



# TEMI DI CRISTOLOGIA TOMISTA

---

CORSO DI LICENZA

  
CASSA DI RISPARMIO IN BOLOGNA

BOLOGNA 1993

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

do intuitivamente il Verbo (III Sent., D. XIV, q. 1, a. 2; De Ver., q. 20, aa. 2-3; Sum. Theol., III, q. 10, aa. 2-3), cioè essendo dotato della visione beatifica, conosce in certo modo l'Infinito e, nel Verbo, conosce tutte le cose (Cf anche De Ver., q. 20, a. 4). Le realità di fatto (passate, presenti e future), per S. Tommaso, sono finite, e quindi in tal senso la scienza umana di Cristo è finita; tuttavia è illimitata in relazione alle potenzialità delle creature, che per se stesse sono infinite. E per dare un esempio di una certa "infinità" dello stesso sapere umano comune, l'Aquinate adduce il fatto gnoseologico della concezione dell'essenza universale astratta, al di sotto della quale c'è un numero infinito di individui (Sum. Theol., III, q. 10, a. 3, 2<sup>m</sup>).

225. Il sapere umano di Cristo, tuttavia, anche se elevato alla luce della visione beatifica, non è illimitato nel senso che possa comprendere l'essenza divina, perchè ciò richiede una capacità infinita di comprensione, che è propria solo della Mente divina, e non può appartenere ad alcuna intelligenza creata la cui capacità di comprensione è limitata (Sum. Theol., III, q. 10, a. 1). Vedere l'essenza divina, quindi, per Tommaso, non equivale a comprenderla: il primo atto è proprio di tutte le creature intellettuali beate; il secondo invece è proprio di Dio solo.

226. Volendo dunque dare una risposta netta alla domanda se la scienza umana di Cristo è o non è illimitata, pare si debba rispondere col recente Catechismo, senza tuttavia dimenticare le opportune precisazioni, per le quali occorre dire che in certo senso (nel senso spiegato sopra) la scienza umana di Cristo viatore - a differenza di quella di ogni altro essere umano in questa terra - è illimitata: e allora si comprende il significato dell'intervento del Sant'Offizio.

227. D'altra parte anche lo stesso Catechismo, sebbene non parli esplicitamente di "visione beatifica" in Cristo, ha tuttavia delle espressioni così forti, che non ci pare difficile trovare in esse una riaffermazione della dottrina tradizionale, che, oltre ad essere riaffermata nel suddetto decreto del Sant'Offizio, si ritrova anche confermata in due Encicliche di Pio XII: la Mystici Corporis (D3812) e la Haurietis aquas 1956 (D3924).  
1943 (1) (2)

228. Da parte sua il Catechismo afferma che "questa conoscenza veramente umana del Figlio di Dio esprimeva la vita divina della sua Persona. La natura umana del Figlio di Dio, non da sè, ma per la sua unione con il Verbo, conosceva e manifestava nella Persona di Cristo tutto ciò che conviene a Dio" (n. 473). "La conoscenza umana di Cristo, per la sua unione

(1) Beata visionem fruebatur

(2) actus animae Christi duplici scientia perfectissima illustratur et dignitur, hoc est beata et immita vel infusa.

X alla Sapienza divina nella Persona del Verbo incarnato, frui-  
va in pienezza della scienza dei disegni eterni che egli era  
venuto a rivelare" (n.474).

229. Ora una "conoscenza umana" che "esprime la vita divi-  
na" della propria "Persona" (divina) potrà essere qualcosa di  
diverso da una conoscenza immediata e intuitiva di questa Per-  
sona? Se già io, semplice persona umana, posso avere, mediante  
un atto di riflessione, un'intuizione immediata del mio io, co-  
me non riconoscere questo sapere intuitivo e riflesso nella  
attività della coscienza umana del Verbo divino? Ma la visio-  
ne dell'essenza divina è la visione beatifica. E dunque qui  
il Catechismo fa riferimento implicito alla visione beatifica.

(n. 473)  
"conoscenza  
intuitiva ed  
immediata  
del Padre"

230. E' vero che Rahner vorrebbe ammettere nel Cristo via-  
tore una visione intuitiva ma non beatifica dell'essenza di-  
vina; ma ciò va contro la definizione stessa dogmatica della  
visione beatifica, data da Benedetto XII nel 1336 (D1000-1001),  
la quale visione beatifica consiste precisamente nella visio-  
ne immediata, "intuitiva et etiam faciali" dell'essenza di-  
vina. Per il semplice fatto di vedere l'essenza del Verbo, la  
anima di Cristo viatore non poteva non essere con ciò stesso  
beata, anche se su questo punto, come vedremo in seguito, occor-  
re fare delle importanti precisazioni, che tengano conto del  
principio kenotico.

231. Così pure l'affermazione del Catechismo secondo cui  
la "natura umana" di Cristo "conosceva tutto ciò che conviene  
a Dio", e la sua "conoscenza umana ... fruiva in pienezza del  
la scienza dei disegni eterni" può forse esser riferita ad  
una conoscenza soprannaturale meno perfetta della visione del  
l'essenza divina? Una conoscenza "totale" di Dio è forse pos-  
sibile all'intelletto umano senza la beata visione? Una "pie-  
na conoscenza dei disegni eterni" può forse prescindere da  
quella che per