo agire immanente, che Tommaso assimila, come abbiamo visto (sulla scorta di S. Agostino), all'attività spirituale del pensiero, in quantochè questo "Figlio" è presentato come "Verbo". Chiaramente questo "generare" non fa riferimento alla natura divina come tale, ma all'esistenza in Dio di una "paternità", la cui potenza generativa pone forti interrogativi alla teologia: come va concepita? Evidentemente si tratta di un "generare" che ha ben poco a che vedere col fatto biologico, proprio dei viventi materiali, diversamente cadremmo sì in una grossolana mitologizzazione e materializzazione. Il timore di questo rischio è quello che porta, come già osservava S. Tommaso, l'islamismo a rifiutare il dogma trinitario, dato che l'immagine di un Dio che genera un Figlio che è Dio a sua volta sembra indegna di Dio, ed anche assurda, perchè pare supporre due dèi. Pare assurda sia l'idea di un Dio che genera, sia quella di un Dio generato.

atto generativo { concetti  
ontologia pratica

54. L'idea di "generazione" in Dio si ricava spontaneamente da quella di paternità e figliazione, giacchè è evidente che il figlio proviene per generazione dal padre: dire "padre" significa dire "genitore", e dire "figlio" significa dire "generato". D'altra parte, dire "figlio" e dire "padre" significa riferirsi a due persone. Da qui il dogma secondo cui in Dio vi è una pluralità di "persone". Questa pluralità di persone, tuttavia, come abbiamo visto, non divide realmente l'essenza divina, perchè non si tratta di una pluralità di entità assolute, ma di entità relazionali, e la molteplicità di relazioni esistenti in una sola sostanza non moltiplica la sostanza, ma la lascia nella sua unità ontologica. Così in Dio: la pluralità delle divine Persone non moltiplica l'essenza divina ma la lascia intatta nella sua assoluta unità, semplicità ed indivisibilità.

55. Assurdità sarebbe se in Dio si pretendesse di porre l'unità assieme alla pluralità sotto la stessa ragione o la stessa visuale formale; ma la distinzione dogmatica tra natura (una) e persona (tre) consente di evitare l'assurdo e l'inintelleggibilità della realtà divina. Una cosa assurda infatti non può essere pensata, perchè non esiste in sè, ma solo come ente di ragione. Infatti oggetto del pensiero è l'essere extramentale, mancando il quale, manca anche il pensiero.

56. Il mistero trinitario, dunque, rettamente inteso, non offende l'esercizio del pensiero - che si fonda sul principio di identità - ma al contrario offre al pensiero una sorgente inesauribile di contenuti ed un'intelligibilità infinita, che oltrepassa quindi ogni possibilità della nostra intelligenza finita, anche se illuminata dalla fede e dalla stessa visione beatifica.

57. La definizione della Trinità, dunque, cara a Bruno Forte, come "identità nella contraddizione", non ha nessun senso, e ci presenta un "dio" che non è l'affermazione ma la negazione del pensiero, e quindi la negazione dell'uomo, la cui dignità sta proprio nell'intelligenza e nel pensiero. Ed è curioso che questa espressione, di chiara matrice hegeliana, pretenda proprio di convivere, in Hegel, con la massima affermazione del pensiero. Ma la negazione del principio di identità, propria della filosofia hegeliana, consente appunto di affermare e negare il pensiero (come qualunque altra cosa) nello stesso tempo e sotto lo stesso punto di vista.

58. Se in Dio c'è un "Padre" e un "Figlio" c'è dunque un "generare": il Figlio procede o "esce" dal Padre, in quanto è generato dal Padre. Dal che Tommaso deduce che in Dio esiste una potenza generativa (De Pot., q. 2; I Sent., DD. VI-VII). Questa potenza generativa è quasi intermedia tra l'essenza e la persona: dice egli infatti: "In quanto (in Dio) la proprietà è realmente

(1) La pluralità delle relazioni in una sostanza <sup>(potenza)</sup> non moltiplica la sostanza

Contra  
Materiam  
Figlium

(1) È il Padre che agisce, ossia che compie l'atto del generare

(#) La potenza generativa in quanto principio della generazione, dice relazione - il Padre in quanto relativo al Figlio; in quanto invece radicata nell'essenza, dice un qualcosa di assoluto

l'essenza, l'essenza, in quanto è la stessa paternità, è principio di quell'atto che è generare, non in quanto <sup>(quasi)</sup> essa è agente, ma in quanto per <sup>(essenza)</sup> essa si agisce; per cui, il principio della generazione è essenziale dal punto di <sup>(sub. agente)</sup> vista della relazione; per cui è quasi intermedio tra ciò che c'è di essenziale e ciò che c'è di personale; in quanto infatti la potenza che sta fra la essenza e l'operazione, si radica nell'essenza, si tratta di un qualcosa di assoluto (cioè appartenente all'essenza o all'essere divino); "in quanto invece si rapporta all'operazione, è un qualcosa di relazionale" (cioè di relativo alla persona) (I Sent., D.VII, a.2). (#)

14-X-06

59. Possiamo vedere in questa tesi dell'Aquinate con quanta arditezza egli congiunge la Natura con la Persona, applicando il principio del rapporto metafisico tra essenza, potenza ed operazione, che è a sua volta applicazione della più ampia distinzione tra potenza ed atto. La potenza generativa si radica nell'essenza divina, in quanto l'essenza si identifica realmente con la paternità; ma ha riferimento diretto alla paternità in rapporto all'operazione della potenza, che è l'atto col quale il Padre genera il Figlio.

- di potenza generativa si radica nell'essenza  
- il generare costituisce la persona del Padre

14-X-06

60. Per spiegare l'attività generativa divina S. Tommaso si fonda su di un altro principio metafisico, secondo il quale "la natura di ogni atto è di comunicarsi per quanto gli è possibile" (De Pot., q.2, a.1). Ora la natura divina "comunica se stessa per somiglianza alle creature: cosa che è evidente per tutti; infatti ogni creatura è ente per somiglianza alla divina essenza. Ma la fede cattolica ammette un altro modo dell'autocomunicazione divina, in quanto l'essenza divina comunica se stessa quasi per natura: come infatti colui al quale vien comunicata l'umanità è uomo, così colui "(Cioè il Figlio di Dio)" al quale vien comunicata la divinità non è solo simile a Dio, ma è vero Dio" (Ibid.). In Cristo il Padre si rende partecipe della sua natura.

per natura

per essenza

61. Ma l'autocomunicazione divina per natura è così perfetta che la natura comunicata non è solo della stessa specie della natura comunicante (come avviene nella generazione creata), ma è addirittura una di numero, è numericamente la stessa. Non solo, ma tra il divino Comunicante e il divino Comunicato - osserva l'Aquinate - non c'è solo identità numerica di natura, ma anche di essere: infatti "l'essenza divina è il suo essere; non riceve l'essere in soggetti (per supposita) nei quali venga ad essere accolto l'essere" (come avviene nella generazione creata, per la quale la specie o forma del generante, e quindi l'essere della specie, è ricevuto in una materia preesistente che fa da soggetto della forma e dell'essere), per cui la natura divina "per un unico e medesimo essere è nel Comunicante e nel

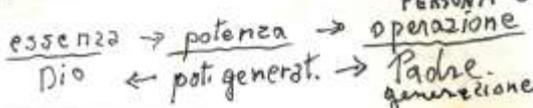
Dato di unità numerica, si anche unità di essere.

(#) Materia biologica fornita dal generante.

(individuo) (e) (generato) "infante" all'anno

(1) ossia, è essenziale, in quanto l'essenza è la paternità

(2) Il Padre dà al Figlio sia la propria natura che il proprio essere



(3) l'essere del Padre è identico all'essere del Figlio

Faint handwritten notes at the top of the page, possibly including the words "voluntas" and "liber".

Volontà	ATTO	OGGETTO
creato	voluntas	Voluto
Figlio	liber	
	naturale	

(=) la generazione è atto necessario dell'essenza, pot. generativa (voluntas ut natura)  
 la creazione è atto contingente della voluntas, anche se è voluntas (voluntas ut natura)  
 libera, ed è liberum voluntatis (effetto della voluntas)  
 (=) voluntas ut natura  
 (=) voluntas ut natura

Comunicato" (Ibid.).

62. Tommaso poi distingue la potenza generativa divina dal l'omnipotenza divina: la prima si riferisce alla generazione del Figlio, ed è atto intratrinitario; la seconda invece si riferisce alla potenza creatrice, e quindi è atto che esce dalla Trinità. Infatti - dice l'Agostino (I Sent., D. VII, a. 1) - "c'è qualcosa che procede per somiglianza all'Idèa esistente nella mente divina, senza ricevere la natura divina" (come avviene invece per il Figlio): "e questa è la creatura, per cui il potere operativo divino nelle creature è come una potenza razionale in Dio" (in quanto suppone l'idea divina, assimilabile ad un progetto razionale); "e secondo questo tipo di potenza si parla di omnipotenza divina. Infatti la persona divina, che procede per una potenza quasi naturale, non è qualcosa che venga connumerato tra tutte le cose. Per questo la potenza generativa non rientra nell'omnipotenza".

63. L'omnipotenza qualifica la natura divina come tale; la potenza generativa, anche se ha, come abbiamo visto, una radice nell'essenza, in rapporto all'atto del generare, qualifica il Padre. Mentre poi Tommaso riconduce la creazione (e quindi l'omnipotenza: il "poter-fare-ogni-cosa") alla Mente o Ragione (1) (Logos) divina, la generazione del Figlio, analogamente alla generazione creaturale, avviene per la potenza della natura, avviene "per natura", verrebbe quasi fatto di dire: "per legge naturale", se ciò non richiamasse troppo la generazione biologica. Ma più avanti vedremo la stretta connessione che esiste tra il Figlio-Verbo e la Mente e il Pensiero di Dio. Siccome il Verbo è come l'Idèa originaria di tutte le cose, così Tommaso spiega la dottrina giovannea secondo la quale tutto è stato fatto "mediante il Verbo".

64. La generazione del Figlio per Tommaso è necessaria non perchè Dio sia obbligato da un agente o da un fine esterno, perchè egli stesso è l'agente primo ed il fine ultimo, "ma è necessaria secondo una necessità assoluta, come è la necessità della causa prima" (I Sent., D. VI, a. 1). Essa infatti avviene "per natura" o "secondo natura", cioè in forza della natura divina in quanto identica al Padre, ed in forza della paternità divina, in quanto atto proprio e naturale del Padre.

65. Il fatto che la divina generazione sia necessaria non esclude, per Tommaso, che al contempo ed in certo modo sia volontaria, non nel senso che la volontà ne sia stato il principio (Cf De Pot., q. 2, a. 3), in quanto volontà antecedente (Cf I Sent., D. VI, a. 2), perchè questa è la volontà che dà origine al creato, ma nel senso che "il Figlio può rapportarsi alla volontà divina come oggetto di questa volontà" (De Pot., ibid.). In tal ca

- (1) è quindi al libero volere (VOLUNTAS)  
 (+) Il Padre genera per natura (=) antecedente il voluto, che quindi è voluto per scelta, non spontaneamente  
 (x) Il Padre genera in quanto Padre  
 Dio non è Padre per scelta, ma per natura; tuttavia il Figlio è voluto dal Padre con "tutto se stesso"

generato  
e  
nato

Il Padre  
vuole il  
Figlio  
naturalm.  
vuole il  
figlio  
liberamente

generazione  
necessaria  
perché identica  
al Dio  
volontaria  
per scelta

critica alla posizione di Don Foste circa la generazione del figlio (mie dispense 1993, n. 55)

1. Non è opportuno definire il Figlio con la nozione dell'Amore.
2. Non è opportuno identificare la generazione con il processo dell'Amore.
3. Il Figlio come "infinita ricettività"?
  - come infinita accoglienza della volontà del Padre, concedo. È atto d'amore
  - come ricettività che implichi passività, nego.
  - che cosa dovrebbe ricevere?
    - La propria persona? Impossibile
    - L'amore del Padre? Può andare.

Il processo dell'amore è quello per il quale procede lo Spirito, non quello per il quale procede lo Spirito.

Aptissime Eulasia et divinitatis opera... in quibus excellit Amos. Spiritus Sancti tribuere consuevit. Non quod perfectiones cunctae atque opera extrinsecut edita personis divinis communia non sint;... verum quod ex comparatione quadam et prope modum affinitate, quae inter opera ipsa et Personarum proprietates intuscolit, ea alteri potius quam alteris adolentur sive, ut aiunt, appropiantur.... Hoc modo... Spiritus Sanctus est divina bonitas ac Patris ipsa Filiique inter se caritas.  
Leo XIII, Enc. Div. illud Munus, D 3326

- spiritus sanctus, di perfezioni, di unita, di pace, di gioia.
- Caritas est propria nota Spiritus Sancti, 3331  
"Spiritus Sanctus est Amor" S. Greg. Magnus cit. da Tom. I, 37, 1 De nomine Spiritus Sancti quod est Amor

L'infinito non è atto di una potenza; non suppone il possesso di qualche cosa che sia ricevuto, non può ricevere nulla, perché ha ed è Tutto.

(11) Il Padre comunica la natura divina al Figlio non nel senso che la doni al Figlio, perché questi, per riceverta, dovrebbe <sup>191</sup> preesistere a se stesso, ma nel senso che, generando il Figlio, fa sì che abbia la stessa natura. La comunicazione dell'essere non composta - soggetto ricevente. Della creatura (essenza finita) si può dire che riceve <sup>(alla generazione)</sup> l'essere.

23.11.00  
so si parla di "volontà concomitante" (Cf I Sent., ibid.). Si potrebbe dire, insomma, che la nascita eterna del Figlio non è stata decisa o deliberata come avviene nelle realtà contingenti, che possono essere come non essere, cioè nelle creature; ma certamente è stata voluta, in quanto il Figlio è oggetto dello amore del Padre, e l'amore spirituale è evidentemente atto della volontà. Il Figlio nasce spontaneamente e naturalmente (in tal senso necessariamente) dalla Mente del Padre, come la verità dei primi principi nasce spontaneamente e necessariamente nel nostro intelletto a contatto col reale; ma come la nostra mente ama spontaneamente quel reale che è destinata ad immanetizzare nel concetto, così analogamente il Figlio che naturalmente nasce dal "seno" del Padre, è non solo pensato ma anche amato e quindi voluto dal Padre che lo genera. E questo Amore col quale è amato, e col quale il Figlio riama il Padre, è lo Spirito Santo.

NO 66. Una strana concezione della generazione divina è quella di Bruno Forte, secondo cui essa consisterebbe nel "processo per cui il Vivente nell'amore fontale" (il Padre) "dà origine in quanto principio al Vivente nell'amore recettivo" (Trinità come storia, op.cit., 106). Il Figlio viene visto come "pura recettività" (p.107), "infinita recettività" (Ibid.), e si afferma che "anche il ricevere è divino" (p.108). La generazione del Figlio è identificata con "l'eterno processo dell'amore" (Ibid.).  
(1) Ricevo quello che non ho: che cosa manca a Dio?

NO 67. Ora qui, seguendo il pensiero tomistico, a noi pare di dover riscontrare due gravi errori: primo, l'idea di una "recettività" in Dio è del tutto insostenibile, perché essa suppone un soggetto ricevente distinto dall'oggetto ricevuto, e quindi una composizione inammissibile nella realtà divina, oltre al fatto che non è chiaro che cosa il Figlio dovrebbe ricevere. Se inoltre il Figlio si risolve nell'atto del ricevere, viene meno il soggetto ricevente, oppure il Figlio, come soggetto ricevente, dovrebbe preesistere a se stesso come atto del ricevere. In secondo luogo il Figlio viene definito come "Amore" un appellativo che pare del tutto estraneo non solo al pensiero dell'Aquinate, ma alla stessa Scrittura e al dogma, e che sembra confondere il Figlio con lo Spirito Santo, il quale si che è l'Amore sussistente, mentre il Figlio è il Verbo, ossia il Pensiero e l'"Immagine" del Padre e l'"impronta" della sua sostanza, come dice l'Apostolo.

68. Tommaso distingue la processione del Figlio da quella dello Spirito Santo sia in relazione alla distinzione tra intelletto e volontà (Cf Sum.Theol., I, q.27, a.3), sia in relazione al fatto che l'atto del volere segue a quello dell'intendere (Sum.Theol., I, q.36, a.2). Il primo aspetto si riferisce al fat

(1) Ricevere la divinità? Qual è allora il soggetto ricevente?  
La divinità del Figlio non è ricevuta da parte del Padre, ma procede dal Padre  
(2) L'amore recettivo del Figlio verso il Padre non riguarda la nascita del Figlio, ma l'azione del Figlio

Il Figlio riceve da Dio che il Padre gli fa da sé.  
riceve dal processo

ricevere da Dio non passibile.  
Ogni potere è stato abate 23/18

infinito  
l'atto del ricevere, no  
questo ricevente, si

La recettività non è finita.  
La potenza di Dio è  
impugnata

### Come il Figlio nasce dal Padre

Il Figlio è voluto naturalmente dal Padre; per cui possiamo dire che Egli è frutto dell'amore del Padre e nasce in quanto amato dal Padre. Tuttavia l'atto del Padre col quale Egli genera il Figlio non è, propriamente, come dice Forte, "un processo d'amore", perchè questo non ci consente di distinguere come lo Spirito procede dal Padre e quindi di distinguere il Figlio dallo Spirito. Per questo bisogna dire che il Figlio procede come Verbo, ossia come il Concetto o l'Idea procedono dalla mente che li pensa o li concepisce. L'atto della generazione va quindi inteso come atto del pensiero, anche se motivato dall'amore e finalizzato all'amore. Il Figlio nasce dalla Mente del Padre; lo Spirito, dalla sua volontà. En

(Pensiero del P.)

(Approz

traambi sono voluti dal Padre e, in senso lato, pos  
 sono dirsi frutto dell'amore del Padre. Tuttavia  
 l'Amore, nella SS. Trinità, non è il Padre, non è il  
 Figlio, ma è lo Spirito Santo. Se riferiamo l'amore  
 al Padre o allo Spirito, lo facciamo non in quanto  
 persone, ma in quanto hanno la natura divina, che è  
 Amore sussistente, amore essenziale, mentre lo Spi  
 rito è Amore personale. o "nozionale"

to  
 ife:  
 na  
 stre  
 ,ma  
 -"nc  
 to t  
 Fi  
 terp  
 ter  
 ile  
 sù)  
 ere,  
 e a  
 re l  
 vide  
 comp  
 Tri

... A tal riguardo l'Aquinate  
 (Ed. Marietti, Torino 1953, lect. II)  
 si può intendere in due modi: a)  
 predicato, per cui abbiamo: "Lo Spi  
 oppure b) "Il Signore (=Cristo) è  
 siede lo Spirito; e così si spiega  
 te seguente: "Dov'è lo Spirito del

No

71. Thüsing viceversa sembra r  
 fu già di Hegel (Cf E. Brito, Op. cit  
 le, con la resurrezione, Cristo non  
 fisico, ma diventerebbe lo Spirito  
 credenti, per cui secondo Hegel Cr  
 suo corpo, ma "come Spirito", cioè  
 to. Qualcosa del genere afferma a  
 la "distinzione reale postulata da  
 tra il Figlio e lo Spirito

(Pensiero del P.) (Amore del P.)

to che il Figlio e lo Spirito Santo procedono dal Padre; il secondo aspetto invece fa riferimento alla processione dello Spirito dal Figlio. Con ciò naturalmente Tommaso non pretende assolutamente dare una dimostrazione razionale della distinzione del Figlio dallo Spirito, ma semplicemente, nella linea già ideata da S. Agostino ("esse"- "nosse"- "velle"), portare un argomento di convenienza del dato trinitario rivelato, accolto per fede.

69. Una confusione tra il Figlio e lo Spirito sembra trovarsi invece nella proposta interpretativa della SS. Trinità che Wilhelm Thüsing pensa di poter fondare sulla dottrina di S. Paolo, in particolare sul difficile passo nel quale l'Apostolo asserisce che "Il Signore" (= Gesù) è lo Spirito" (II Cor 3,17). In Hegel dubbiamente un passo del genere, avulso dal contesto neotestamentario, potrebbe far pensare a ciò che il Thüsing chiama "Cristo-Pneuma", quasi ad annullare la distinzione reale personale tra Cristo e lo Spirito; ma evidentemente quel passo di Paolo va interpretato in modo da non compromettere la verità del dogma cristiano fondamentale della Trinità.

70. A tal riguardo l'Aquinata, nel suo commento a S. Paolo (Ed. Marietti, Torino 1953, lect. III, n. 111), osserva che il passo si può intendere in due modi: a) o invertendo il soggetto col predicato, per cui abbiamo: "Lo Spirito è Signore" (= cioè è Dio); oppure b) "Il Signore" (= Cristo) è spirituale", nel senso che posiede lo Spirito; e così si spiega l'affermazione immediatamente seguente: "Dov'è lo Spirito del Signore, lì c'è la libertà".

No  
71. Thüsing viceversa sembra riprendere l'interpretazione che fu già di Hegel (Cf E. Brito, Op. cit., 461, 462, 464), secondo il quale, con la resurrezione, Cristo non riacquisterebbe il suo corpo fisico, ma diventerebbe lo Spirito che anima la comunità dei credenti, per cui secondo Hegel Cristo "risorto" non vive col suo corpo, ma "come Spirito", cioè si trasforma nello Spirito Santo. Qualcosa del genere afferma anche Thüsing, secondo il quale la "distinzione reale postulata dalla dottrina della Trinità" tra il Figlio e lo Spirito consisterebbe nella "distinzione reale fra il modo d'esistere del Gesù terreno e quello del  Gesù elevato" (cioè postpasquale), "che ha a disposizione il Pneuma nella sua pienezza" (K. Rahner-W. Thüsing, Cristologia - Prospettiva sistematica ed esegetica, Ed. Morcelliana, Brescia 1974, 320). La distinzione tra Cristo e lo Spirito viene dunque ridotta alla distinzione tra la condizione terrena e quella celeste di Cristo: lo Spirito non sarebbe altro che la condizione spirituale e disincarnata del Cristo postpasquale. Il principio di economia che si fonda sulla concezione "economica" della Trinità sembra giocare al Thüsing un brutto scherzo, portandolo a ridurre da tre a due il numero delle divine Persone.

(1) Gesù si dichiara "Figlio" (Mt 27, 43), ma è solo Giovanni che lo chiama "Verbo".

- 21 -

LEZIONE II

LA NATURA DEL VERBO

1. Il Figlio di Dio come Verbo divino.

72. Abbiamo già accennato a come Tommaso interpreti l'attività generativa di Dio sul modello dell'attività immanente dello spirito, per la quale la mente produce in se stessa il concetto (nn. 44 e 53), e del resto Tommaso è messo su questa strada proprio dalla teologia giovannea del "Verbo" e da quella paolina dell'"Immagine" (II Cor 4, 4; Col 1, 15) e della "Sapienza" (I Cor 1, 24), nonché della Lettera agli Ebrei, che presenta Cristo come "irradiazione della gloria di Dio ed impronta della sua sostanza" (1, 3). ( $\alpha\nu\alpha\rho\alpha\upsilon\sigma\mu\alpha$ ) ( $\chi\alpha\rho\alpha\tau\epsilon\rho$ )

73. Come ho già detto all'inizio, tra tutti i titoli cristologici che meglio definiscono l'essenza profonda del mistero di Cristo, prima ancora ed indipendentemente dall'opera stessa della redenzione - quello che oggi vien chiamato il Cristo "preesistente", Tommaso ne individua due: quello di Figlio e quello di Verbo, che si preoccupa di connettere tra loro, così da fare in modo che l'uno illumini l'altro. La nozione fondamentale dalla quale egli parte è quella di "Figlio", subito dopo la quale egli passa ad indagare la proposizione fondamentale secondo cui il Figlio di Dio è il Verbo di Dio.

74. Il fatto che Cristo sia Verbo spiega in che senso è Figlio; mentre d'altra parte il fatto che sia Figlio spiega come egli sia Verbo. Ne risulta una deimitologizzazione della nozione di "figlio" ed una sublimazione della nozione di "verbo", che ci aiutano a comprendere come siano possibili in Dio la "figliolanza" e il pensiero. Dimostrare l'esistenza del pensiero in Dio è già compito della teologia naturale, già a suo tempo assolto da Aristotele con la sua famosa categoria della "noesis noeseos=Pensiero del Pensiero".<sup>xii</sup> L'apporto proprio invece della fede cristiana è quello di porre una distinzione reale in Dio tra il Pensante e il Pensiero (o il Pensato) personificando l'uno e l'altro rispettivamente come Padre e come Figlio. Così, mentre la teologia naturale identifica nell'essenza divina Dio pensante con Dio pensato, l'intelletto divino con l'oggetto del suo pensiero, la teologia rivelata o dogmatica (fondata sulla fede) distingue in Dio una Persona-Pensante (il Padre) da una Persona-Pensata (il Figlio)<sup>xi</sup>. Ciò ovviamente non significa che il Figlio non pensi e il Padre non sia pensato: tuttavia questi atti non vanno riferiti alle Persone ma all'essenza divina. Il Padre non è pensato in quanto Padre, ma in quanto Dio; e così il Figlio non pensa in quanto Figlio, ma in quanto Dio. Così nell'unica natura divina il pensiero del Padre è numericamente identico al pensiero del Figlio, e Dio in quanto pensato è contenuto di pensiero numericamente identico per il Padre e per il Figlio, per-

ipostatizzazione  
della essenza  
Pensante

dicente  
I, 34, 1, 3

Verbo  
divino  
pensante

Trinità  
diletto  
cosa  
pensato

(1) dal Gesso - Figlio  
dall'alto - Verbo

(1) Tutto il pensiero del Padre si  
diverge nel Figlio, che però è immen-  
sità di Padre, che con essa pensa  
se stesso. Il Padre ha un unico  
Pensiero: il suo Figlio diletto.

chè è contenuto nella Mente divina, che è identica in entrambe le Persone.

fol. 11

75. L'idea di figliolanza e di paternità introducono a loro volta due nuove categorie: quella di "persona" e quella di "relazione". E' evidente che un figlio e un padre sono due persone; e per questo la Chiesa - soprattutto col Concilio di Calcedonia - ha introdotto la nozione di "persona" nella teologia trinitaria. Anche se il termine non ricorre nella Sacra Scrittura, è evidentemente presente la nozione, trattandosi di una nozione spontanea e naturale, e quindi universale, della mente umana, anche se tale nozione può andar soggetta a chiarimenti o risoluzioni di carattere filosofico, che però sono lasciati solo ai doti, ed esulano dal significato comune inteso dalla Chiesa nel dogma trinitario.

4. 11. 21  
fol. 11  
ol. trinitaria  
di Folle  
(21330)  
1439

76. Inoltre l'idea di figliolanza e paternità implica evidentemente una duplice relazione: esser figlio vuol dire avere relazione a un padre, ed esser padre significa aver relazione a un figlio. A differenza della nozione di "persona", quella di "relazione" non è stata dogmatizzata dalla Chiesa, ma è diventata patrimonio comune e tradizionale della teologia trinitaria, soprattutto con S. Tommaso e la sua scuola.

77. Come vedremo, Tommaso sarà indotto ad elaborare la nozione di "relazione sussistente", per il fatto che nella persona divina la relazione non può essere (come di per sé è la relazione) un accidente, dato che in Dio non c'è distinzione fra sostanza e accidenti. Ciò significa che l'essere stesso della persona divina si risolve nel suo relazionarsi al suo altro da sé, per cui, se la persona è un qualcosa di sussistente, ne viene che la persona divina è una relazione sussistente: la relazione perde la sua esistenza accidentale (propria degli esseri creati) e mantiene solo la sua ragione di "essere-verso" (esse ad).

5. 7. 3. 10

78. Come la nozione di figliolanza implica un quadro nozionale di relazionalità, così pure la nozione di "verbo": essa in fatti dice rapporto con la mente che lo produce e rapporto con la realtà della quale il verbo (o concetto) è rappresentazione o modello ideale. Così per Tommaso (sulla scorta di S. Agostino) il Verbo divino non è solo relazione al Padre (in quanto Figlio), ma, proprio in quanto Verbo, ha relazione con tutte le creature, in quanto (come risulta dal Prologo del Vangelo di Giovanni) è il modello ideale di tutto ciò che Dio crea (Cf Sum. Theol., I, q. 34, a. 3). (-)

79. Il Verbo divino - dice l'Aquinate (Ibid. q. 1) - "è espressione non solo del Padre, ma anche delle creature": in tal modo appare come divina Mediazione tra Dio e il mondo; ed inoltre -

1.1 Conc. Firenze 1442. Qui Deo omnia sunt unum, uti non sicut relationis oppositio. decreto per l'unione con i Cattolici e i Nestoriani. B. di fede.  
1.) "Per mezzo di Lui tutte le cose sono state create"  
(1) Così il concetto è essenziale della mente e rappr. del reale.  
Bolla "Cantate Domino".

(1) Perché realmente identica all'autoscienza.

(2) Così in noi c'è il concetto speculativo e il concetto pratico.

Il Verbo contempla il Padre e proietta il mondo. È l'idea creatrice del mondo.

aggiunge Tommaso - "come la scienza che Dio ha di se stesso è solo speculativa, mentre la scienza delle creature è speculativa e produttiva al contempo" (perché è scienza creatrice), "così il Verbo di Dio è solo espressione di ciò che c'è in Dio Padre, mentre, per quanto riguarda le creature, non ne è solo l'espressione ideale, ma anche il modello operativo". (11) Domingo

80. La relazione che il Verbo ha con le creature - fa notare inoltre Tommaso nello stesso articolo (ad 2m) - ha un duplice carattere: può essere relazione che oggi diremmo "storica" (ex tempore) ed una relazione "astorica" o "metastorica" (potremmo anche dire "metafisica": non ex tempore). Il primo carattere dipende dalla relazione che si instaura con le creature effettivamente esistenti, e quindi con l'opera della creazione; la seconda, invece, si riferisce semplicemente all'attività intratrinitaria, e precisamente alla funzione propria del Verbo di essere modello ideale di ogni realtà esistente possibile. E questo secondo modo - metastorico ed immanente - di rapportarsi con la creatura, è quello che, secondo l'Aquinate, caratterizza maggiormente la relazione del Verbo col creato: questo secondo rapporto in fatti è necessario e costitutivo, mentre il primo dipende solo dalla creazione di fatto, che non è atto essenziale ma libero della volontà divina. (1) ad extra (2) ad intra

2. La generazione divina è atto del pensiero divino.

81. La figliolanza divina, per Tommaso, va intesa in un senso ben preciso, in relazione alla dottrina giovannea del Logos, per cui da una parte è un concetto che va ridimensionato in rapporto a quella dottrina ricordandoci che non stiamo facendo biologia ma teologia, ma dall'altra quel concetto non viene ridotto a mero simbolo di una trascendenza sovraconcettuale come avviene nei sistemi gnostici; al contrario il concetto di figliolanza conserva in Dio, secondo l'Aquinate, il suo significato proprio, anche se accentuatamente analogico rispetto a quanto avviene in campo biologico e nello stesso spirito creato. Per Tommaso dire che Gesù è Figlio di Dio non è una metafora, valida per le menti poco intelligenti (per i "sarchici" o gli "psichici", direbbero gli gnostici), bisognose di qualcosa di palpabile e di corposo; al contrario, per Tommaso (come del resto per la retta fede) Cristo è veramente, assolutamente e propriissimamente Figlio eterno del Padre. Non si tratta di un "modo di dire" né di un "modello categoriale" relativo e sostituibile con altri, diversi o migliori. Al contrario, dicendo che Gesù è Figlio di Dio, noi esprimiamo in modo certo e verace ciò che Gesù è in se stesso nell'essenza profonda ed autentica, oggettiva, immortale ed immutabile, della sua personalità. Cogliamo ciò che Dio è in se stesso nella sua intima essenza. Questo, del resto, né più né

(1) perché nel Verbo non può non esserci l'idea di tutte le creature possibili.

meno, è l'apporto formidabile della divina rivelazione alla mente di noi esseri limitati e uomini mortali.

82. Naturalmente il mistero di questa figliolanza-idealità sussistente resta in tutta la sua infinità, e Tommaso è ben lontano dal voler definire hegelianamente l'essenza divina mediante un sillogismo della ragione. E tuttavia Tommaso è convinto che i concetti umani, dovutamente purificati e ridimensionati, soprattutto quelli usati dalla Sacra Scrittura e dal dogma cattolico, possono servire ad "attingere" (anche se non a "comprendere") Dio in se stesso, come egli è in verità. Su questa distinzione tra l'attingere e il comprendere, cf Comm. in Gv 1,5; In I Tm 6,16, lect. III, n.269; In Fil 3,12, lect. II, n.127; In Ef 3,18, lect. V, n.176.

83. Nella Summa contra Gentes Tommaso spiega come "la generazione divina dev'essere intesa come emanazione intellettuale" (l.IV, c.11). Dopo avere infatti passato in rassegna i vari modi di generazione propri del mondo della vita fisica o comunque legati alla materia, li scarta tutti come inadeguati a rappresentare il modo della generazione divina, mentre l'Aquinate trova un modello nella vita dello spirito. Egli comincia con l'osservare che "quanto più una realtà è elevata, tanto più ciò che da lei emana, le è intimo" (Ibid.): un'affermazione che avrebbe certo fatto piacere ad Hegel. Ora appunto nella vita divina - continua l'Aquinate - l'emanazione del pensiero (Dio pensato) coincide realmente col pensiero che pensa (Dio pensante).

immanenza  
interiorità

84. Avviene così in Dio - dice Tommaso (n.3467) - che, intendendo se stesso, "l'intelletto, la realtà intesa e il pensiero con cui la pensa (intentio intellecta) siano la stessa cosa". Anche su ciò Hegel sarebbe d'accordo. Ora il "verbo" è precisamente questo pensiero col quale il pensante pensa se stesso, anche se di per sé il verbo può aver per contenuto anche realtà esterne al pensante. Ma ai fini della nostra indagine, è interessante considerare il caso nel quale il contenuto del verbo è lo stesso pensante che pensa se stesso. (Autoscienza)

nell'antico  
scienza il  
pensante col  
cui è contenuto  
Aut.

85. Ora bisogna considerare - continua Tommaso (n.3470) - che questo "verbo" col quale e nel quale Dio pensa se stesso, sia esso stesso coeterno a Dio, data la perfezione assoluta dell'intelletto divino, che non passa dalla potenza all'atto, ma è assoluta attualità.

Tom.

86. Ma "l'intelletto divino - n.3471 - è il suo stesso pensare", mentre "l'essere del verbo interiormente concepito è il suo stesso esser pensato". Dunque l'essere del Verbo divino e dell'intelletto divino sono la stessa cosa; ma allora il Verbo si identifica anche con Dio, che è il suo stesso intel-

letto. Ma l'essere di Dio è la sua essenza o natura. Dunque il Verbo di Dio è lo stesso essere e l'essenza di Dio, ed egli stesso è Dio". "Il pensare divino è il suo stesso essere. Dunque il Verbo" (che è il pensiero divino identico al suo pensare) "ha la stessa essenza divina non solo specificamente ma anche numericamente identica" (n. 3472). "Per questo il Verbo di Dio e Dio di cui il Verbo è Verbo, non sono due dèi, ma un solo Dio" (Ibid.).

87. "Ora è proprio del verbo interiore - prosegue l'Aquinate (n. 3473) -, che è il concetto (intentio intellecta), procedere dal pensante secondo il suo pensare, dato che è quasi termine dell'operazione intellettuale: infatti l'intelletto concepisce pensando e forma l'intenzione o ragione pensata, che è il verbo interiore. E' necessario dunque che il Verbo divino proceda da Dio secondo lo stesso pensare divino. Il Verbo divino si rapporta dunque a Dio pensante, di cui è Verbo, come a colui dal quale provviene: ciò è infatti proprio della ragione di verbo. Dato dunque che in Dio il pensante, il pensare e il pensiero (intentio intellecta), cioè il Verbo sono essenzialmente la stessa cosa, e per questo è necessario che ciascuno di essi sia Dio, rimane tuttavia la sola distinzione relazionale" (ecco la distinzione tra il Figlio e il Padre), "in quanto il Verbo si riferisce al pensante come a Colui dal quale proviene." Così "questo Verbo, che ho detto essere Dio, è in qualche modo distinto da Dio dicente, così che si possa dire che egli è 'presso Dio'" (Ibid.) (secondo la teologia del Prologo giovanneo).

88. "Ed essendo il Verbo di Dio della stessa natura del Dio dicente, e la sua similitudine, ne segue che questo processo naturale avviene per somiglianza a colui da cui scaturisce il processo in identità di natura" (divina: cioè l'essenza divina è una e medesima). "Ma questa è la ragione (ratio) di vera generazione negli esseri viventi, vale a dire che ciò che è generato proceda dal generante in somiglianza e in identità di natura con lui. Dunque il Verbo di Dio è generato da Dio dicente" (cioè dal Padre), "e il suo procedere si può dire 'generazione' o 'nascita'" (n. 3477).

89. Nel medesimo capitolo Tommaso osserva inoltre come il termine stesso "concetto" (conceptum), che corrisponde appunto a "Verbo", sia ricavato per analogia dal concepire biologico, per il quale il concepito ("concetto" ha la stessa radice di "concepito") si trova all'interno del concepente o del generante. Il concepire dell'intelletto, per Tommaso, è così una specie di "parto intellegibile" (n. 3478), di partorire spirituale. "Ora il Verbo di Dio, esistente nello stesso Dio dicente" (nel "seno" del Padre, per esprimerci in termini biblici), "è perfetto, sugli esistente in se stesso, distinto da Dio dicente. ... Dunque la

6.) pensante

→ concezione ed il parto, nella generazione divina, sono la stessa cosa" (Ibid.): il Verbo divino, pur procedendo dal Padre, resta sempre, come tale, nel Padre, mentre, come vedremo, si può dire che "esce" dal Padre nel processo dell'Incarnazione. Per questo Tommaso afferma che nella Trinità immanente la concezione è identica al "parto", a differenza di quanto avviene nella generazione biologica, nella quale il parto comporta l'espulsione del figlio dal seno della madre. Con questa identificazione Tommaso è preoccupato di sottolineare che il Verbo divino, prescindendo dall'Incarnazione, si trova esclusivamente in Dio e nei processi intratrinitari.

3. Il pensare di Dio è un vero generare

90. Mentre nella Summa contra Gentes Tommaso mostra come il generare divino sia atto del pensiero, nella Summa Theologiae compie un processo inverso: partendo dal pensiero divino, dimostra come esso sia un vero generare. Mediante questo duplice processo esplicativo il generare perde ogni possibile connotazione antropomorfica o mitologica e, soddisfacendo alle più rigorose esigenze della speculazione metafisica, appare perfettamente proporzionato alla spiritualità della natura divina, senza peraltro perdere la sostanza della sua ragione essenziale: in ciò sta la grande abilità dell'Aquinate, che, se da una parte "demitizza" la nozione della figliolanza, dall'altra evita di abbassarla al rango di un semplice simbolo valido per l'immaginazione popolare, ma inadeguato ad esprimere l'essenza intima della divinità.

91. Queste delucidazioni dell'Aquinate sembrano quindi andare incontro, nei limiti del lecito, all'esigenza del monoteismo ebraico ed islamico, i quali, nel rigore della loro impostazione teologica mistico-metafisica, sono giustamente preoccupati di non contaminare o limitare l'infinito mistero divino con l'introduzione di categorie o predicati che gli sono indegni e ne profanerebbero l'ineffabile trascendenza. Ma d'altra parte Tommaso, da buon credente, non può non prendere atto che la nozione di figliolanza fa parte del deposito della fede come categoria che designa ciò che Dio è propriamente ed essenzialmente in se stesso.

92. Le due suddette esplicazioni sembrano rispondere, in Tommaso, a due esigenze diverse: la prima, contenuta nel Contra Gentes, di carattere apologetico-missionario, sembra manifestare la preoccupazione (quasi entrando in dialogo con l'ebraismo e lo islamismo) di demitizzare la generazione divina e mostrarla quindi degna di Dio; mentre la seconda, contenuta nella Summa Theologiae, scritta per la formazione teologica dei credenti,

(2) Generazione vuol dire processo vitale, per il quale il generato procede dal genitore come da principio congiunto, ossia proviene dal suo intimo, in somiglianza di natura.

sembra supporre la fede nella determinazione più propria del mistero di Cristo - cioè il suo esser Verbo -, e da qui partire, secondo una cristologia "discendente" per mostrare come questo esser Verbo è vera figliazione. Qui cioè Tommaso parte dalla "concezione" (Verbo) e giunge al parto (figliazione), anche se i due momenti, come abbiamo visto, si identificano tra loro nell'unica Persona del Figlio-Verbo. (4)

93. Ma vediamo appunto questa seconda esplicazione. "La processione del Verbo - dice l'Aquinate (I, q. 27, a. 2) - dice generazione... Procedo infatti secondo il modo di un'azione intellegibile, che è un'operazione vitale". Ora il generare è atto sommamente vitale; ed è azione intellegibile, come abbiamo visto, in quanto è produzione del concetto da parte dell'intelletto, potenza anch'essa sommamente vitale. Procedo "da un principio congiunto", cioè il Padre dicente o pensante, e nella generazione il generato procede sempre da un principio congiunto, appunto il generante, "secondo una ragione di somiglianza, perchè la concezione dell'intelletto è similitudine della cosa intesa", e difatti tra il generato e il generante c'è sempre somiglianza; e procede "nella stessa natura, perchè in Dio l'essere e l'intendere si identificano": ma appunto la natura del generato è la stessa del generante, almeno specificamente. "Per cui - conclude l'Aquinate - la processione del Verbo in Dio si dice "generazione", e lo stesso Verbo che procede è chiamato "Figlio". Analoghe esplicazioni, esposte più succintamente, possono essere trovate nel c. 3 dell'Opuscolo De rationibus fidei, e nei cc. 37-41 del Compendium theologiae. Un'esposizione più estesa si trova invece nel Commento al Vangelo di S. Giovanni, l. 1.

(4) Non è separato, come nella causalità fisica e tecnologica.

#### 4. Il Verbo è presso Dio

94. L'idea della personalità del Figlio è suggerita a Tommaso dalla stessa nozione di "Figlio", ma egli la ricava anche dal suo esser Verbo, per il fatto che il Prologo del Vangelo di Giovanni presenta il Verbo come Persona divina. Commentando l'affermazione giovannea "Il Verbo era presso Dio" (l. 1), l'Aquinate osserva: "come una persona è presso un'altra persona" (lect. I, n. 45).

95. Questa preposizione "presso" (apud nella Volg. e pro nel testo greco) è infatti per Tommaso il segno che qui Giovanni fa riferimento non a due forme o essenze, ma a due soggetti personali, e ciò per quattro ragioni: innanzitutto, dice l'Aquinate (n. 46), "questa preposizione "presso" fa riferimento direttamente alla sussistenza" (che è il costitutivo for

(1) che in questo caso è il generante  
e così si chiamava Figlio (Gv 10, 36), ma non Verbo. Tuttavia "Io sono la Verità" Luca

(2) da p. 34 della Sum. Theol., p. I questa è un titolo "De Persona Filii", tuttavia, negli aa. che la compongono, Tommaso parte dalla nozione del Verbo e spiega come in Dio il Verbo possa essere persona. Comunque il dato di fede fondamentale è "Figlio di Dio". Verbo "è un'esp. propria di Dio".

male della personalità): "infatti, di quelle cose che non sussistono in se stesse non si dice che stanno presso qualcosa: così non diciamo che la bianchezza sta presso il corpo; ... mentre delle cose sussistenti diciamo che l'una sta presso l'altra, come di un uomo che sta presso un altro uomo, o di una pietra che sta presso un'altra".

96. "In secondo luogo detta preposizione fa riferimento, almeno implicitamente, ad una ragione di autorità: infatti non si dice propriamente che il re sta presso il soldato, ma che il soldato sta presso il re" (Ibid.). Qui Tommaso non intende insinuare una specie di inferiorità o di subordinazione del Verbo nei confronti di Dio Padre, ma sembra invece richiamarsi ad una possibile interpretazione del precedente versetto "in principio" (gr. en archè: 1,1), come riferimento al Padre come "principio" della SS. Trinità, dato che le altre due Persone procedono dal Padre, mentre questi non procede da nulla.

97. "In terzo luogo la preposizione dice distinzione: non si dice infatti propriamente che qualcuno è presso se stesso, ma che un uomo è presso un altro" (Ibid.). Qui Tommaso fa evidentemente riferimento alla più profonda delle distinzioni, che è quella reale tra due soggetti distinti, e non ad una semplice distinzione formale, come può essere, per es., quella, nell'uomo, tra anima e facoltà o tra animalità e razionalità.

94. "In quarto luogo la preposizione indica una certa coniunzione e comunione: quando infatti si dice che qualcuno è presso un altro, ci si riferisce ad una certa relazione sociale tra i due" (Ibid.). Qui Tommaso trova l'intima comunione del Verbo col Padre: due persone distinte, ma intimamente in comunione tra loro.

##### 5. La personalità del Verbo

95. Che in Dio vi sia pluralità di persone è dunque insegnato sia dal fatto generazione che dall'esistenza del Verbo: il Figlio-Verbo non può che essere persona. Ma come? Anche qui la nozione di persona, come quella di generazione e di verbo, deve essere sottoposta ad un opportuno ridimensionamento, per poter essere applicata a Dio, evitando anche questa volta sia il rischio dell'antropomorfismo come quello del mero simbolismo.

96. La nozione di persona è una nozione spontanea a naturale della mente umana, e come tale sostanzialmente universale ed immutabile, perchè, come prodotto originario e necessario della ragione umana, risente della stessa struttura essenziale ed immutabile della ragione, la quale, quando è sana, funziona in modo simile per non dire identico in tutti gli individui umani

di qualunque luogo e di qualunque tempo, in modo analogo alla struttura ed al funzionamento essenziali degli organi del corpo umano, che sono gli stessi in tutti gli individui umani, quale che sia il tempo o il luogo di appartenenza.

97. Parlo dell'universalità e dell'immutabilità della nozione, non evidentemente del termine, che di per sé potrebbe essere usato anche per indicare una realtà diversa, per es. la natura o l'attività dell'uomo. Ciò è avvenuto in passato ed avviene anche oggi, da qui la necessità di intendersi sull'uso dei termini. Al di là tuttavia di particolari tendenze filosofiche (per es. cartesiane, empiristiche, idealistiche, esistenzialistiche o fenomenologiche), nel linguaggio comune e corrente diciamo, per es., che Pietro e Giovanni sono persone, e non diciamo che "animale razionale" indica una persona, nè che l'atto della coscienza o della libertà sono persone. La nozione di persona indica dunque sempre, nella conoscenza comune e normale, il sussistere di un sogetto o di un individuo capace di intendere e volere, e non indica una semplice natura o attività dell'uomo, anche se queste possono avere ed hanno stretta relazione con la nozione di persona.

98. Questo va detto contro un luogo comune assai diffuso nella letteratura teologica, che distingue un concetto "classico", "ontologico" e "statico" di persona, da un concetto "moderno", "funzionale" e "dinamico", con l'ovvio sottinteso che il primo sia da escludersi, mentre il secondo da accogliersi, non perchè vero (infatti non se ne dimostra la verità), ma perchè moderno e perchè, nello stesso tempo, lo si pretende "biblico".

99. Una teoria del genere si trova per es. in Marcello Bor-doni (Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, Ed. Herder-PUL, Roma 1986, vol. III, 720-721), il quale, citando il Mühlen, mostra le sue preferenze per quella che egli chiama "la concezione moderna della persona", la quale, sulla scorta della filosofia di Fichte, Hegel, Buber, Ebner e Rosenzweig, avrebbe superato l'idea di persona come "essere ontologicamente esistente in sé", che a suo dire favorirebbe l'"individualismo", e si configurerebbe invece come "relazionalità", come rapporto "Io-Tu". Solo tale concezione della persona, secondo il Bordoni, favorirebbe la comunione interumana e sarebbe utilizzabile in Cristologia e nella teologia della Trinità.

100. Vi è infatti la diffusa convinzione che il riferire la nozione di persona a categorie come quelle della sussistenza, dell'essere, della sostanza e dell'essenza risenta di una non meglio precisata "concezione greca", estranea alla nozione "biblica" di persona, che invece andrebbe intesa secondo le ca-

(1) Cristologia dell'Univ. Lateranense.

La Bibbia valorizza la persona come - 30 -  
1. Tale, e le persone più deboli, indipendentemente dal loro ruolo sociale, dalle loro  
qualità e dalle loro stesse virtù

tegorie della coscienza, della "relazione", dell'azione, della  
pura spiritualità.

PERSONA  
MASCHERA

persona in  
funzione  
della società  
non è

101. A proposito di simili teorie vanno rilevate alcune cose: 1) la tesi di un passaggio da una concezione "antica-greca" di persona intesa come sostanza ad una "moderna-biblica", intesa come "centro di coscienza e di libertà" è uno schema falso ed antistorico, perchè semmai ciò che è avvenuto è proprio il contrario: è il mondo antico che non ha percezione della dignità ontologica e sostanziale della persona, che viene ri-solta, nel suo riconoscimento e nel suo relazionarsi alla società, mentre è proprio merito del messaggio biblico, ed in particolare della teologia e del dogma cristologici e trinitari l'aver messo in luce nell'epoca moderna fino ai nostri giorni (ciò è opera in special modo della scuola tomista) appunto la detta dignità ontologica della persona, contro la sua riduzione relazionista e socialista che la rende schiava dei sistemi collettivisti e totalitari di destra e di sinistra. (x)

ipostasi  
soggetto  
"io" "tu"  
se

102. 2) Non bisogna confondere il problema ontologico della persona col problema morale della persona: un conto è chiedersi qual è il costitutivo formale della persona, ed un conto è interrogarsi sui fondamenti di una morale personalista. E' evidente che la perfezione morale della persona richiede la relazione, il dialogo, l'altruismo, la comunione e tutte le cose del genere, ma l'agire della persona non esaurisce puramente e semplicemente il suo essere. La persona esiste anche prima di agire: quando dormo, sospendo le mie attività coscienti, e non per questo cesso di essere persona. Dunque la persona è un qualcosa di distinto dal suo agire e dalla sua dimensione sociale.

ipostasi  
soggetto  
"io" "tu"  
se

103. 3) Ciò che occorre tener presente non è tanto il termine "persona", ma il contenuto intellegibile significato dal termine: potremmo chiamarlo anche con un'altra parola, non importa; importante è invece mantenere il concetto nella sua purezza e verità, ed anzi, se possibile, chiarirlo sempre meglio. Questo è necessario per una autentica Cristologia ed una vera teologia trinitaria. Se si vuol chiamar "persona" ciò che invece sarebbe la natura o l'attività dell'uomo, sebbene ciò contrasti - come ho detto - col linguaggio comune, alla fin fine lo si potrebbe anche fare. Ciò che invece è inammissibile è la falsificazione del concetto di persona, sotto pretesti di "modernità" o di maggior aderenza all'insegnamento biblico.

Boezio

104. 4) L'esclusione della nozione di "individuo intellettuale sussistente" (lo si chiami o non lo si chiami "persona"), per una nozione funzionalistica o dinamicistica di persona non è un rinnovare o modernizzare, ma è un falsificare il concetto di persona. Tale concetto, come ho detto, è spontaneo e

- forma  
nologica  
idealista

- (1) Nel mondo pagano la persona o è totalmente funzionale allo Stato (Grecia) o è un assoluto come centro della realtà (Romania)
- (2) Si pensi soltanto all'etimologia del termine. Certamente è migliore il voc. gr. ΠΡΟΣΩΠΟΝ.
- (3) La persona come semplice parte accidentale della sostanza sociale.

necessario: compito della filosofia e della teologia è quello di confermarlo, esplicitarlo, fondarlo ed approfondirlo, non di distruggerlo.

105. 5) La concezione funzionalistica della persona porta a confondere persona e natura, con la conseguenza di vedere in Cristo una "persona umana", contro il dogma di Calcedonia ed a favore dell'eresia di Nestorio. Vedremo meglio questo trattando dell'Incarnazione. Se la persona è coscienza e volontà, dato che in Cristo (secondo il dogma) ci sono due coscienze e due volontà, ne viene che ci sono due persone. La persona è certo principio di attività, è il soggetto agente, ma la forma dell'agire appartiene alla natura. Se Pietro intende, certo è lui, come persona, ad esercitare l'atto intellettuale, ma egli può compiere un atto intellettuale in quanto tale non perchè è persona, ma perchè ha una natura intellettuale. E' vero che la persona è il sussistere di questa natura; ma appunto c'è una distinzione tra la sussistenza e la natura: senza sussistenza ci può essere la natura, ma non c'è ancora la persona. "Anima le razionale" non è ancora persona, anche se considerato nella sua individualità; perchè sia persona, occorre che sussista o sia capace di sussistere: per questo diciamo che Pietro, il concreto esistente, è persona. Dunque l'idea di persona è legata alla sussistenza.

106. Quando dunque si dice che il Verbo è persona, non si deve pensare immediatamente alla relazione, ma alla sussistenza di un qualcosa di assoluto. Se poi la teologia, con S. Tommaso, concepisce la Persona del Verbo come "relazione sussistente", ciò non dipende dalla nozione di persona come tale, ma da un adattamento o ridimensionamento della nozione, costruiti appositamente per esprimere il mistero del Verbo divino. Trarre pretesto, come fanno i personalisti relazionisti, dalla relazionalità della Persona divina per concepire la persona umana come "relazione" non giova assolutamente a quest'ultima, ma le dà solo l'illusione di sentirsi alla pari della Persona divina o, al contrario, riduce la personalità umana al suo mero manifestarsi relazionale, svuotandola della sua sostanza ontologica, che sola è il fondamento della sua attività e della sua dignità davanti a Dio che l'ha creata.

107. S. Tommaso è obbligato a concepire la Persona divina come "relazione", perchè la "figliolanza" è una relazione, e per non introdurre in Dio una triplice sostanza, che comprometterebbe l'unità dell'essenza divina. Della nozione di persona Tommaso mantiene dunque la sussistenza, che è l'essenziale, ma nel contempo deve ammettere che non si tratta della sussistenza di una natura completa, ma di un dato - la relazione - che

(1) In Dio la persona è concepita come relazione non per un'esigenza intrinseca al concetto di persona, ma per spiegare il carattere proprio delle persone divine. Per questo non si può assumere la relazione come modello della persona umana, perchè sarebbe confonderla la persona um. con quella div. Nell'attribuire a Dio la personalità, adattiamo a lui la noz. nat. di persona come sostanza.

per sè nel creato sarebbe un accidente della sostanza. Ma dato che in Dio non c'è distinzione tra sostanza ed accidenti, ma tutto è sostanziale e sussistente, ecco che anche la relazione in Dio, pur mantenendo la sua ragione di "essere-verso" (Esse ad), non inerisce ad un soggetto, ma è essa stessa soggetto sussistente. Ora l'idea di figliolanza implica ovviamente oltre alla relazionalità della stessa figliolanza, anche l'idea della personalità, giacchè un figlio di un persona (il Padre) è evidentemente persona, con la differenza però che il Verbo divino non è persona la cui relazione di figliolanza si aggiunge al suo esser persona (relazione predicamentale), ma è persona che si risolve nella relazione di figliolanza, la quale pertanto costituisce la persona del Verbo-Figlio come tale (Cf Sum. Theol., I, q. 28, a. 2 e q. 29, a. 4).

#### 6. La divinità del Verbo

108. Il fatto che, secondo il Prologo giovanneo, il Verbo sia "in principio" (quindi coeterno a Dio, che è il Principio assoluto), e che sia "presso Dio", quindi non un semplice verbo creato, ma essere sussistente e personale unito a Dio, induce già - osserva Tommaso nel suo commento (nn. 54-55) - a comprendere la successiva affermazione dell'Apostolo, secondo cui "il Verbo è Dio". (*persona divina*)

109. Tommaso comincia con l'osservare che l'aver Giovanni detto che il Verbo è "presso Dio", potrebbe a tutta prima far pensare che la sua essenza sia distinta dall'essenza divina: da qui la ragione di affermare senz'altro e in modo assoluto la divinità del Verbo appunto con l'affermazione: "Il Verbo era Dio" (n. 56). E l'affermazione, nella sua assolutezza, fa comprendere che l'Evangelista intende affermare la divinità del Verbo in modo assoluto e non per partecipazione, come pure si trova invece in altri luoghi della Scrittura (n. 57).

110. Tommaso inoltre fa notare che nel testo greco, mentre nell'espressione "presso Dio", "Dio" ha l'articolo<sup>61</sup>, nell'affermazione che il Verbo è Dio, qui "Dio" non ha l'articolo. Seguendo S. Giovanni Crisostomo, l'Aquinate nota allora che, quando c'è l'articolo, l'Autore sacro intende riferirsi al Padre; mentre Tommaso, dal canto suo, rileva che nel secondo caso "Dio è posto nel predicato, ed è considerato formalmente" (cioè secondo l'essenza): "è infatti consueto nei nomi posti nel predicato non mettere l'articolo" (n. 59). L'uso dell'articolo insomma indica un soggetto personale, per cui sta preferibilmente come soggetto della proposizione; ciò che invece si predica di un soggetto, se è senza articolo, non rappresenta un contenuto sussistente, quanto piuttosto la forma o l'essenza del soggetto.

<sup>61</sup> Je sono uomo (*matia*)  
Je sono un uomo (*persona*)

4-XI-84

111. Queste considerazioni di Tommaso circa la personalità divina e la natura divina del Verbo gettano una luce potente sul mistero del Verbo e sul significato degli insegnamenti giovannei, apparentemente paradossali, dato che a tutta prima, ad uno sguardo superficiale, non si comprende, dalle parole di Giovanni, se il Verbo sia o non sia Dio, dato che da una parte si dice che è "presso" Dio (e dunque, come abbiamo visto, pare distinguersi da Dio), ma dall'altra si dice formalmente che è Dio.

112. Con queste riflessioni l'Aquinate ci mostra che il mistero di Cristo non è un'assurdità, per cui, senza la pretesa di darcene una dimostrazione razionale (del tutto impossibile), facilita tuttavia il nostro atto di fece nella verità rivelata mostrando che non è in contraddizione col vero colto dalla sana ragione, il cui pensare è fondato sul principio di identità. In queste considerazioni Tommaso è del resto evidentemente guidato dalla verità del dogma cristiano, che distingue appunto nel Verbo divino una personalità da una divina essenza.

113. Con ciò Tommaso si oppone alla mentalità protestante, la quale viceversa non si preoccupa affatto di risolvere le apparenti contraddizioni del dato biblico, ma pare quasi compiacersene come se fossero proprio il segno e la garanzia del mistero della fede, per cui, se la ragione si vuole affermare, deve escludere la fede e se la fede si vuole affermare, deve escludere la ragione. Da qui la negazione tipicamente protestante dell'indagine teologica puramente speculativa (e quindi dell'atteggiamento contemplativo), fondata sull'asserita impossibilità di considerare Dio in sé, ed accompagnata dalla convinzione secondo cui noi possiamo e dobbiamo interessarci solo di ciò che Dio è e fa per noi. Da qui una preoccupazione soteriologica che tende ad escludere quella contemplativa. Da qui l'affermazione della "Trinità economica" a scapito della "Trinità immanente" o tutt'al più, come fa Rahner, la pretesa di farle coincidere confondendo le operazioni trinitarie immanenti con quelle esterne.

114. Un esempio di questa impostazione antispeculativa e di questo assolutismo soteriologico, è dato dal Cullmann (Cristologia del Nuovo Testamento, Ed. Il Mulino, Bologna 1970), secondo cui "questo paradosso" (si riferisce appunto a Gv 1,1) "di ogni cristologia dobbiamo lasciarlo come sta; il Nuovo Testamento non offre una soluzione, ma giustappone le affermazioni" (p. 397); "secondo la natura del Logos neotestamentario, a rigore non si può parlare affatto di lui, prescindendo dall'agire di Dio" (cioè dall'Incarnazione e dall'opera della salvezza): "Intorno all'essere del Logos si può dire solo quanto è scritto nel prologo: in principio egli è presso Dio, ed è

(1) In fece Giovanni nel Prologo si parla proprio del Figlio PRIMA dell'Incarnazione.

Dio: niente di più" (p. 398).

115. Ma ciò che meraviglia è che una simile impostazione sembra condivisa oggi anche da teologi cattolici, come per es. Walter Kasper (Gesù il Cristo, Ed. Queriniana, Brescia 1981), il quale, sempre a proposito del passo giovanneo, asserisce che "lo enunciato ontologico serve a produrre un enunciato salvifico; non lo possiamo assolutizzare in un concetto speculativo, chiuso in se stesso" (come a dire: fine a se stesso) (p. 235). Anche in altri luoghi è possibile trovare affermazioni del genere: pp. 237, 238, 239, 245). Certo Kasper non giunge, come Cullmann, al punto di ritenere che l'interesse speculativo ed ontologico sia estraneo al Nuovo Testamento: egli lo ammette, ma solo in funzione di quello soteriologico.

116. Ora direi che neppure ciò è sufficiente a garantire una Cristologia veramente conforme alla Scrittura, soprattutto se teniamo conto degli insegnamenti paolini e giovannei, dai quali risulta invece che la prospettiva finale della vita cristiana è precisamente quella contemplativa della visione "faccia a faccia" del mistero trinitario: "La vita eterna - dice il Cristo giovanneo rivolgendosi al Padre (Gv 17, 3) - è questa: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo".

117. Nell'autentica concezione cristiana Dio non ci si fa conoscere per farci sapere ciò che ha fatto per noi o ciò che dobbiamo fare per salvarci, ma - in ultima analisi - perchè possiamo giungere a contemplare il suo volto. Indubbiamente la divina rivelazione contiene precetti pratici e dati che toccano quanto Dio ha fatto e fa per noi: ma questi contenuti sono in fin dei conti funzionali alla contemplazione ed al conseguimento della visione beatifica.

118. Lutero ha capovolto l'ordine del sapere teologico: ha subordinato la teologia dogmatica (sempre che l'abbia lasciata sussistere) alla teologia morale, quando invece l'ordine del sapere dev'essere l'inverso: è l'azione (ordinata dalla teologia morale) che va subordinata alla contemplazione (criteriata sulla teologia dogmatica): la conoscenza di ciò che Cristo ha fatto per noi e la pratica dei suoi precetti deve condurci alla contemplazione del mistero del Verbo che era presso il Padre prima di tutti i secoli e quindi della creazione del mondo. E' in questa conoscenza che sta la nostra futura beatitudine, senza ovviamente escludere (ma subordinatamente) la stessa umanità di Cristo ed il mondo della creazione.

119. E non ci si venga a dire che ciò sa di "gnosticismo" o di "speculazione greca", perchè invece lo gnosticismo è ben altra cosa: nello gnosticismo l'opera stessa della salvezza consiste nella gnosi, mentre il vero messaggio cristiano, pur ponendo la beatitudine nella visione beatifica, insegna che

per giungere a tale meta ultima, occorre accogliere il piano divino della salvezza ed operare in conformità a tale piano. Resta sempre che per il cristiano la prospettiva suprema non è la propria salvezza, ma la visione di Dio; non sono i propri interessi, ma quelli di Dio, come dice il Cristo: "Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del Vangelo, la salverà" (Mc 8, 35). Noi procuriamo la nostra salvezza, proprio nel momento in cui ci dimentichiamo per mettere alla cima dei nostri interessi la contemplazione del mistero trinitario.

Mo  
Contro  
Cullmann  
L

120. Volendo poi rispondere alla posizione estrema di Cullmann, si potrebbe rilevare che egli, limitando l'interesse ontologico alla pura e semplice esegesi dei testi scritturali, senza dare alcuna possibilità alle indagini ed agli approfondimenti della teologia dogmatica, blocca in maniera del tutto ingiustificata la ricerca dell'intelligenza umana nei confronti della Parola di Dio, togliendo legittimità a tutti i chiarimenti che la teologia ed il Magistero della Chiesa, nel corso dei secoli, ci hanno donato circa l'interpretazione del testo giovanneo.

121. Con ciò si direbbe che Cullmann non abbia per nulla, com'è del resto frequente negli esegeti protestanti, il senso del rapporto vivo e reciproco esistente fra teologia dogmatica e dogma cristiano da una parte, ed esegesi biblica dall'altra: un modo di fare esegesi come il suo, che non dà nessuno spazio nè all'interpretazione teologica nè al chiarimento dogmatico, finisce col non fare gli interessi neppure dell'esegesi, giacchè la vera esegesi, che sia espressione di un sincero bisogno di verità, richiede costitutivamente ed essenzialmente il successivo intervento della riflessione teologica, nè può ignorare l'interpretazione autentica del Magistero della Chiesa, istituito da Cristo proprio come "custode" del deposito rivelato e guida sicura alla comprensione della Parola di Dio.

122. Non c'è dubbio che una buona teologia dogmatica deve sempre tenere i contatti col testo biblico mediante una buona esegesi; ma quest'ultima (nel suo stesso interesse) non può chiudersi in se stessa come se a lei spettasse l'ultima parola. Questa, per la verità, non spetta neppure al dogmatico, ma solo al Magistero della Chiesa, se e quando e come crede bene o necessario intervenire. Diversamente esegesi e dogmatica, nella luce della verità, devono fraternamente collaborare reciprocamente, perchè sono fatte apposta per questo e solo a questa condizione possono camminare verso un sempre migliore conoscenza della divina rivelazione.

7. Le proprietà e le appropriazioni del Figlio

123. La "proprietà" (proprietas) della Persona divina, per Tommaso, è ciò che la caratterizza e distingue come tale nella sua singolarità; ma, come abbiamo visto (cf nn. 40, 42, 43), le Persone divine si distinguono tra loro non in funzione della realtà divina assoluta - l'essere e l'essenza, che sono i medesimi per tutte e tre le Persone -, ma in funzione della realtà relazionale (paternità, filiazione, spirazione), che costituisce le Persone come tali. Da cui viene che la Persona è relazione sussistente, ed essendo la relazione proprietà della persona, ne consegue che la persona si identifica con la sua proprietà, per cui la proprietà di essere Figlio (la figliolanza) si identifica con la Persona stessa del Figlio. È così per le altre Persone (Sum. Theol., I, q. 40, aa. 1-2).

124. L'"appropriazione", invece, per Tommaso, è l'attribuzione preferenziale ad una determinata Persona di una qualità per sé appartenente alla divina essenza, per la quale attribuzione la Persona ci è maggiormente manifesta in quanto distinta dalle altre (Cf Sum. Theol., I, q. 39, a. 7). Nell'articolo successivo Tommaso analizza sia le proprietà che le appropriazioni del Figlio. Si tratta di una dottrina di un'estrema ricchezza, la cui esposizione ci porterebbe troppo lontano. Ci limiteremo qui a presentare, tra tutte le appropriazioni del Figlio, quella che possiamo ritenere la principale: l'esser Verbo del Padre.

125. Mentre la figliolanza è vera proprietà, l'esser Verbo è appropriazione, perché, come si è visto, il Verbo è lo stesso Pensiero del Padre: "ipsa conceptio intellectus divini", dice l'Aquinate (In Gv 18, 38, lect. VI, n. 2365), il Concetto stesso - il Dio concepito, potremmo dire - dell'intelletto divino. Il Verbo - dice altrove Tommaso (Sum. Theol., I, q. 39, a. 8) - "non è altro che il Concetto" (cioè il Concepito) "della divina sapienza". Ora è evidente che il pensiero è proprietà dell'essenza divina, non della persona, per cui l'attribuzione alla Persona non è proprietà ma appropriazione. Tuttavia, precisa l'Aquinate (Sum. Theol., III, q. 34, a. 1), "il concetto per natura sua ha la proprietà di procedere da altro, cioè dalla conoscenza del concipiente. Per cui il verbo, in quanto vien detto in senso proprio in Dio, significa qualcosa che procede da altro: il che riguarda la natura dei nomi personali in Dio, per il fatto che le persone divine si distinguono secondo la loro origine. Per cui è necessario che il nome "Verbo", in quanto è assunto in Dio in senso proprio, sia proprietà della persona e non della natura divina".

126. Il Verbo a sua volta possiede le seguenti proprietà:

(1) concetto { pensato, esistente, trascendente  
 procedente proprietà  
 senso proprio } (2) appropriazione

Mossa  
 mano  
 →  
 idea  
 divina  
 →

→  
 →  
 →

*(appropriazioni)*  
→ Luce, Solendore, Verità, Sapienza, Immagine, Impronta (figura) (della sostanza del Padre).

lucf  
→ 127. "Il Verbo - dice Tommaso (In Gv 1,4b,lect.III,n.95) - è la luce degli uomini". In base a questa funzione soteriologica e storica del Verbo, Tommaso spiega l'uso del termine "Verbo" (Verbum), adottato dalla Vulgata per rendere il greco "Logos". Verbo infatti equivale a "parola", mentre "logos" non significa solo "parola", ma anche "concetto": come mai dunque si è preferito il primo termine al secondo? Perché il concetto - spiega lo Aquinate (In Gv 1,1,lect.I,n.32) - dice per se stesso un contenuto mentale "in quanto mentale, a prescindere dal fatto che esso si esprima all'esterno"; col termine "parola", invece, noi indichiamo un rapporto con l'esterno, per cui, dato che l'Evangelista, parlando del Logos, non intendeva riferirsi solo all'esistenza del Figlio nel Padre" (alla preesistenza, alla Trinità immanente, diremmo oggi), "ma anche alla potenza operativa del Figlio" (cioè al mistero dell'Incarnazione, all'opera della salvezza, alla Trinità economica), "quella potenza per la quale tutto è stato fatto, gli Antichi preferirono tradurre col termine "Verbo" (=Parola), che comporta un rapporto con l'esterno, meglio che non "concetto" (ratio), che fa riferimento solo a un contenuto intramentale".

→ 128. Per questo, sebbene Tommaso sostenga che, in riferimento all'onnipotenza divina, anche un'altra Persona diversa dal Figlio avrebbe potuto incarnarsi (Sum.Theol., III,q.3,a.5), tuttavia, considerando questa qualità del Verbo di essere la luce e lo splendore di quella sapienza divina, per la quale l'uomo acquista la sapienza, è stato estremamente conveniente che sia stato il Figlio ad incarnarsi per rendere l'uomo Figlio di Dio e partecipare della Sapienza del Verbo (a.8). Donde si vede l'equilibrio dell'Aquinate, che, se da una parte riconosce l'appropriazione del Figlio, che, come Verbo, lo rende particolarmente conforme all'opera della creazione ed alla santificazione dell'uomo, tuttavia non cade nel razionalismo hegeliano e rahneriano, che lega talmente il Verbo alla creazione, da ritenere inconcepibile l'ipotesi tomista della possibilità che anche il Padre o lo Spirito Santo si fossero incarnati. L'ipotesi tomista, in realtà, anche se a tutta prima può sembrare fantasiosa, non biblica o addirittura assurda, ha il profondo significato di salvaguardare la trascendenza divina rispetto al mondo e la libertà divina nell'opera della creazione e della redenzione. In sostanza Tommaso vuol dire che l'Incarnazione non è essenziale al Verbo, e che pertanto questi esiste dall'eternità (preesistenza) indipendentemente dall'Incarnazione e potrebbe ugualmente esistere

indipendentemente dall'Incarnazione: Dio è indipendente, nel suo esistere, dal mondo: è il mondo, viceversa, che dipende totalmente da Dio. Questo semplicemente vuol dirci Tommaso con la sua ipotesi apparentemente strana: vuol ricordarci una verità fondamentale della teologia naturale e della divina rivelazione.

SPLENDORE  
18/3  
inizia a dire  
VERITÀ

129. Lo splendore è una qualità della luce. Ed ecco che Tommaso, commentando la Lettera agli Ebrei, vede nello "splendore" un'altra qualità del Verbo. "La sapienza è un qualcosa di fulgente - comincia ad osservare l'Aquinate (In Eb 1,3, lect. II, n. 26) - per cui la sorgente originaria della sapienza è un certo splendore. Dunque il Verbo del Padre, che è appunto il Pensiero (conceptus) del suo intelletto, è lo splendore della sua sapienza, per la quale Egli conosce se stesso".

130. Ma il Verbo è anche la Verità fatta persona, la verità assoluta, divina e sussistente, la Verità come Persona divina. Tommaso, sulla scorta di Agostino, sostiene questa tesi interpretando Gv 14,6, dove Cristo afferma di "essere la verità" (Cf il mio studio La Verità eterna in S. Agostino, in Sacra Doctrina, 5(1987), 590-611; 6(1987), 685-687): "La verità conviene a Cristo - dice Tommaso (In Gv 14,6, lect. II, n. 1869) - perchè egli è il Verbo. ... La verità dell'intelletto divino concerne il Verbo di Dio. E poichè il Verbo di Dio è vero per se stesso", cioè non è regolato dalla verità delle cose, ma al contrario è la sorgente prima della loro verità," ne viene che il Verbo di Dio è la stessa verità (ipsa veritas: da notare che quel "ipsa" non vuol semplicemente rafforzare l'espressione, ma ha il significato forte di "sussistente", dato che viene identificata con Dio stesso. Cioè Tommaso non vuol identificare Dio con la nozione della verità, ma vuol significare che la verità in Dio o la verità di Dio è Dio stesso: cf Sum. Theol., I, q. 16, a. 5).

131. "La verità increata dell'intelletto divino - dice così Tommaso (In Gv 18,38, lect. VI, n. 2365) - viene appropriata al Figlio, che è il Pensiero (conceptus) dell'intelletto divino e il Verbo di Dio. La verità infatti consegue alla concezione (conceptio) dell'intelletto". Il Verbo divino viene così equiparato alla verità assoluta, che per sua essenza è la verità, cioè lo stesso essere divino", ed alla "sapienza assoluta, elevata al di sopra di tutte le cose, cioè la sapienza divina" (In Gv 1,1, lect. I, n. 33). Esiste così un Concetto assoluto ed una Parola assoluta, che è il Verbo, cioè Cristo. Viene in mente Hegel, ma in un contesto ben diverso dal suo idealismo! Tommaso salva la trascendenza di Dio, il primato dell'essere e il principio di identità, valori che invece non si salvano nella filosofia hegeliana.

SAPIENZA

132. Quanto alla sapienza, Tommaso fa notare che essa, in ge

(1) Idea assoluta

- (\*) - la luce è venuta nel mondo (il Figlio) - Gv 3,19  
 - Do sono la luce del mondo Gv 8,12  
 - Do come luce sono venuti nel mondo Gv 12,46

nerale, è un perfezionamento dell'intelletto, per il quale la mente coglie i valori supremi (Cf Contra Gentes, l.IV, c.12). Essa appare dunque convenientissima in Dio, per cui bisogna ammettere che per essa Egli conosce se stesso, ed anzi essa è la stessa essenza divina. Ora "il Figlio di Dio è il Verbo e il contenuto di pensiero della divina Coscienza (conceptio Dei in telligentis seipsum). Ne segue dunque che lo stesso Verbo divino, in quanto concepito dalla mente divina secondo un principio di sapienza, propriamente viene chiamato 'sapienza concepita o generata' (rifer. ad Agostino, De Trin., l.VII, c.2); per cui l'Apostolo chiama Cristo 'Sapienza di Dio' (I Cor 1,24)".

133. "Poichè dunque la divina sapienza è detta 'luce',<sup>(\*)</sup> in quanto consiste in un puro atto di conoscenza, e la manifestazione della luce è il suo splendore, che da essa procede, convenientemente il Verbo della divina sapienza è chiamato 'splendore della luce', secondo la Lettera agli Ebrei (1,3), dato che è 'splendore della gloria'. Per cui il Figlio attribuisce a se stesso la manifestazione del Padre, come è detto in Gv 17,6". La sapienza in generale si irradia nella parola: allo stesso modo Cristo, Sapienza del Padre, è il Rivelatore, anzi è la Rivelazione del Padre.

134. Tommaso non si pone, come gli esegeti moderni, il problema del motivo per il quale Giovanni abbia designato il Messia col termine di "Logos", quando questo non appare nell'Antico Testamento, nè si è chiesto se Giovanni risenta di culture extra-bibliche o se sia possibile trovare nell'Antico Testamento un aggancio al concetto del Logos. Sta di fatto che l'Agostino collega strettamente la nozione del Logos con quella della Sapienza, e pertanto viene implicitamente a dar ragione a quegli esegeti contemporanei, come per es. Cullmann, i quali sostengono che le radici bibliche del Logos giovanneo stanno nel concetto biblico della Sapienza personificata (per es. Sap 7,26), per cui, se è ammissibile che Giovanni abbia raccolto il termine dallo ambiente culturale del suo tempo, che poteva risentire di influenze stoici o gnostici, tuttavia gli dà un significato che è in linea con la concezione biblica della sapienza, come emanazione luminosa di Dio, che, pur essendo originata da lui prima dei secoli, sceglie tuttavia di abitare in mezzo agli uomini.

135. Il Verbo come "Immagine" e come "Impronta" (figura) si rapporta, per Tommaso, sia alla proprietà del Verbo che a quella del Figlio. L'immagine - osserva Tommaso (In Eb 1,3, lect. II, n. 27) - è espressione o similitudine dell'essenza di ciò che viene espresso. Ora l'immagine può svolgere questa sua funzione "non solo mediante rappresentazione" (ecco il Verbo), ma anche "in senso ontologico" (in essendo) (ed ecco la figliolanza).

(\*) gloria e luce fanno una luce  
 luce e luce

IMMAGINE  
 IMPRONTA

Tommaso tratta di Cristo come "Immagine" anche in Sun.Theol., I, q.35.

136. Quanto alla nozione di "Impronta" (della sostanza del Padre) (lat. Figura, gr. Character), Tommaso ritiene che "impronta (figura) stia per "marchio" (character) come per "immagine" (imago)" (In Eb 1,3, lect.II, n.27). Con l'attribuzione di "marchio", che è come un "segno distintivo" (expressum signum), abbiamo una "proprietà del Figlio" (Ibid.): il Figlio porta come il "marchio" del Padre, in quanto, attraverso la somiglianza ontologica, il Padre è come presente o "ripresentato" nel Figlio. L'attribuzione invece di "immagine" può avere quel valore intenzionale di cui al n. prec., per cui "Impronta" nel senso di "Immagine" può essere riferita al Verbo, in quanto immagine significa rappresentazione mentale. In tal caso abbiamo una semplice appropriazione del Figlio.

4. XI. 24

### LEZIONE III

#### L'INCARNAZIONE DEL VERBO

##### 1. Il mistero dell'Incarnazione

137. Abbiamo visto come per Tommaso il Figlio di Dio è il Verbo, il Pensiero del Padre, nel quale il Padre pensa se stesso e pensa al contempo le cose che crea. Il Verbo è l'Autocoscienza del Padre necessariamente e per sua intima essenza, mentre è Modello e Idea creatrice di tutte le cose create per un liberissimo piano d'amore ("liberrimo consilio", dice il Concilio Vaticano I) del Padre, e quindi col concorso dello Spirito Santo, che è appunto lo Spirito dell'Amore.

138. Ma la rivelazione cristiana non ci parla solo di questo Figlio-Verbo che è Dio ed è "presso" Dio, cioè è persona divina uguale al Padre e consustanziale al Padre. Essa ci dice anche che questo Verbo "si è incarnato": "è divenuto carne" (sark eghè neto), per usare con esattezza l'espressione giovannea (1,14). Dal canto suo S.Paolo ci dice che questo Figlio, Cristo Gesù, "pur essendo di natura divina, ... spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini" (Fil 2,6-7): è lo stesso concetto giovanneo, espresso con termini leggermente diversi: si tratta sempre del mistero dell'Incarnazione del Verbo.

139. Chiaramente non sono solo questi i passi della Scrittura che ci parlano dell'Incarnazione; ma ci fermeremo in modo particolare sul commento che Tommaso ne ha fatto, per l'interesse che essi offrono nel dibattito attuale della Cristologia.

Interpret.  
Tradiz. on.

140. L'interpretazione di questi passi è stata fissata dal Magistero della Chiesa nei dogmi cristologici, soprattutto al Concilio di Calcedonia, il quale fa comprendere che questo "divenire" di Dio, che pur si trova sia nel testo giovanneo che in quello paolino, non va preso alla lettera, come se Dio "si trasformasse" in una creatura, ma va inteso nel senso che la Persona del Figlio-Verbo "assume" una natura umana individuale (la natura umana di Cristo) nell'unità della propria sussistenza personale. E del resto il termine "assumere" si trova nell'immediato contesto paolino, proprio a precisare in che senso vada inteso quel "divenire". (6)

141. Con tutto ciò, la tentazione di interpretare quel "divenire" nel senso letterale c'è stata fin dagli inizi della storia dell'esegesi e della teologia: il primo caso famoso è quello di Eutiche, il quale pensava appunto ad una mescolanza della natura divina con quella umana, col risultato di produrre un'unica natura mista umano-divina, per la quale l'umano acquisiva caratteri divini e il divino caratteri umani: le due nature si scambiavano insomma parzialmente le proprie caratteristiche essenziali. Per questo motivo il Concilio di Calcedonia precisò contro Eutiche che le due nature si uniscono sì nell'unica Persona di Cristo, ma "senza confusione" (ἀσύγχυτος) e "senza mutazione" (ἀτρέπτος) (D302).

142. Nonostante le espressioni dei testi biblici citati, l'idea di un vero e proprio divenire in Dio, è del tutto estranea alla Scrittura, checchè ne dicano molti esegeti di scuola soprattutto protestante. Al contrario, per la Scrittura Dio è eterno, altissimo, immortale, infinito, onnipotente, immutabile, posto "nei cieli", e quindi al di sopra del fluire e del divenire dei tempi e delle vicende terrene. Viceversa il divenire in Dio è facilmente riscontrabile in certa filosofia greca di stampo eracliteo, nella mitologia pagana e - come dimostra Meinvielle nel libro già citato - nelle teogonie gnostiche ed in certe parti della kabbala ebraica.

143. Come dimostrarono i migliori filosofi greci, Platone ed Aristotele, ripresi poi e perfezionati dalla filosofia cristiana soprattutto con S. Tommaso, l'idea di un divenire in Dio è del tutto assurda, a meno che non si tratti di un idolo pagano, che però non ha nulla a che vedere nè col Dio della sana ragione nè col Dio della rivelazione biblico-cristiana.

144. Quando pertanto certi esegeti e certi teologi, fin dall'epoca di Lutero vorrebbero convincerci che la nozione biblica di Dio verrebbe a "ridimensionare" quella propria della ragione naturale come si è espressa nella filosofia greca,

(-) Pierino è "diventato" padre

(...) sec. IV-V, Monaco di Costantinopoli.

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. - anche op. 44

- 42 -  
Non est Deus ut filius hominis, et multae Num 23, 19

La tua parola, Signore, è stabile come il cielo; la tua fedeltà dura per ogni generazione; hai fondato la terra ed essa è salda. Sal 118, 89-90

alludendo al fatto che il Dio biblico è un Dio "che diviene", in contrasto col Dio immutabile della ragione naturale, dobbiamo rispondere loro che stanno perdendo il loro tempo, perché sono completamente fuori strada. Infatti il Dio che si rivela nella Scrittura non è affatto in contrasto con quel Dio che già possiamo conoscere con la ragione, ma anzi lo conferma e ce lo fa meglio conoscere mostrando in Lui l'esistenza del mistero trinitario. • veri anche nello

145. Per questo dispiace constatare come questa idea del divenire in Dio, elaborata in grande stile da Hegel, si sia diffusa oggi anche fra teologi cattolici, come Kasper e Forte, che sono del resto influenzati da Hegel. Anzi Kasper ritiene che la filosofia di Hegel "offre al teologo degli strumenti concettuali che lo aiutano, più di quanto non sia stata capace la tradizione metafisica del passato, a capire l'avvenimento di Cristo, ... a pensare cioè Dio come il Dio e Padre di Gesù Cristo" (Gesù il Cristo, op. cit., p. 256).

146. In realtà, non riusciamo proprio a vedere in che cosa consista questo vantaggio offerto dal pensiero hegeliano, dal momento che la sua concezione di un Dio che muta non è evidentemente compatibile con l'immutabilità divina del dogma calcedonese, confermato del resto anche dal recente Catechismo della Chiesa cattolica (nn. 461-469). E' vero che Rahner sostiene che Dio, "nonostante la sua immutabilità, veramente può diventare qualcosa. ... E tale possibilità non va pensata come segno della sua indigenza, bensì come sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 289). Ma questi sono giochi dialettici privi di qualunque sensatezza scientifica, ed è sorprendente come un Padre Jacques Dupuis, professore all'Università Gregoriana, il quale cita questo passo approvandolo, abbia potuto lasciarsi abbindolare da simili assurdità (cf la sua Introduzione alla Cristologia, Ed. Piemme 1993, p. 135). Essi pensano, ma tu rimani, Eb 1, 11

Non allinarti contro gli empi  
2. L'immutabilità divina Sal 37, 1 Fino alla vostra vecchiaia, io sarò sempre lo stesso Is 45, 4 (Sal 102, 26-27)

147. Questa seduzione della teologia hegeliana si fa sentire anche in teologi per molti versi seri e rispettabili, come per es. Marcello Bordoni, autore di un grosso trattato in tre volumi, Gesù di Nazaret, Signore e Cristo, già citato. Egli vede infatti nella concezione di Dio come "motore immobile" un Dio che non concorda con quel Dio biblico "che è essenzialmente Amore, estasi, autocomunicazione di sé, diffusione gratuita, generosità assoluta" (Vol. I, p. 154). Il Dio immutabile richiamerebbe (e qui segue il pensiero di A. Heschel) l'idea di un Dio "ripiegato su se stesso in una forma di egoismo totalitario"

- Fiamus te credimus et simpliciter confitemur quod unus solus est verus Deus altissimus, immensus et immutabilis Conc. Lat. IV, D 800
- Sancta catholica apostolica romana ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum ... una singularis simplex omnino et immutabilis substantia spiritalis. Conc. Vat. I, D 7001

Un Dio Contradittorio,  
Un Dio che nega se stesso,  
Un Dio che si contraddice,  
Un Dio che offenda il  
principio di identità è  
un Dio assurdo e impos-  
sibile, un mostro della  
fantasia e un insulto  
alla sana ragione, e  
una vera e propria he-  
stermia. Un simile Dio  
non ha nulla a che vede-  
re né con la ragione, né  
con la fede, né con la Bib-  
bia, né con la dottrina  
della Chiesa. Si tratta  
di una concezione as-  
sorda ed eretica.

Anche ammesso e non  
concesso che Dio divenire  
Se, il divenire non nega  
il principio di identità,  
ma lo presuppone.

1. sostanza
2. immutabile
3. identico a se stesso

Concepire un Dio che  
si contraddice o che  
muta equivale all'  
Teismo o all'idolatria.

(i) omni perfectione infinitus... una singularis simplex omnino  
at incommutabilis substantia spiritalis. (Cone. Vat. I, p. 3001)

transustanziazione consustanziale: ὁμοούσιος Calcedonia

(Vol. III, p. 513). L'idea di un Dio "unico, immutabile ed antico che assolutizza l'ideologia dell'identità come espressione massima di perfezione" (p. 514), renderebbe "inconciliabile il mistero di Dio e la sofferenza della croce" (p. 513).

148. Quanto a Kasper<sup>(4)</sup>, egli ritiene che un "Dio pensato entro l'orizzonte della soggettività" (com'è dovere oggi) "non può essere compreso come l'Esistente supremo, perfettissimo e immutabile" (Op. cit., p. 253); occorre, secondo lui, "una de-sostanzializzazione (i) del concetto di Dio" (Ibid.); "l'eternità di Dio, in altri termini, non dev'essere compresa come un'autoidentità rigida, estratta, irrelata. L'identità di Dio sta nel suo diventar-altro" (p. 258). Quanto poi alla "soggettività", essa consisterebbe nel "processo" (proprio dell'età moderna) "durante il quale l'uomo diventa cosciente della propria libertà come autonomia, e se la rende punto di partenza, misura e pezzo per un'intera concezione del reale" (p. 253) (Cf Cartesio, Fichte e Sartre). *penso ad che soggetto non è che Dio*

149. Bruno Forte, dal canto suo, ritiene che "il Dio cristiano non potrà mai essere interpretato come l'Altissimo immobile e immutabile. E' stato il pensiero greco che ha insinuato il sospetto di impurità in un Dio che divenga" (Gesù di Nazaret, Storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline 1985, p. 185); pertanto, "lungi dall'essere l'immobile, immutabile controparte della vicenda del mondo, il Dio trinitario è entrato nella storia, ha camminato col popolo, eletto dal mistero della Sua libertà, è divenuto carne, accettando l'oscuro e mutevole condizionamento del divenire umano" (p. 256). Per questo, secondo Forte, "fra Dio in sé e Dio rivelato 'in humilitate et ignominia crucis', fra Trinità trascendente e Trinità immanente nella storia della passione, c'è un rapporto di identità nella contraddizione"; "la croce è la rivelazione 'sub contrario' dell'essere trinitario di Dio" (p. 273), per il fatto che da immortale diventa mortale, pur essendo immortale, si rivela come mortale. *nota lo schema trinitario*

150. Secondo Rahner "il Dio immutabile non ha in se stesso alcun destino", ma ce l'ha soltanto "nell'altro da sé in ragione dell'incarnazione. ... Questa morte di Dio nel suo essere e divenire nell'alterità del mondo deve poi manifestamente far parte della storia della nuova ed eterna alleanza" (Cristologia, op. cit., pp. 80-81). Nell'incarnazione - come già in Hegel - Dio "si aliena nella dimensione dell'altro da sé, del non divino"; Rahner parla così esplicitamente di "autoalienazione di Dio" (Dizionario di Teologia, in collaborazione con R.-H. Vorgrimler, Ed. Herder-Morcelliana 1968, p. 34). Con l'incarnazione, per Rahner, "il finito non è più l'opposto, bensì ciò che lo stesso infinito è diventato" (Corso fondamentale sulla fede, op. cit., p. 294); Dio "diviene nell'alterità del mondo" (p. 392). Come abbiamo già visto al n. 146, *non è Dio che si aliena, ma il mondo che si aliena (per sé)*

(4) Vescovo di Steccarda

*no esiste la stessa sostanza  
Dio - uomo Dio - uomo  
Tesi antitesi sintesi*

*(i) Dio diviene  
non in sé  
ma nel mondo  
(per sé)*

il divenire di Dio che "si immette nel tempo e nella storia" sarebbero segno della sua "potenza" (p.193). Per ulteriori chiarimenti sulla teoria rahneriana dell'Incarnazione, cf il mio studio su Sacra Doctrina: Karl Rahner e il Cristianesimo, n.1, gen.-feb.1989, pp.107-114).

152. Tutti questi modi di vedere sono smentiti sia da una sana teologia naturale come quella di S. Tommaso, sia dal Magistero della Chiesa, dal Concilio di Calcedonia fino all'attuale Catechismo, che appunto riporta il testo calcedonese (n.461). Occorre dunque dire che la categoria dell'"immutabilità divina" non è un'interpretazione che poteva andar bene per i tempi di Calcedonia e non per i nostri, ma che corrisponde al significato sostanziale - e quindi immutabile - del mistero dell'Incarnazione. Tale mistero può e deve certamente essere espresso in differenti linguaggi a seconda della varietà dei contesti culturali, i quali però non possono intaccare il significato universale, sostanziale ed immutabile del mistero, significato che è appunto espresso da una categoria come quella dell'immutabilità, la quale pertanto non dev'essere relativizzata, ma vale come contenuto universale del dogma di fede. Altrimenti non sarebbe stata posta in questo catechismo, che ha valore universale.

153. Ai teologi modernisti e filoprotestanti non resta che accusare il Catechismo (e con ciò il pensiero tomista che gli è conforme) di arretratezza. C'è però da chiedersi, a questo punto, se, con simili accuse, si salva, almeno nel teologo cattolico, la fedeltà al Magistero.

### 3. Risposta alle difficoltà

154. Il difetto comune ai teologi che abbiamo citato sopra sta nel concepire Dio come un'entità internamente differenziata, perdendo di vista la sua purissima semplicità, strettamente legata alla sua perfezione. Essi vengono così in certo modo a confondere, in Dio, la categoria dell'essenza con quella della personalità: quest'ultima sì che introduce in Dio la distinzione, come abbiamo visto, ma una distinzione che peraltro non compromette le note dell'identità, dell'unità e della semplicità dell'essenza.

155. La preoccupazione del Bordoni che un Dio unico, assolutamente identico a se stesso ed immutabile renda inspiegabile il molteplice, la diversità e la generosità dell'amore, non ha nessun solido fondamento, anzi è del tutto irragionevole. Lasciamo stare, per ora, il riferimento alla passibilità, che tratteremo in un successivo paragrafo. Rispondiamo invece ad es

*I cicli sono opera delle tue mani,  
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*

*Hanno cambiato da gloria dell'in  
conoscibile Dio con immagine  
e la figura dell'uomo conoscibile.  
Rom 7, 23*

iolentità - perfezione immutabilità semplicità  
 non si contraddice non gli manca non aumenta non è composto  
 ente come tale nulla - 45 - non diminuisce afferenti, ciò che  
 se in A non sanrebbe in B e dice cosa

so al problema dell'immutabilità (che giustamente Bordoni con-  
 nette con quello dell'unità e dell'identità), osservando che,  
 per quanto riguarda il rapporto con la diversità (pensiamo al  
 creato), questa non è affatto esclusa dall'immutabilità-identi-  
tà divina, ma al contrario la diversità si fonda propria sulla  
immutabilità-identità divina, in quanto questa ne è il princi-  
pio creatore, se consideriamo le creature, e ne è il principio  
emanatore, se consideriamo la differenziazione intradivina, og-  
 sic il mistero trinitario. Questo almeno è il pensiero di S. Tom-  
 maso (per la creazione: Sum. Theol., I, qq. 44-45; per le processio-  
 ni divine: Sum. Theol., I, q. 27).

156. Per quanto invece riguarda il problema di come conci-  
 liare l'identità-immutabilità con la generosità divina, che  
 fonda i rapporti intratrinitari, nonché l'opera della creazio-  
 ne e della redenzione, S. Tommaso ci soccorre facendo ricorso  
 agli attributi della bontà divina (Sum. Theol., I, q. 6), nonché del-  
 la volontà divina (q. 19) e dell'amore di Dio (gen. sogg.: q. 20).  
 In sostanza, Tommaso ci ricorda che la bontà divina è proprio  
 fondata sull'immutabilità (q. 9), in quanto questa dice perfezio-  
ne infinita (qq. 4, 7), ed il bene e l'amore scaturiscono proprio  
 dall'ente perfetto e nella misura in cui è perfetto. Un Dio  
 che diviene, pertanto, non avrebbe per Tommaso la capacità di g-  
 mare che ha un Dio immutabile, perché l'immutabilità dice mag-  
 gior perfezione che il divenire. L'immutabilità infatti suppone  
 il soggetto in atto, e quindi implica l'azione, che per sé scg-  
 turisce dall'essere in atto; il divenire invece comporta il pas-  
 sare del soggetto dalla potenza all'atto, per cui il soggetto,  
 non essendo ancora in atto, non agisce, e quindi non ama, se è  
 vero che l'amore è azione.

157. Quanto alla difficoltà di Kasper, secondo cui un Dio  
 sostanza immutabile sarebbe incompatibile con la concezione  
 moderna (applicabile a Dio) della soggettività come autoco-  
 scienza e autodeterminazione, e quindi col movimento spiritua-  
 le che essa comporta, possiamo rispondere dicendo che la conce-  
 zione di Dio come sostanza immutabile non esclude affatto in  
 Dio l'atto della coscienza e della libertà. Anche questo S. Tom-  
 maso lo dimostra chiaramente appunto quando tratta della scien-  
za divina (Sum. Theol., I, qq. 14-15) e dei vari aspetti dell'agire  
divino (qq. 19-25). Immutabilità non è affatto sinonimo di iner-  
 zia e di staticità, ma al contrario è la condizione più alta  
 per l'azione più elevata e più potente, che è l'azione dello  
spirito, la cui natura è tanto più elevata quanto più si avvi-  
 cina all'assoluta immutabilità divina, per la quale Dio muove  
 tutto senza esser mosso da alcunchè. Viceversa il divenire, il  
 mutamento trovano il loro terreno di elezione nella materia;  
 e se è vero che lo spirito umano è in continuo divenire, ciò

Anche l'ente diveniente ha la sua iolentità

7 è da attribuirsi non tanto al suo essere spirito, quanto piuttosto al suo legame ontologico col proprio corpo. E' vero che la presenza della vita in un corpo si qualifica con l'autovivimento, e lo spirito è al vertice della vita, ma il moto proprio della sostanza spirituale non implica per sé una successione temporale, e Dio è purissimo spirito, posto pertanto al di sopra del tempo e del divenire. Tale è il pensiero di Tommaso, che, su questi punti, riprende largamente intuizioni che erano già state di Aristotele e di S. Agostino.

7 158. La "soggettività moderna", alla quale fa poi riferimento Kasper, non pare essere applicabile ad una sana teologia naturale, e quindi alla concezione cristiana della divinità, giacché il fatto che l'uomo prenda "la propria libertà" come "punto di partenza, misura e mezzo per un'intera concezione del reale", non fa che reintrodurre nel pensiero moderno il vecchio soggettivismo di Protagora (l'"uomo misura di tutte le cose") e dei sofisti, che è quanto di più contrario si possa immaginare alla nozione di verità secondo la rivelazione cristiana. Anche su questo punto resta perfettamente valida, invece, la concezione tomistica della conoscenza, come hanno mostrato, anche nel nostro secolo, gli studi di pensatori come Maritain, Gilson, De Tonquédéc, Simon, Verneaux, Tresmontant, Sertillanges, Llano ed altri. La cosiddetta "concezione moderna della persona", che svuota la persona della sua sostanzialità e consistenza ontologica, confonde la persona con le manifestazioni della persona (coscienza e libertà), introducendo una gravissima discriminazione tra gli esseri umani, per la quale hanno diritto all'appellativo di "persona" solo i soggetti che si manifestano come tali, escludendo i soggetti deboli, minorati, infermi di mente e gli embrioni nel seno della madre. E' infatti sulla base di un personalismo relazionista-idealista antiontologico ed anti-sostanzialista, che si può giustificare la pratica dell'aborto.

7 159. Anche l'idea implicita nelle considerazioni di Bruno Forte - che un Dio immutabile non possa "entrare nella storia", e quindi incarnarsi - è un falso pregiudizio oggi abbastanza diffuso, come per esempio anche presso l'esegeta Ignazio Della Potterie: il mistero di Cristo sta proprio invece nell'unione dell'immutabile col mutabile, dell'Eterno col temporale nella unità della divina Persona di Cristo stesso. E che l'Incarnazione richieda in Dio una specie di autonegazione lesiva del principio di identità, è un'altra assurdità di origine hegeliana, come quella che abbiamo visto di Rahner, secondo cui Dio sarebbe allo stesso tempo immutabile e mutabile. Sono cose - commenterebbe Aristotele (e con lui il comune buon senso) - che si possono dire a parole, ma non pensare col pensiero. E'

vero che qui Forte è coerente col suo principio (di matrice luterana), secondo cui il mistero cristiano costituirebbe uno "scandalo puro e forte" per la nostra ragione, ma questo, come dimostra l'Agostino e con lui ritiene il Magistero della Chiesa, è un principio che falsifica il vero senso del mistero cristiano ed è contrario alla dignità umana fondata sulla capacità della ragione e cogliere la verità. La vera rivelazione cristiana non s'impiana sulle ceneri della ragione, ma al contrario ne conferma le naturali certezze e le eleva ad un livello superiore di conoscenza. Per credere in Cristo non devo affatto abbandonare le verità che ho già colto con la mia ragione, ma al contrario le devo ribadire, perchè Egli stesso le ribadisce, aggiungendone delle nuove (quelle soprannaturali), che io con la mia semplice ragione non avrei mai potuto raggiungere.

160. Veniamo infine a Rahner, anch'egli influenzato dal luteranesimo hegeliano. Il Dio immutabile sarebbe privo di un "destino"? Ma quando mai Dio avrebbe avuto bisogno di un "destino" a lui esterno, come se egli dipendesse da un qualcosa di altro da sé? ma in tal caso dove va a finire l'assolutezza e l'autosufficienza dell'essere divino? È il mondo che dipende da Dio e non viceversa. Dio è completo, perfetto e beato in se stesso, anche senza il mondo, che Egli ha creato per sua pura bontà e non per raggiungere il suo "destino". Lo stesso ed a maggior ragione di casi dell'Incarnazione, che presuppone la creazione. E lo stesso dicasi ancora a maggior ragione della redenzione, nella quale più che mai - nell'"umiliazione" di Dio - rifulge la sua infinita bontà per noi, e niente affatto un'esigenza interna alla natura divina.

161. Anche l'idea dell'Incarnazione come "autoalienazione" divina deriva da Hegel e da Schelling (cf N. Madonia, Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper, Ed. Augustinus, Palermo 1990, p. 41), i quali sostituiscono la nozione di "assunzione" con quella di "alienazione", mentre invece, come chiarisce l'Agostino fondandosi sul dogma calcedonese, è con l'assunzione che bisogna spiegare l'apparente "alienazione" o "kenosi", della quale parla Paolo in Fil 2,6. L'autoalienazione di Dio comporta un'improprio autonegazione di Dio (la "morte di Dio") o quanto meno una concezione emanazionistica della creazione e della redenzione, come se il mondo e l'umanità di Cristo (redenzione) non fossero creati dal nulla, ma parte della divina sostanza. Esiste, certo, un'"autocomunicazione divina", ma questa è la vita di grazia in Cristo, che non sostituisce ma presuppone l'esistenza e l'opera della creazione, come la rivelazione cristiana non sostituisce ma presuppone la conoscenza meramente razionale.

162. Quanto poi all'idea che il divenire di Dio sarebbe un segno della sua potenza, sembra che qui Rahner confonda il di-

venire con l'agire: il divenire riguarda un passaggio dell'agente dalla potenza all'atto; l'agire suppone l'agente già in atto, appunto perchè l'agire è emanazione dell'agente in atto. E' vero che nella creatura, soprattutto materiale, il divenire è pressochè sempre presente all'agire, ma questo dipende dalla imperfezione dell'agente e dell'azione. Ma questa, come tale, è sufficientemente motivata ed effettuata dall'attualità del l'agente, ed anzi solo a queste condizioni l'azione è veramente perfetta. Ora, essendo inconcepibile in Dio un passaggio dalla potenza all'atto, dato che, come mostra l'Aquinate, Egli è Atto puro di essere ("Colui che E'"), ecco che l'azione divina è indipendente da qualunque divenire o successione, ma, data l'assoluta semplicità divina, l'azione in Dio coincide col suo stesso essere. Quindi, col mistero dell'Incarnazione si può dire sì che Dio "si immette nel tempo e nella storia", ma non nel senso che Egli compia delle azioni temporali l'una successiva all'altra, quasi a svolgere o a perfezionare il proprio essere (questo è l'errore di Hegel ed in generale dello storicismo), ma nel senso che l'intera storia della salvezza viene assunta, in Cristo e per Cristo, nell'istante eterno dell'azione divina coincidente con lo stesso essere di Dio. Dio, quindi, non è, come pensava Hegel, e come pensano questi teologi storicisti, il "Risultato" di un "processo", ma, indipendentemente dal processo storico, senza abbandonare la sua immutabile trascendenza (come potrebbe?), unisce a sè in Cristo questo processo di salvezza conducendolo al suo risultato finale, che non è Dio come tale, ma è la pienezza del mistero dell'Incarnazione.

#### ILLUSTRAZIONE DEL DOGMA

4. Il pensiero di S. Tommaso

153. S. Tommaso trova un'espressione fondamentale del mistero dell'Incarnazione nel versetto giovanneo: "Il Verbo si fece carne" (1,14) (Vulg. Verbum caro factum est; gr. O Logos sarx eghèneto).

154. Nel Comento a Giovanni l'Aquinate nota subito - e qui tale sua osservazione si mostra estremamente attuale - che "alcuni hanno inteso questo 'farsi carne' del Verbo come se Egli stesso o qualcosa di Lui si sia mutato in carne" (Lect. VII, n. 166). "Uno di questi - continua Tommaso - fu Eutiche, il quale pose in Cristo una mescolanza (commixtionem) delle nature, affermando in Dio l'identità delle nature divine con quella umana. La falsità di tale opinione appare manifesta, dato che poco sopra si dice che 'il Verbo era Dio'. Ora Dio è immutabile, come troviamo in Mt 3,6: 'Io sono Dio e non mutò', per cui non è assolutamente possibile che Dio si muti in un'altra natura". Dio, per Tommaso, non può divenire altro da sè. Egli esclude per tanto l'idea di un'"autoalienazione divina", inventata da Hegel, e ripresa oggi da Kasper. Ciò peraltro, come si è detto, non è

esclude affatto l'agire divino, il "produrre" divino, come dice Scheeben, agire e produrre che si esplica nelle processioni divine intratrinitarie, nonché nell'attività extratrinitaria della creazione, dell'Incarnazione e della Redenzione. Molti filosofi, esegeti e teologi hanno dimenticato quella profonda intuizione di Aristotele, secondo cui "Se non esistesse nulla di eterno, neppure il divenire potrebbe esistere" (Met., B, 4, 999b5ss.): un principio confermato dalla Sacra Scrittura, lad dove, parlando della divina Sapienza (che coincide con Dio stesso), è detto che "pur rinnovando in se stessa, tutto rinnova" (Sap 7, 27). E' il divenire che si spiega con l'essere e non viceversa: non ci sarebbe un passaggio dalla potenza all'atto, se non ci fosse un atto d'essere che causa questo processo, e se non ci fosse un atto d'essere come termine e fine del processo, e se non avesse una qualche attualità che lo rende reale. Come dunque non si dà una pura potenzialità senza una forma o un atto che la attui, così non si dà un puro divenire senza un essere che lo fondi e lo giustifichi. Mentre viceversa, come dimostra l'Aquinate, è possibile, anzi è necessaria l'esistenza di un puro atto d'essere, senza alcuna potenzialità, e quindi senz'alcun divenire. E questo appunto è Dio (Cf Sum. Theol., I, q. 3, a. 4; q. 13, a. 11).

165. Tommaso interpreta pertanto Gv 1, 14 alla luce di Fil 2, 7, dove Paolo intende la kenosi di Cristo come un "assumere" (Vulg. accipiens, gr. labòn) la natura umana: "Il Verbo assunse la carne, non che il Verbo si identifichi con la stessa carne; come quando diciamo: 'quell'uomo è diventato bianco', non intendiamo dire che si identifichi con la bianchezza, ma che assume la bianchezza" (Ibid.). Non si tratta insomma di una trasformazione: Dio non diventa uomo - dice Tommaso - "come la farina diventa pane". A questo errore accenna il Catechismo della Chiesa cattolica, quando dice che il mistero dell'Incarnazione non è da intendersi come il "risultato di una confusa mescolanza di divino e di umano" (n. 464). Nell'Incarnazione Dio propriamente non diviene, ma resta se stesso, pur compiendo l'atto di unire a sé, nell'unità della Persona del Verbo, una natura umana singola, la natura umana di Gesù Cristo, nato da Maria Vergine. Nel momento in cui Gesù è stato concepito nel seno della Vergine, in quel preciso istante il Padre, nella potenza dello Spirito, ha generato il Figlio nella carne, cioè ha compiuto l'atto dell'Incarnazione e il Verbo si è incarnato.

166. Il figlio di Maria, dunque - continua Tommaso (n. 170) - è il medesimo Figlio del Padre, non per confusione di nature, ma per identità di persona. "Il Verbo si fece carne" intende esprimere quindi, per Tommaso, l'identità del soggetto divino prima e dopo l'Incarnazione: quella Persona che, generata

dall'eternità del Padre, "in principio" era semplicemente il Verbo, in un dato istante della storia è quella stessa Persona che, concepita e generata da Maria, è anche uomo.

distinzione  
delle nature,  
non della  
persona.

167. Se dunque - continua Tommaso - altra fosse la Persona del Verbo e altra la persona umana di Cristo (come pensava Nestorio), non potrebbe esser più vero che "il Verbo si fece carne", perchè non si tratterebbe più della stessa persona. "Per questo - dice Tommaso (Ibid.) - l'Evangelista dice 'si fece' carne e non 'assunse' una carne, per mostrare che l'unione del Verbo alla carne non è come l'assunzione dei profeti, che non venivano assunti nell'unità della Persona divina, ma solo per l'esercizio dell'atto profetico, ma l'assunzione della natura umana di Cristo è tale da far sì che Dio si faccia veramente uomo, e l'uomo Dio, cioè che Dio fosse uomo".

168. Dunque possiamo vedere come Tommaso riesca anche a spiegare l'"assunzione" paolina col "divenire" giovanneo, non nel senso di ammettere un divenire in Dio, ma distinguendo un'assunzione che lascia distinti i soggetti (Dio e il profeta) da una assunzione che unisca le nature (divina ed umana) nell'unità della Persona divina.

169. D'altra parte - osserva Tommaso nel medesimo contesto - "di due realtà singolari, cioè di due soggetti realmente distinti non si può predicare l'uno dell'altro"; perchè si possa predicare qualcosa di un soggetto, occorre che il predicato appartenga a quel soggetto e non sia un altro soggetto. Con tale an notazione Tommaso sembra prevenire la teoria di alcuni teologi contemporanei, come il Kasper (cit. da Bordoni, op. cit., III, p. 920) lo stesso Bordoni (op. cit., p. 921) e Dupuis (op. cit., p. 134), i quali, volendo da una parte ammettere una "personalità" sia umana che divina, e d'altra parte volendo mantenere (contro Nestorio) l'unità della Persona di Cristo, sembrano sostenere questa unità come risultato della fusione della persona umana con la persona divina, dimenticando che la persona è ontologicamente incomunicabile: più forme o più nature possono appartenere a un medesimo soggetto, ma è impossibile che più soggetti vengano a formare, unendosi, un unico soggetto. Così possiamo dire che Pietro (persona) è al contempo maschio (forma-essenza) e medico (forma-qualità), ma non possiamo dire che Pietro è Paolo. Così Kasper, fondandosi sulla sua tesi per cui Cristo "è nel Logos una persona umana", afferma che "la persona del Logos è la persona umana" (cit. da Bordoni, p. 920), e non si accorge di formulare una proposizione che non ha senso, appunto come se dicessi che Pietro è Paolo.

Schill

→ 170. Quanto all'altro fondamento biblico del mistero del-

(\*) Viceversa in Cristo è possibile la comunicazione degli idiomi: il vuol dire che il soggetto è unico, ma esenolo due le nature

25. x'  
99

4) Pur essendo di natura divina... spogliò (ἐκένωσε) se stesso, assumendo (ἑαβίων) la condizione di servo e divenendo (ἡμοιωθεὶς) simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò (ἐταπεινώθη) se stesso.

(Kenosi)  
1. Incarnazione - Fil 2,6-8<sup>(\*)</sup> per Tommaso esso appare come una precisazione dell'enunciato giovanneo, in quanto allude non solo al puro e semplice "divenire carne", cioè "uomo", ma accenna al modo concreto col quale il Verbo ha assunto la carne, vale a dire nell'umiliazione, nel servizio, nella sofferenza, fino alla stessa morte di croce.

171. Qui la categoria dell'"assunzione" gioca un ruolo più decisivo che in Gv 1,14, dove, come abbiamo visto, se da una parte essa spiega il senso del "divenire", dall'altra però è attenuata a sua volta dal "divenire" rettemente inteso. Nel passo paolino, invece, Tommaso si trova davanti a un'espressione ancora più sorprendente del "divenire" giovanneo: si parla addirittura di uno "svuotamento" (it. spogliò se stesso, lat. seipsum exinanivit, gr. ekênosen seautôn, v.7) di Dio da parte di se stesso. Sembrerebbe qui trovar fondamento la teoria hegeliana non solo dell'autoalienazione, ma addirittura dell'autonegazione (Cf G.E.-H. Cottier, L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1959, pp.27-30; 34-44).

172. Ora evidentemente Tommaso non può interpretare in questo senso, data la profonda differenza dei principi metafisici hegeliani e tomistici: mentre infatti la dialettica hegeliana è fondata sulla negazione e la contraddizione, quella tomistica si basa sulla partecipazione e l'analogia, per cui l'alterità e la molteplicità non sono spiegate con la negazione dell'identità, ma proprio sulla base dell'identità, intesa peraltro non in senso tautologico ed univoco, ma analogico e partecipativo. Per il confronto tra pensiero hegeliano e pensiero tomista, cf G. Fabro, Tomismo e pensiero moderno, Ed. Pont. Univ. Later., Roma 1969; per la funzione della partecipazione e dell'analogia nella metafisica tomistica, cf T. Tyn, Metafisica della sostanza - Partecipazione e analogia entis, ESD, Bologna 1991).

173. La prima osservazione che fa Tommaso al passo paolino, pertanto, è quella di interpretare la kenosi di Cristo come esempio di umiltà (Lect. II, n.56). S. Paolo infatti non parla del Verbo come tale (come fa S. Giovanni), ma del Verbo incarnato, cioè Gesù Cristo, per cui non è necessario riferire la kenosi alla divinità, ma può essere riferita all'umanità. In tal senso Tommaso parla di esempio di umiltà: una qualità morale, che, supponendo la contingenza del soggetto, non può convenire a Dio, ma solo alla creatura.

174. In ogni caso Tommaso si domanda: "Forse che Cristo si svuotò della sua divinità? No - risponde subito l'Aquinate (n.57) - perchè restò quello che era" (cioè Dio) "e assunse ciò che non era, ... perchè cominciò ad essere sulla terra in un modo nuo

1) Nell'umiltà la distinzione si può fare solo mediante negazione. Mentre nell'analogia si fa mediante la conspecificazione.

vo: in questo senso 'si svuotò': non deponendo la natura divina, ma assumendo la natura umana. Ed opportunamente dice 'si svuotò'. Il vuoto infatti si oppone al pieno. Ora la natura divina è di per sé pienezza, perché è la perfezione di ogni bontà, com'è detto in Es. 33, 29: 'Ti mostrerò ogni bene! La natura umana, invece, e l'anima non dicono pienezza, ma possibilità di pienezza, perché all'inizio l'anima è come una 'tabula rasa'. E' dunque la natura umana ad essere 'vuota'. Dice dunque 'si svuotò', perché assunse la natura umana".

#### 5. La Persona del Verbo incarnato. Gesù è persona umana? 22.11.01

165. Nostro Signore Gesù Cristo, dunque, per la rivelazione biblica, è il Verbo Incarnato, il Verbo "fatto carne", il Dio che ha "assunto la forma di servo e si è fatto simile agli uomini": un medesimo divino Soggetto che ha allo stesso tempo una forma divina e una forma umana. "Faccendosi uomo" questo Soggetto non perde ma manifca la sua forma divina. Come preciserà il Concilio di Calcedonia, queste due "forme" o "nature" sono unite tra loro senza confondersi. Non nasce dunque un'"identità", ma non c'è neppure un'opposizione o contraddizione. Per questo la definizione che Bruno Forte dà della Incarnazione come "identità nella contraddizione" mi pare del tutto fuori luogo.

166. Schoonenberg si rifiuta di accettare il numero "due" riferito alle "due nature", perché tale numerazione sembra essere la somma di due dati univoci, posti sullo stesso piano, e preferisce parlare di una "presenza" insuperabile ed escatologica di Dio in Gesù Cristo, come fa anche Schillebeeckx. A ciò si può obiettare dicendo che è vero che tra natura divina e natura umana c'è disparità, ma questa dissimmetria non va spinta fino al punto di cadere nell'equivocità del Dio "Tutt'Altro", giacché, secondo lo stesso insegnamento biblico, la natura umana è creata "ad immagine e somiglianza della natura divina". Per questo Tommaso, nel confronto tra Dio e l'uomo respinge il principio di equivocità-contraddizione, ed accoglie quello dell'analogia, suggerito dallo stesso testo biblico. In tal modo l'Aquinate può dare un'interpretazione plausibile della dottrina calcedonese delle "due nature". Si può usare la cifra numerale "due", perché, al di là dell'immezzabile dissimilitudine tra l'uomo e Dio, esiste tuttavia una somiglianza che fonda una certa unità, la quale a sua volta permette di operare la somma di due unità, appunto la natura divina e la natura umana, salva restando la necessità di ricordare che il numero due non va inteso come una somma aritmetica di tipo univoco, ma come espressione della distinzione e dell'unione in Cristo tra l'essenza divina e l'essenza umana.

167. Una difficoltà che viene oggi spesso opposta al dogma

La natura umana non aggiunge nulla alla natura divina  
L'aritmetica si pone nell'ambito della quantità, mentre qui  
siamo nell'ambito dell'esse sostanziale analogico. (partecipazione)  
gradi della perfezione

calcedonese è quella secondo cui esso avrebbe il torto di non riconoscere a Cristo una personalità umana. Si invoca un "concetto moderno" di persona, di tipo "dinamico-funzionale", che sarebbe più "biblico", in opposizione al concetto antico, calcedonese, di tipo "ontologico-statico", che sarebbe di derivazione greca. Ora, come ho già detto, nulla vieta di usare un concetto moderno di persona, anzi è doveroso, al fine di intendere il dogma calcedonese, e quindi il dato rivelato, secondo le categorie del nostro tempo, ma ad una condizione: che il concetto sia vero. Il fatto è, come già abbiamo detto, che il concetto relazionistico-funzionale di persona, opposto a quello sostanzialistico-ontologico (pretestuosamente considerato come "statico"), è un concetto falso, che quindi non può servire ad interpretare la divina rivelazione, che è verità. Viceversa il concetto calcedonese di persona non è un "modello interpretativo" valido solo per quei tempi, come crede Schillebeeckx, ma è - come ebbe ad affermare Paolo VI - un concetto naturale dell'intelligenza umana, e come tale sostanzialmente immutabile ed universale, anche se passibile di continui sviluppi ed approfondimenti, ma sempre nel medesimo significato fondamentale. Il concetto funzionalistico di persona, viceversa, confonde la persona con la natura o essenza.

168. Il concetto classico-antico-scolastico di persona non ignora affatto la dimensione attivo-dinamica, come ce lo ricorda il noto effato scolastico "actiones sunt suppositorum": è la persona colui che agisce, il soggetto (quod) agente, salvo però a precisare che agisce sempre e necessariamente in e per mezzo (quo) di una natura o essenza. Chi agisce è Pietro o Paolo, ma secondo la loro natura umana. Anche la natura è principio di azione, e non direi soltanto "formale", come dice il Card. Parente nel suo libro, peraltro di grande valore, L'Io di Cristo, Ist. Pad. di Arti Grafiche, Rovigo, 1981-3, ma anche efficiente, come lo è la stessa persona, con la differenza che mentre la persona determina efficientemente la sostanza dell'azione, la natura ne determina la specie e il modo.

169. Ma il vantaggio che il concetto classico-tomistico-calcedonese di persona ha su quello cosiddetto moderno (cartesiano-lockiano-hegeliano), è dato dal fatto che esso non cade nell'ag surdo di un'azione (coscienza e volontà) senza un soggetto agente o identificando l'azione con lo stesso soggetto, ma mostra come l'azione dell'agente finito non si fonda su se stessa, ma su principi ontologici presupposti e realmente distinti, quali la sostanza, le potenze o facoltà e gli abiti. Se quindi Tommaso giunge, in teologia, ad ammettere la persona come "relazione sussistente" non lo fa, come abbiamo detto, per una semplice applicazione a Dio della ragione di persona così come è nell'uomo, ma mediante un delicato ridimensionamento metafisico della nozione, richiesto dal caso specialissimo ed imparagonabile della SS. Tri

nità. Per questo, quando il Bordonni, nella sua opera già citata, minimizza il problema di come applicare il concetto "moderno" (cioè cartesiano) di persona al dogma trinitario, occorre dire che gli sfugge totalmente la reale portata del problema stesso, perchè l'attribuzione della nozione di personalità a Dio non si fonda, come ho detto, sulla semplice applicazione della nozione funzionalistico-cartesiana di persona, ma su ben altre considerazioni, che obbligano ad operare sul vero concetto di persona - cioè quello offerto dall'Aquinata - un opportuno adattamento (la persona come relazione sussistente), al fine di renderlo predicabile del mistero trinitario, così come ci viene insegnato dalla divina rivelazione e dal dogma ecclesiale.

170. La prova del fatto che il corrente concetto relazionista di persona non può essere considerato valido, è data dal fatto che, se esso può apparire applicabile nel dogma trinitario, esso svela la sua inconsistenza nel dogma dell'Incarnazione, giacchè esso porta ad ammettere in Cristo, accanto alla Persona divina, anche una "persona umana", riesumando così pericolosamente l'eresia nestoriana. A tal riguardo, vi è chi vorrebbe ammettere, accanto al concetto (antico) di persona come sostanza sussistente, un concetto "funzionale-psicologico" (moderno) di persona. In base a questo secondo concetto - si dice - possiamo legittimamente parlare di "persona umana" in Cristo. Ma questa mi pare una scappatoia inammissibile. A me pare infatti - e lo ripeto ancora una volta - che questo cosiddetto concetto "moderno" non sia un altro modo, per sè valido, di considerare la persona, accanto a quello "classico", ma sia un modo sbagliato, proprio perchè si oppone a quello classico, il quale, in quanto vero, non è nè classico nè moderno, ma sempre e comunque valido, anche se sempre suscettibile di nuovi chiarimenti ed approfondimenti.

171. Se il Verbo di Dio è Persona, e se Cristo è il Verbo di Dio incarnato, è evidente che l'umanità di Cristo non può avere una propria sussistenza o (personalità) umana, perchè altrimenti si dovrebbe sostenere che Cristo sono due persone, il che è chiaramente assurdo. E' possibile infatti che un medesimo soggetto abbia più forme (ecco la possibilità di una persona in due nature), ma è impossibile che una persona risulti dalla unione di due persone o si sdoppi in due persone o si componga di due persone, perchè la persona è un tutto completo in se stesso e non è una parte.

172. Nel Vangelo Cristo si manifesta come uomo e come Figlio di Dio, Verbo del Padre; ma, manifestandosi come Dio, la Chiesa ha successivamente compreso e definito del dogma di Calcedonia

(in Cristo ci sono due attività (umana e divina). Dunque ci sono due nature.

che la sussistenza della Persona di Cristo non poteva essere umana, perchè Cristo è il Verbo divino del Padre, dotato di una propria sussistenza divina, per cui, assumendo una natura umana, questa doveva unirsi al Verbo nella persona del Verbo, e pertanto non poteva avere una propria sussistenza, perchè ciò avrebbe impedito l'unicità della persona, ma avrebbe costituito due persone: quella del Verbo e quella di Cristo uomo. S. Tommaso sviluppa questa interpretazione del dogma calcedonese in diversi luoghi della sua opera teologica (III Sent., D.V, q.1, a.3; Sum. Theol., III, q.2, a.2; Contra gentes, l. IV, c.41; Opusc. De unione Verbi Incarnati, a.1; Comp. Theol., cc. 209-211).

173. La mancanza di una sussistenza umana in Cristo non deroga in nulla, come credono alcuni teologi, alla perfezione della sua natura umana, perchè, come spiega l'Aquinate nei luoghi citati, la sussistenza, negli enti finiti, non rientra nei caratteri costitutivi della natura, per cui la natura umana di Cristo resta perfetta anche senza la propria sussistenza. La sussistenza, cioè, non è una perfezione della natura, ma è una perfezione a sè che media tra l'essenza e l'esistenza, rendendo l'essenza atta ad esistere in sè, come chiari a suo tempo il Card. Gaetano nel suo commento alla q.2 della III<sup>a</sup> della Somma Teologica. Che quindi la natura umana di Cristo sussista divinamente anzichè umanamente - spiega S. Tommaso (Sum. Theol., III, q.2, a.2, 2<sup>a</sup>) - ciò non toglie nulla alla sua umanità, ma anzi la arricchisce in un certo modo infinito. Questa unione della natura umana con la natura divina nell'unica sussistenza del Verbo è tradizionalmente chiamata "unione ipostatica" o, come si esprime con maggior esattezza la lingua greca, "unione secondo l'ipostasi" (énosis kath'ypòstasin). Non si tratta infatti di unione essenziale, che costituisca una sola natura, ma di unione fondata nell'unica persona, la Persona del Verbo. Le due nature viceversa restano distinte, ma non separate, appunto perchè unite nella persona.

174. L'intendere Cristo come "persona umana" non consente di riconoscere la sua divinità: se Cristo è persona umana, non può essere anche Persona divina. Per questo la Chiesa, in questo secolo, è intervenuta più volte a ricordarci che l'unica sussistenza di Cristo è quella divina, come per es. l'enciclica di Pio XII Sempiternus Rex Christus, dell'8/XII/1951, dove si afferma che, se da una parte nulla vieta che si scruti più a fondo l'umanità di Cristo, dall'altra però si disapprova la linea di coloro che "spingono tanto innanzi lo stato e la condizione della natura umana di Cristo, da sembrare che essa sia ritenuta un soggetto sui iuris, come se non sussistesse nella persona dello stesso Verbo".

175. Altro intervento del Magistero su questo argomento è contenuto nella "Dichiarazione per la tutela della fede nel mistero dell'Incarnazione e della SS. Trinità da alcuni recenti errori", della Congregazione per la Dottrina della Fede del 21 febbraio 1972. In tale documento si asserisce infatti che è "partemente in contrasto con la fede" quell'opinione secondo cui "l'umanità di Gesù esisterebbe non come essuta nella persona eterna del Figlio di Dio, ma piuttosto in se stessa come persona umana, per cui il mistero di Gesù Cristo consisterebbe nel fatto che Dio rivelandosi in modo sommo sarebbe presente nella persona umana di Gesù". Non è difficile qui riconoscere il pensiero di teologi come Schillebeeckx, Schoonenberg e Küng.

176. Infine, anche il recente Catechismo ricorda, in forma assertiva, la medesima dottrina, laddove parla dell'unione ipostatica ed afferma che "l'umanità di Cristo non ha altro soggetto che la Persona divina del Figlio di Dio, che l'ha assunta e fatta sua al momento del suo concepimento" (n. 466).

177. Indubbiamente Cristo, manifestandosi storicamente come vero uomo, può aver fatto credere ad alcuni che egli dovesse avere una sussistenza puramente umana, come avviene per ogni altro uomo che viene in questo mondo; ma il fatto che quel medesimo Gesù di Nazaret abbia dato prova di possedere anche una natura divina, ha indotto la Chiesa, dopo lunga e sofferta riflessione (soprattutto a Calcedonia) a rendersi conto che quella personalità che faceva da soggetto alla natura umana, non poteva essere semplicemente umana, ma era la Persona stessa del Figlio-Verbo del Padre: il soggetto agente era un Soggetto divino; lo io di Cristo, come dimostra chiaramente il Card. Parente e con lui i discepoli di S. Tommaso, è un Io divino, sia pure manifestatosi anche attraverso azioni umane.

appreso in un libro

Ex Patre natum ante omnia saecula (1)

#### 6. La preesistenza del Verbo

178. Il Verbo divino, generato da Dio "in principio", cioè in Dio, prima della creazione del mondo e quindi prima della storia, in un dato istante della storia, crea ed assume nella sussistenza della propria Persona, una natura umana singola e concreta, la natura umana, anzi l'individualità umana di Gesù di Nazaret, concepito per opera dello Spirito Santo nel seno di Maria Vergine.

179. Ciò comporta una "preesistenza" del Verbo rispetto al la creazione del mondo e rispetto alla stessa nascita temporale ovvero sia all'Incarnazione del Verbo: la nascita eterna del Figlio nel seno del Padre precede o preesiste alla nascita temporale come Verbo incarnato. Prima dell'Incarnazione, il Verbo preesiste al tempo, in quanto preesiste alla creazione, che dà

(1) Si chiano che questo "pre" non è temporale, ma trascendentale  
(2) Di "prima" non esiste. Tutto è adesso. Severini - Barzaglio  
la preesistenza di Dio al mondo significa che Dio ha creato liberamente, per cui l'esistenza del mondo non è necessaria. Dio può esistere anche senza il mondo

(1) Il Tempo diventa *καιρός*: Tempo favorevole, occasione di salvezza, anzi inizio di salvezza: tempo santo e liturgico. "La dimensione escatologica del Tempo" in Sacra Doctrina, 1, 1939 - 57 -

origine al tempo; e, nel tempo, preesiste alla nascita umana di Nostro Signore Gesù Cristo, in quanto questa avviene ad un dato momento della storia, preceduto dal tempo che retrocede fino al momento della creazione, e seguito dal tempo che avanza fino alla fine del mondo. Il Gullmann, nel suo libro citato, mette bene in luce questo rapporto di Cristo col tempo e con la storia: l'Incarnazione - egli dice - avviene nel "centro" del tempo, un centro da intendersi non tanto in senso cronologico, quanto piuttosto essilogico: il Figlio di Dio, assumendo il tempo nell'unità della propria Persona, fa sì che la storia umana diventi "storia della salvezza". Cristo è il Salvatore della storia e del tempo: fa sì che storia e tempo diventino mezzi e vie di salvezza. (1)

180. S. Tommaso non dedica speciali riflessioni al valore ed al problema della preesistenza del Verbo. Ai suoi tempi il valore ontologico e - come si dice oggi - "protologico" di tale esistenza non faceva problema. Non così ai nostri giorni, nei quali, a cominciare dal mondo protestante ma ora anche tra i cattolici, si è cominciato a dubitare della consistenza ontologica della preesistenza del Verbo come realtà divina personale: in pratica è entrata in crisi la fede nella personalità divina del Verbo, giacché è evidente che la preesistenza, così come l'ho definita, è attributo divino, per cui respingere o fraintendere la preesistenza del Verbo è come respingerne o fraintenderne la divinità.

181. Una prima scossa alla fede nella preesistenza di Cristo è stata data, nel nostro secolo, da Rudolf Bultmann, il quale, nella sua opera Teologia del Nuovo Testamento (Ed. Queriniana, Brescia 1985), presenta la preesistenza come "mito giustico", cioè come modello interpretativo della figura di Cristo, che non tocca ed anzi deforma il significato sostanziale della sua personalità (Cf pp. 165, 173, 365). Potremmo chiamare questo modo di vedere: "preesistenza mitologica".

182. Questo svuotamento del significato ontologico della preesistenza ha condotto esegeti e teologi a proporre diverse interpretazioni, data l'inegabile presenza, soprattutto in S. Giovanni, di categorie "protologiche". Così nello Schillebeeckx la preesistenza pare andar soggetta ad una duplice interpretazione: si dà una preesistenza dinamica (che rappresenta l'amore proveniente del Padre nei confronti del Gesù storico), ed una preesistenza escatologica (riferita alla missione salvifica di Cristo).

183. Circa la prima, dice lo Schillebeeckx: "L'orientamento unico di Gesù al Padre è 'preceduto' con priorità assoluta e

sorretto dal totale rivolgimento del Padre a Gesù e tale auto comunicazione del Padre nella tradizione paleocristiana è chiamata precisamente 'il Verbo' "(Gesù, la storia di un vivente, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p.706). Quindi Gesù non è il Verbo, ma è "preceduto" dal Verbo, inteso come "autocomunicazione" proveniente dal Padre a Gesù. Così egli può dire che "Giovanni, nei riguardi del suo 'logos preesistente', che identifica con Gesù di Nazaret, ... non intende riferirsi ad una specie di 'seconda persona divina'" (Ibid., p.578), appunto perchè si tratta di quella "autocomunicazione" del Padre che Gesù riceve in se stesso e che in qualche modo si identifica con lui.

184. Nella successiva opera Il Cristo, la storia di una nuova prassi (Ed. Queriniana, Brescia 1980), lo Schillebeeckx propone l'altra interpretazione, "escatologico-apocalittica" (p.204), affermando che S. Paolo, laddove in Col 1,15 presenta Cristo come "generato prima di ogni creatura" non intende parlare di "alcuna preesistenza di tipo trinitario, di una sussistenza previa della seconda persona della Trinità". La preesistenza, pertanto, per Schillebeeckx, come spiega anche il Bordoni (op. cit., vol. III, p.713), non è altro che la figura, espressa in termini protologici, di una realtà escatologica: "l'elevazione di Gesù ad opera di Dio che fin dall'eternità ha escogitato un piano nel quale Gesù è il dono escatologico apocalitticamente preesistente" al cospetto di Dio e già pronto per i tempi futuri" (Ibid., p.192). Così egli afferma che, con "l'idea della preesistenza, ... i cristiani intesero esprimere il concetto che Gesù è la manifestazione salvifica escatologica, cioè piena e definitiva di Dio" (p.500-501).

185. Questa interpretazione della preesistenza assomiglia a quella del Thüsing, che si potrebbe chiamare "preesistenza intenzionale", vale a dire che la preesistenza di Cristo non andrebbe intesa come realtà ontologica e personale, ma come intenzione, progetto, "disegno" (op.cit., p.298) e "predestinazione" (p.299) del Padre nei confronti di Gesù, "proiezione assicurante" (p.302) o "assicurativa che si diparte dall'escatologia" (p.303). Cristo preesiste non in sé come Persona, ma solamente nei piani e nella mente di Dio. Così Thüsing fa un'indebita separazione tra il Cristo come pensato da Dio e il Cristo come Persona divina, dimenticando che si tratta dell'unica realtà, dell'unico Verbo divino.

186. Altra interpretazione, infine, assai strana, e che potremmo chiamare "antropologica", è quella del Benoit e dello Hulbosch; quella del primo la si potrebbe definire "preistorica", perchè pone l'esistenza umana di Cristo prima della nascita temporale (Cf l'analisi di Giovanni Moiola, nella sua Cri-

(1) Quinoli in senso intenzionale, non ontologico

stologia - Proposta sistematica, a cura di F.G. Brambilla, Ed. Glossa, Milano 1989, p. 320-321); mentre quella del secondo si potrebbe chiamare "storica", in quanto riconduce la preesistenza alla dimensione del Gesù storico (Cf quanto dice Bordini nella sua op.cit., vol. III, p. 716).

187. Per il Benoit, infatti - come riferisce il Loioli citandolo - "l'unione della divinità e dell'umanità" in Cristo "preesisteva già, quantunque in un modo diverso dal nostro", in una "situazione misteriosa ma reale", prima del "momento dell'Annunciazione", in un "modo superiore di esistenza, che non è né quello del puro Essere divino trascendente, né quello dell'uomo Gesù dopo la sua nascita terrestre".

uomo in se  
ipernaturale

188. Secondo l'Hulsbosch, invece - stando a quanto dice Bordini - "le dichiarazioni della Scrittura concernenti la preesistenza si riferirebbero solo all'uomo Gesù" e costituirebbero un'"affermazione retroattiva" dell'"identità divina" di Cristo, che "non ha nulla a che vedere con la sua condizione eterna di Figlio". Difatti, per Hulsbosch, questa identità divina non è da intendersi nel senso che Cristo sia una Persona divina; al contrario egli è persona umana, che però ha una ras somiglianza unica e speciale con Dio: "Gesù non è più il Figlio, uno col Padre nella natura divina. Egli è un uomo eccezionalmente dotato di grazia" (cit. da J. Galot, Cristo contestato, Libreria Editrice Fiorentina, 1979, p. 19). Gesù è chiamato "vero Dio", non perchè sia Dio in se stesso, ma perchè rivela Dio in modo escatologico e definitivo. Per questo non c'è nessuna "Persona divina" di Cristo che preesista al Cristo della storia, ma questa preesistenza vorrebbe significare nient'altro che questa insuperata ed insuperabile funzione rivelatrice di Gesù circa Dio come Padre.

189. Rispondiamo ora a tutti questi Autori come probabilmente avrebbe risposto S. Tommaso. Per quanto riguarda la teoria di Bultmann, si può ammettere una somiglianza della nozione di preesistenza con la mitologia gnostica, ma ciò non è sufficiente per espungere tale nozione dalla rivelazione biblica, perchè, anche ammesso questo influsso gnostico, ciò non significa ancora che quella nozione non corrisponde a verità. Difatti, come ho detto, la preesistenza di Cristo non significa altro che la sua divinità, per cui negare la preesistenza del Verbo alla nascita temporale di quell'uomo Gesù che è il Verbo, vuol dire negare che Cristo sia il Verbo.

190. Per quanto riguarda la posizione di Schillebeeckx, occorre dire che è vero che il Verbo è un'"autocomunicazione" del Padre, ma è anche vero che questo Verbo è Persona divina, ed è Gesù stesso. Il Verbo in se stesso certamente precede la

(1) Parole di Hulsbosch

nascita temporale di Cristo, ma nello stesso tempo Egli si identifica con Cristo, perchè è la sua stessa Persona. Non ha senso quindi lasciar credere, come fa lo Schillebeeckx nel suo modo di esprimersi, che Gesù "riceva" in qualche modo il Verbo dal Padre, perchè sarebbe come dire che Gesù riceve se stesso. In fatti Gesù è il Verbo eterno, nato dal Padre prima di tutti i secoli.

191. Interpretare poi in senso escatologico le affermazioni protologiche si presenta come un'interpretazione così artificiosa e cerebrale, che ha addirittura il sapore di una presa in giro. Le parole hanno un loro significato, e far dir loro l'opposto di quello che significano, non sembra affatto essere una buona esegesi. Ad ogni modo, volendo prender sul serio (come mi pare sia dovere) l'Autore di tale interpretazione, si potrebbe dire che, anche ammesso che le affermazioni protologiche siano interpretabili in senso escatologico, resta tuttavia che non le si può ridurre esclusivamente a quella interpretazione svuotandole del significato proprio e letterale, altrimenti si finirebbe per vedere in Cristo, come del resto fa lo Schillebeeckx, niente più che il "profeta escatologico", perdendone di vista la divinità di Verbo eterno del Padre.

192. Quanto alla preesistenza intenzionale<sup>(1)</sup> di Thüsing, implicita anche in Schillebeeckx, occorre ricordare che il Verbo divino non è un semplice progetto ideale all'interno della mente divina, per cui Cristo non preesiste nella mente del Padre solo come contenuto di pensiero, ma, in quanto Figlio generato "in principio", prima della creazione, esiste come realtà sussistente, realmente distinta, come Persona, dal Padre, anche se è vero che tra la mente divina e il Verbo c'è solo una distinzione di ragione, perchè il Verbo non è altro che il contenuto di pensiero (come sussistente) di Dio che pensa se stesso: è infatti in questo atto che Dio Padre genera il Verbo.

193. Della teoria di Benoît verrebbe proprio fatto di dire, se ci è consentita una facezia, che letteralmente "non sta nè in cielo nè in terra": questo "modo superiore di esistenza", nè celeste nè terrestre, dell'umanità di Cristo, appare del tutto estraneo alla concezione biblica della realtà ed allo stesso buon senso, e ricorda piuttosto le speculazioni gnostiche che amano moltiplicare fantasiosamente le mediazioni tra Dio e il mondo. L'unica ipotesi possibile di una "preesistenza" dell'umanità di Cristo alla sua creazione e nascita nel tempo, è quella (e lo si deve fare) di concepirla come ideata dalla mente divina: ma dato che Benoît pare escludere tale alternativa, non si vede proprio quale possa essere la collocazione

(1) Cristo non è pensato dal Padre prima della creazione semplicemente come progetto ideale (come è per il mondo), ma come Pensiero assoluto sussistente, come Persona divina, poiché questo è il Verbo.

ontologica del suo Cristo preesistente. Resta di positivo, però, che almeno egli riconosce la preesistenza del Verbo.

194. Quanto alla concezione di Hulsbosch, porta anch'essa alla negazione della divinità di Cristo, ed è molto simile a quella di Schillebeeckx, con la differenza che mentre questi pare far precedere a Gesù storico un "Verbo" emanante dal Padre e realmente distinto dalla persona di Gesù, Hulsbosch identifica il Figlio con Gesù, ma interpretando tale "figliolanza" in un senso, come abbiamo visto, che non ne salva la consustanzialità col Padre, cioè la divinità.

#### LEZIONE IV

#### LA SCIENZA DI CRISTO

##### 1. Attualità della questione

*Beato colui che non si scandalizza di me. Mt 11,6*

195. Un'osservazione importante della Cristologia moderna è il richiamo ad evitare di concépire il mistero dell'Incarnazione secondo uno schema, magari vero, ma puramente astratto, dell'"unione dell'umanità e della divinità nell'unica persona di vina". E' questa certa verità sacrosanta, da ritenere con fede fermissima, senza mutarla in alcunchè (magari con la scusa dell'"interpretazione" o dell'"inculturazione"); e tuttavia la Sacra Scrittura e la Tradizione ci stimolano ad andare ben al di là di questa formula astratta, aprendo la nostra intelligenza di fede a contenuti più precisi e più determinati. Come infatti la rivelazione non si limita a dire genericamente che "una Persona divina" si è incarnata, ma che questa Persona è il Figlio-Verbo del Padre, per opera dello Spirito, così pure ci dice che la "natura umana" nella quale il Figlio si incarna non è un qualcosa di generico e di indeterminato, ma è quella data natura umana, di quel dato uomo, Gesù di Nazaret, ebreo, nato duemila anni fa in Palestina, a Betlemme, da Maria Vergine, avente come padre putativo S. Giuseppe, sotto il governatorato romano di Ponzio Pilato, con quelle date caratteristiche fisiche, psicologiche e spirituali, e vissuto in quel dato ambiente socioculturale, e che parlava quella data lingua, e che si esprimeva secondo moduli caratteristici del proprio ambiente umano. Anche tutto ciò fa parte della rivelazione del mistero dell'Incarnazione.

*stemporale  
naturale  
divino*

*storia  
temporale*

196. E' molto importante, pertanto, il richiamo pressante che gli esegeti ci fanno oggi (del resto dietro alle esortazioni dello stesso Magistero della Chiesa), ad alimentare la Cristologia dogmatica in base ad un contatto continuo col da

to della Sacra Scrittura, in particolare del Nuovo Testamento, ed in modo ancor più particolare dei Santi Vangeli, che, più di ogni altro documento letterario, ci presentano la manifestazione storica del Verbo incarnato, ci parlano del suo mistero, ci narrano la sua vita terrena, le opere da Lui compiute ed i fatti concernenti la sua celeste glorificazione o "esaltazione".

197. Bisogna considerare le narrazioni evangeliche, accanto ai dati della sacra Tradizione, come una fonte inesauribile per una sempre migliore e più precisa conoscenza del mistero di Cristo, e ciò indubbiamente accanto ai dogmi definiti dalla Chiesa ed al patrimonio della sana teologia, ma dobbiamo ricordarci che la sorgente prima ed originaria della verità su Cristo resta sempre e sempre resterà la stessa "parola di Dio" conservata nel Vangelo e nella Tradizione vivente della Chiesa. In tal senso ha ragione Kasper a parlare del "dogma al di sotto della parola di Dio". Il dogma va certamente tenuto presente come interpretazione autentica della parola di Dio; ma dobbiamo pur sempre ricordarci che, per quanto il dogma sia verità assoluta formulata sotto l'assistenza infallibile dello Spirito Santo, il dogma rimane pur sempre un dato derivato da quello originario della Scrittura e della Tradizione, e che pertanto il vero progresso della teologia e della conoscenza del mistero di Cristo richiedono che sempre di nuovo interpelliamo la fonte originaria, anche se naturalmente le nuove scoperte e le nuove interpretazioni devono essere sempre sottoposte al vaglio del Magistero della Chiesa per potersi ritenere autentiche verità di fede. E comunque non devono essere in contrasto con la dottrina sicura ed i dogmi già definiti.

198. Soltanto la divina Rivelazione, contenuta nel Vangelo, nella Tradizione e nel dogma della Chiesa ci dice quali sono i contorni precisi e caratteristici del mistero di Cristo, ci delinea - per così dire - un ritratto fedele ed obiettivo di come Gesù è veramente stato ed è di fatto e concretamente. E da questo dato di fatto, storico e concreto, deve partire la teologia dogmatica per le sue sempre utili deduzioni, conclusioni ed esplicitazioni (sempre che naturalmente si valgano di un sano metodo logico e filosofico). Ma non basta che la teologia dogmatica si fondi sul dato biblico: occorre anche che si mantenga anche continuamente in contatto con esso, come regola suprema della verità o della validità delle sue interpretazioni o delle sue elaborazioni, pena il rischio, che più volte purtroppo si è corso, di costruire un volto di Cristo magari logicamente e speculativamente seducente, ma che però non corrisponde al Cristo reale del dato storico della Rivelazione.

199. La storia della teologia, lungo i secoli, è uno sforzo continuo per l'attuazione di questo metodo, perchè sempre il pensiero umano applicato all'indagine sul mistero di Cristo, tenderebbe, nella nostra natura decaduta, ad andare per proprio conto separandosi dalle sorgenti della Rivelazione. E comunque, anche supponendo l'opera di una teologia assai aderente al testo biblico, il riaccostarsi successivo al medesimo testo con strumenti esegetici più raffinati o anche semplicemente con maggiore attenzione, porta normalmente alla elaborazione di nuove interpretazioni teologiche che tengano conto dei nuovi risultati dell'esegesi.

200. E' quanto pare sia richiesto oggi in modo particolare per quanto riguarda il difficile problema della scienza di Cristo. Oggi è assai frequente che teologi ed esegeti mettano in discussione la sistemazione scolastico-tomistica della "triplice" scienza di Cristo uomo, con atteggiamenti che a volte paiono poco rispettosi anche di alcune posizioni dello stesso Magistero della Chiesa o per lo meno del patrimonio teologico tradizionale. Personalmente ritengo che non si tratti tanto di sostituire nuove teorie, che tengano in maggior conto l'aspetto - come si dice - "kenotico" dell'Incarnazione, alle posizioni tradizionali più preoccupate di tener conto degli effetti, nell'umanità di Cristo, dell'unione ipostatica, quanto piuttosto penso che il lavoro da fare sia quello di integrare alle posizioni classiche gli apporti di un'esegesi che ha chiarito meglio il suddetto aspetto kenotico.

201. La teologia tomistica tradizionale, in forza del dogma dell'unione ipostatica, è molto preoccupata di salvaguardare la perfezione dell'umanità di Cristo (il cosiddetto "principio di perfezione") e pare invece poco sensibile se non addirittura ostile ad ammettere imperfezioni, limitazioni o debolezze nella spiritualità umana di Cristo. S. Tommaso ammette, in Cristo, una defettibilità di carattere fisico e psichico, ma non riconosce limitatezze dal punto di vista spirituale, quelle limitazioni che sono proprie di ogni persona umana, anche normale e virtuosa, come per esempio la nescienza (Cf Sum. Theol., III, q. 15; III Sent., D. XV; Comp. Theol., c. 226; De Ver., q. 20, a. 4). → 65

202. Io credo che la strada da seguire non sia quella di negare il principio di perfezione per sostituirlo con una teoria kenotica, ma sia quella, invece - per quanto possa apparire paradossale - di operare una sintesi tra i due punti di vista. Qui infatti vi è in gioco proprio l'apparente paradosso o "scandalo" del mistero di Cristo, che è unione di divinità e di umanità, cioè di infinitudine e di limitatezza, di ricchezza e di

povertà, di potenza e di debolezza, di grandezza e di piccolezza, di incondizionato e di condizionato. Questi opposti non si confondono tra loro, ma non sono neanche separati: stanno invece assieme nell'unità di una sola persona: la persona di Cristo.

## 2. Il paradosso dell'umanità di Cristo

203. La difficoltà del mistero di Cristo non sta solo nell'unione delle due nature, ma anche - e lo si sta scoprendo oggi - nella condizione apparentemente paradossale della sua stessa umanità. Il contrasto tra infinità e finitezza, tra ricchezza e povertà, tra sublimità e condizionatezza si ripete all'interno della stessa umanità di Cristo. Questa è la cosa che, secondo noi, è oggi necessario comprendere, evitando i facili riduzionismi, che non sono il modo migliore per risolvere l'apparente contraddizione. Occorre invece, secondo noi, mantenere la cristologia "alta" di S. Tommaso, unendola (e non sostituendola!) a quella "bassa" o kenotica dell'esegesi contemporanea.

204. La contraddizione si risolve considerando il fatto che l'umanità di Cristo è per così dire orientata in un duplice senso: verso l'"alto", cioè verso l'unione ipostatica - e qui vale il principio di perfezione - e verso la nostra povera, limitata e sofferente umanità, cioè verso il "basso" - ed abbiamo qui il principio kenotico. Così possiamo vedere come le due dimensioni dell'umanità di Cristo non si escludono affatto a vicenda, ma al contrario gettano nuova e più chiara luce sul mistero e la funzione dell'Incarnazione. In questa luce appare più chiara la funzione mediatrice e salvatrice di Cristo e come Egli, Dio, abbia assunto le nostre miserie, per liberarci da ogni miseria e renderci partecipi, in Lui, della sua vita divina.

205. La preoccupazione tomistica di sottolineare e salvaguardare la sublimità quasi infinita dell'umanità di Cristo - a mio modo di vedere - non va considerata come esagerata, secondo quanto lasciano intendere alcuni autori, come per es. il Galot (Chi sei tu, o Cristo? Libreria Editrice Fiorentina, 1984, pp. 315-343) o il Dupuis (Introduzione alla Cristologia, op.cit., pp. 174-189). Penso invece che essa possa avere delle buone basi esegetiche relative a valori come: 1) la "pienezza" di grazia, di verità e di scienza che si trova in lui; 2) la sua funzione di maestro, capo e giudice della umanità; 3) la sua prerogativa di essere anche re degli angeli. Il primo punto fonda la visione beatifica nell'anima di Gesù terreno; il secondo comporta la scienza sperimentale;

As  
dell'uni-  
versità

il terzo è relativo alla scienza infusa. Vedremo nei prossimi paragrafi come S. Tommaso intende questa triplice forma di scienza in Cristo.

### 3. Il principio di perfezione e la kénosi di Cristo.

206. Secondo il principio di perfezione Tommaso afferma che la natura umana di Cristo doveva essere perfetta: "Ciò che è in potenza - dice egli infatti (Sum. Theol., III, q. 9, a. 1) - è imperfetto, se non è condotto all'atto. Ora non fu conveniente che il Figlio di Dio assumesse una natura umana imperfetta, ma doveva assumerla perfetta: infatti per mezzo di essa tutto il genere umano doveva esser condotto alla perfezione. Occorreva pertanto che l'anima di Cristo fosse perfetta nella scienza, oltre il possesso della scienza divina" (propria della natura divina del Verbo).

207. In base a questo principio, fondato a sua volta sulla unione ipostatica (Cf III Sent., D. XIII, q. 3, a. 2, sol. 2), Tommaso afferma la suddetta triplice scienza di Cristo uomo, per la quale egli, nella vita terrena, pur acquistando un sapere razionale mediante l'uso successivo e progressivo dell'intelletto astrattivo (Cf Sum. Theol., III, q. 12), ebbe tuttavia la visione immediata dell'essenza divina (Cf Sum. Theol., III, q. 10; q. 15, a. 10; q. 34, a. 4; III Sent., D. XIV, q. 1, a. 2) e la scienza infusa, mediante la quale ebbe la conoscenza di tutto ciò che può conoscere la ragione naturale e di tutti i misteri della divina rivelazione (Cf Sum. Theol., III, q. 9, a. 3; q. 11; III Sent., D. XIII, q. 2, a. 2). *la ragione in se stessa illumina dalla rivelazione*

208. Il principio di perfezione, tuttavia, così formulato, delinea bene i contorni dell'umanità gloriosa ed escatologica di Cristo, ma sembra non tener conto a sufficienza dei caratteri propri del Cristo terreno e viatore (nei limiti storici e reali (descritti dai Vangeli) della sua individualità umana concreta (sia pur sussistente nella Persona del Verbo).

209. Il fatto è che, quando Tommaso parla della perfezione dell'umanità di Cristo, pare dimenticare un'importante distinzione, che pure egli stesso fa nel trattato degli "stati di perfezione" della Summa Theologiae: vale a dire la distinzione tra perfezione totale ed assoluta (corrispondente alla condizione celeste) e perfezione parziale (corrispondente alla condizione terrena) (Cf II-II, q. 184, a. 2). La condizione kenotica del Cristo comportò che il Verbo assumesse la condizione terrena, e quindi uno stato sì di perfezione, ma di perfezione terrena, la quale, intesa come piena consacrazione a Dio, comporta l'esclusione "non solo di ciò che è contrario alla carità, ma anche di tutto ciò che impedisce che l'affet

(\*) Passaggio dalla potenza all'atto

to dello spirito si orienti totalmente a Dio". In Cristo, poi, tale orientamento di vita è riuscito perfettamente mediante l'esclusione di ogni benchè minimo peccato: cosa impossibile per ogni altro essere umano, benchè santo, se si eccettua la Beata Vergine Maria.

210. Ora la perfezione terrena comporta l'acquisizione graduale e progressiva del sapere e della virtù partendo da uno stato iniziale (l'infanzia) di mera potenzialità nei confronti di quei valori: una condizione umana di assenza del sapere e della virtù, stante tuttavia, nella natura umana sana e normale, una costitutiva inclinazione spontanea e - con lo svegliarsi della ragione - responsabile all'acquisto di detti valori. In ciò non vi è nulla che possa sapere di peccato o <sup>(\*)</sup> di inclinazione al peccato, anche se indubbiamente si tratta di uno stato della natura che, in seguito al peccato originale, si trova privo di quei doni preternaturali (sapere e virtù infuse) di cui Adamo godeva nello stato d'innocenza. Ma questo stato di "debolezza" (Eb 5,2) e di fragilità corrisponde proprio a quello stato di "spogliamento" o "svuotamento" (kénosi), che - stando a Fil 2,7 - il Cristo ha voluto assumere (pur mantenendo ma nascondendo la sua natura divina) per la nostra salvezza e per renderci partecipi della sua vita divina.

211. Il passare dalla nescienza alla scienza, e dall'inclinazione naturale al bene all'acquisto graduale della virtù, secondo uno sviluppo costante, sereno ed armonioso, valendosi della forza dell'intelligenza e della volontà, nel buon uso delle esperienze fatte e sotto la guida degli educatori (a cominciare dai genitori) è un processo del tutto naturale, normale e doveroso, e può considerarsi una vera perfezione: appunto la perfezione propria della vita terrena e dello stato di viatore. Oggi, grazie ad una migliore comprensione esegetica della condizione del Cristo terreno e storico - del Cristo "secondo la carne" - non si trova affatto sconveniente intendere in questi termini appunto questa condizione di Cristo viatore (Cf per es. le delicate osservazioni del Maritain circa quanto Gesù può avere appreso dalla sua Santissima Madre, in De la grâce et de l'humanité de Jésus, Desclée de Brouwer 1967, p.123)

212. A tal riguardo non si tratta di abbandonare il principio di perfezione, ma di intenderlo in maniera più articolata, secondo quella distinzione che Tommaso stesso propone (ma trascura di applicare a Cristo) nel trattato sulla vita consacrata della Somma Teologica. Resta sempre vero che l'inattuazione anche parziale delle potenzialità dell'intelletto e la

(\*) La condizione umana dell'intelletto umano di Cristo corrisponde a uno stato di "nescienza", non di "ignoranza". L'intelletto non ha contorni non perché punito dal peccato, ma perché Cristo ha voluto condividere, pur innocente, la condizione del peccatore.

necessità di valersi dell'insegnamento di maestri ed educatori è il segno di un'imperfezione dell'anima umana: è sicuramente imperfezione relativamente alla piena attuazione di quelle potenzialità, propria della condizione celeste dell'intelletto; ma in rapporto alla sua condizione terrena, corrisponde alla massima perfezione possibile.

213. È questa la visuale nella quale trovano spazio quei passi del Nuovo Testamento che ci presentano con chiarezza questo aspetto evolutivo e progressivo della perfezione terrena del Cristo, senza che sia necessario fare delle acrobazie per salvare ad ogni costo il principio di una perfezione celeste ed assoluta: pensiamo, per es., a quanto la Lettera agli Ebrei ci dice di Cristo che ha dovuto esser "reso perfetto mediante la sofferenza" (2,10), o "ha imparato l'obbedienza dalle cose che patì" (5,8); oppure pensiamo a quanto Luca ci dice di Gesù "cresceva e si fortificava, pieno di sapienza" (Lc 2,40), che "cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini" (2,51).

214. Non si tratta, secondo me, di mettere da parte il principio della perfezione assoluta e finale, perchè anch'esso può avere passi biblici a suo favore, e perchè è legato al dogma dell'unione ipostatica. Si tratta invece di affiancare il principio della perfezione parziale (terrena) con quello della perfezione totale (celeste-gloriosa), perchè anche questa ultima - sebbene nascosta e latente - era presente nel Cristo terreno e kenotico. Non bisogna mettere in alternativa l'umiltà e la gloria del Cristo terreno: se stiamo alle narrazioni evangeliche e le accogliamo senza pregiudizi o forzature, ci accorgeremo che sono presenti entrambi, ovviamente non contemporaneamente, ma alternandosi a vicenda nello svolgimento temporale della vita terrena, a seconda di come il Padre comandava e lo Spirito ispirava. È così che, mentre in certe circostanze Gesù si meraviglia o mostra di non sapere facendo delle domande,<sup>(1)</sup> in altre circostanze mostra di saper leggere nei cuori, di avere percezioni indipendenti dai sensi o di prevedere il futuro. A volte mostra la limitatezza naturale dell'uomo, altre volte la scienza infusa e la conoscenza intima dei piani e dei misteri del Padre. È solo con la glorificazione pasquale, che Cristo abbandona del tutto lo stato kenotico, il quale in certo modo resta nella Chiesa, suo "Corpo mistico", per cui S. Paolo poteva dire: "Completo quello che manca ai patimenti di Cristo" (Col 1,24).

#### 4. I limiti della scienza umana di Cristo (confronti col Mag.)

215. Il nuovo Catechismo universale afferma che la cono-

(1) "Chi mi ha toccato il mantello?" Mc 5, 30-32

scienza umana di Cristo "non poteva di per sè essere illimitata: era esercitata nelle condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo"(n.472). Tale presa di posizione potrebbe sembrare a tutta prima in contrasto con una sentenza del Sant'Offizio del 5 giugno 1918(D3646-3647), secondo la quale "non si può insegnare con certezza"(tuto doceri non potest) che "non consti con sicurezza che l'anima di Cristo viatore non ha ignorato nulla, ma fin dall'inizio ha conosciuto tutte le cose(omnia) nel Verbo, quelle passate, presenti e future, ovverosia tutto ciò che Dio sa per 'scienza di visione'. Lo stesso parere vale per coloro che ammettono in Cristo una "scienza limitata"(scientia limitata). (-)

216. La sentenza del Sant'Offizio riprende quasi alla lettera il pensiero di S. Tommaso circa la scienza infusa e la scienza acquisita di Cristo; la "scienza di visione"(scientia visionis) è la conoscenza che Dio ha degli esistenti(passati, presenti e futuri); si distingue dalla "scienza di semplice intelligenza", che è la conoscenza che Dio ha di ciò che Egli può fare (scientia simplicis intelligentiae) (Cf Sua. Theol., III, q. 10, a. 2, 2<sup>a</sup>; III Sent., D. XIV, q. 1, a. 2, sol. 2). L'anima di Cristo possiede la scienza di visione, non quella di semplice intelligenza.

217. Ma la scienza umana di Cristo è limitata o è illimitata? La risposta del Catechismo sembra contraddire quella del Sant'Offizio; ma noi crediamo che, alla luce dell'insegnamento di Tommaso, appaia la verità di entrambe, ovviamente sotto due punti di vista divergi. Perché dunque non si abbia l'impressione di una contraddizione, occorre distinguere questi due punti di vista. E' evidente che mentre il Catechismo si pone dal punto di vista kenotico, il Sant'Offizio parla in base al principio di perfezione. Ma siccome - secondo quanto abbiamo visto - i due principi vanno saggiamente congiunti, ecco che la contraddizione scompare, e possiamo dire quindi che l'enunciato del Sant'Offizio è complementare a quello del Catechismo.

218. A tal riguardo il Catechismo accenna ad un tema caro alla Cristologia moderna: il "condizionamento storico" dell'esistenza di Cristo "nello spazio e nel tempo": la scienza umana di Cristo, da tale punto di vista, non può non risentire nei contenuti, negli interessi, nei metodi e nei modi espressivi, della particolare cultura e mentalità semitica-aramaica del suo tempo, del suo ambiente, della sua famiglia, della sua classe sociale, del tipo di educazione o istruzione ricevuta. Ma c'è di più: le espressioni del Catechismo lasciano intendere, per così dire in trasparenza, un altro elemento essenziale troppo

(<sup>"Sono uscito dal Padre"</sup>)  
 (1) Conosciamo che sai tutto qv 16,30 → p. 149  
 - Notiamo gli oltramonti: "Come mi conosci?" qv 1,48  
 - Gesù conoscerà tutti e non aveva bisogno che qualcuno gli dicesse  
 - testimonianza su un altro; egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo  
 - Gesù conoscerà tutto quello che gli dorerà accablare qv 18,4 qv 2, 25  
 - Gesù, conoscendo i loro ragionamenti Lc 5,22

Esprimendosi umanamente:  
 Gesù conoscerà umanamente.

trascurato nel passato, e che oggi invece emerge all'attenzione della Cristologia: i caratteri propri dell'individualità umana di Cristo. E si noti bene che dicendo "individualità" non intendiamo affatto dire: personalità, perchè, come è noto, la persona di Cristo è divina e non umana. "Individualità" si riferisce alla natura umana, non alla persona divina di Cristo. L'individualità sono i caratteri singoli ed irripetibili, per i quali una natura è questa qui e non un'altra. Ma è "questa" non in forza di una determinazione specifica (la "natura specifica"), bensì in forza del fatto che la specie è particolarizzata - appunto "individualizzata" - da una certa porzione di materia (nel caso della natura umana, il corpo), che fa da soggetto alla forma specifica. La materia, infatti, come sappiamo, per Tommaso (come per Aristotele) è "principio di individuazione" della forma specifica nelle sostanze composte di materia e forma. E l'uomo entra nella categoria di queste sostanze.

*Gesù non  
può  
schierarsi  
mai?*

218. Ciò significa che Gesù Cristo non solo possedeva, come ogni altro essere umano, un'individualità materiale ben precisa, ma, a causa dei condizionamenti esercitati dalla complessione fisica sulla psiche e sullo spirito, la sua anima, e per conseguenza la sua scienza, in quanto attività dell'anima, non poteva non possedere certi suoi propri orientamenti, caratteristiche, tendenze e modi espressivi che le davano una particolare impronta e con ciò stesso particolari limiti.

219. Così, se in base al principio di perfezione possiamo dire che l'anima di Cristo possedeva tutte le scienze, in relazione al principio kenotico dell'individualità storica e concreta dell'umanità di Cristo, bisognerà dire che egli aveva interessi e attitudini o preferenze più in un campo che in un altro: le narrazioni evangeliche - come fa notare opportunamente il Galot (Op.cit., pp. 317-323) - ci presentano nel Cristo un uomo con spiccati interessi di tipo morale, religioso, giuridico e sapienziale, e non certo un personaggio con particolari doti nel campo delle scoperte scientifiche o della produzione artistica o dell'attività commerciale. Sotto questo punto di vista, stando alle narrazioni evangeliche, come sotto altri punti di vista, Gesù si mostra assolutamente limitato e pienamente figlio del suo ambiente e del suo tempo.

5. In che senso la scienza umana di Cristo è illimitata

220. La concezione che Tommaso si fa della scienza umana di Cristo può sembrare, soprattutto oggi, spropositata ed esagerata fin quasi a cadere nel ridicolo; e invece, se l'esaminiamo con attenzione, ci accorgeremo del rigore col quale e-

gli tiene sempre sotto controllo anche le tesi più spinte del principio di perfezione, il quale, se viene portato avanti senza il contrappeso del principio kenotico (che si riferisce ai limiti umani), può condurre al docetismo e al monofisismo.

221. S. Tommaso, come s'è detto, fonda il principio di perfezione dell'umanità di Cristo sul fatto dell'unione ipostatica (Cf Sum. Theol., III, q. 9, a. 2, 2m; q. 34, a. 4, 3m; III Sent., D. XVIII, q. 1, a. 4, sol. 4; D. XIII, q. 3, a. 2, sol. 2; L. Iammarrone, La visione beatifica in Cristo viatore nel pensiero di S. Tommaso, in Doctor communis, mag.-dic. 1983, A. XXXVI, n. 2-3, pp. 287-330). L'unione della natura umana alla natura divina nell'unità della persona divina fa sì, per Tommaso, che l'umanità di Cristo sia colma di tutta quella perfezione che è possibile ad essere umano, come, per l'Aquinate, è insinuato dall'espressione del Prologo giovanneo: "pieno di grazia e di verità" (pleres charitas kai a lethias, plenum gratia et veritatis: 1,14; è strana la traduzione di S. A. Panimolle, nella sua Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni, Ed. Dehoniane, Bologna 1988, p. 48, il quale mette: "pieno della grazia della verità", come se Giovanni intendesse identificare la grazia con la verità. La congiunzione "kai" lascia intendere invece che egli fa distinzione tra le due).

222. Commentando quelle parole di S. Giovanni, l'Aquinate nota che in forza dell'unione ipostatica, è dato riscontrare nella natura umana di Cristo "una piena e perfetta congiunzione con Dio, perchè quell'unione fu tale, che tutti gli atti della natura divina come di quella umana erano atti del divino Soggetto" (In Gv 1,14, lect. VIII, n. 188). E per quanto riguarda la scienza umana di Cristo, Tommaso osserva, nel medesimo contesto, che la sua natura umana "giunse alla stessa verità divina, tanto che quell'uomo era la stessa divina Verità"; "la sua preziosa e beata anima, fin dall'istante della sua concezione" (l'unione ipostatica avviene appunto in questo momento) "conobbe ogni verità, tanto divina che umana" (n. 189).

223. Questa unione con la persona divina produce nell'anima di Cristo - per Tommaso - una scienza umana in certo modo illimitata, anche se tuttavia, in quanto scienza creaturale,  sostanzialmente finita. Tuttavia possiede la perfezione massima raggiungibile da creatura umana, ben al di sopra di quanto può esser raggiunto da qualunque altro uomo che sia soltanto uomo. Nell'unione ipostatica si rivela così - anche se in un caso unico ed irripetibile - la dignità che può raggiungere la natura umana nella più intima unione con Dio che sia concepibile: appunto l'unione ipostatica.

224. L'illimitatezza del sapere umano di Cristo è data, per S. Tommaso, dal fatto che l'intelletto umano di Cristo, conoscen

## I N D I C E

Introduzione. . . . .	.1
<b>LEZIONE I - LA GENERAZIONE DEL VERBO</b>	
1. Il mistero di Cristo . . . . .	.5
2. I titoli cristologici . . . . .	.7
3. Il fondamento teologico del mistero di Cristo. . . . .	.9
4. La distinzione in Dio come fondamento della processione del Verbo. . . . .	11
5. Errori concernenti la distinzione in Dio . . . . .	12
6. L'attività immanente in Dio. . . . .	15
<b>LEZIONE II - LA NATURA DEL VERBO</b>	
1. Il Figlio di Dio come Verbo divino . . . . .	21
2. La generazione divina è atto del pensiero divino . . . . .	23
3. Il pensare di Dio è un vero generare . . . . .	26
4. Il Verbo è presso Dio. . . . .	27
5. La personalità del Verbo . . . . .	28
6. La divinità del Verbo. . . . .	32
7. Le proprietà e le appropriazioni del Figlio. . . . .	36 <sup>58</sup> 90 86
<b>LEZIONE III - L'INCARNAZIONE DEL VERBO</b>	
1. Il mistero dell'Incarnazione . . . . .	40
* 2. L'immutabilità divina. . . . .	42
3. Risposta alle difficoltà . . . . .	44
4. Il pensiero di S. Tommaso . . . . .	48
5. La Persona del Verbo incarnato . . . . .	52
6. La preesistenza del Verbo. . . . .	56
<b>LEZIONE IV - LA SCIENZA DI CRISTO</b>	
1. Attualità della questione. . . . .	61
2. Il paradosso dell'umanità di Cristo. . . . .	64
3. Il principio di perfezione e la kènosi di Cristo . . . . .	65 <sup>54</sup>
4. I limiti della scienza umana di Cristo . . . . .	67
5. In che senso la scienza umana di Cristo è illimitata . . . . .	69
6. La visione beatifica in Cristo viatore . . . . .	72
7. La scienza infusa di Cristo viatore. . . . .	77
8. La scienza acquisita . . . . .	80
9. L'autocoscienza di Cristo. . . . .	87
<b>LEZIONE V - L'OPERA REDENTRICE DEL VERBO</b>	
1. Incarnazione e redenzione. <i>(motivo dell'incarnazione)</i> . . . . .	93
2. Il peccato in quanto presupposto della redenzione. . . . .	98
3. Redenzione e salvezza. . . . .	101
4. La redenzione come riparazione . . . . .	109
5. L'opera della salvezza come sacrificio cultuale. . . . .	113
* 6. Il problema della sofferenza in Dio. . . . .	124
7. L'efficacia della redenzione . . . . .	128

*10 pp  
alt. 11  
v. 11*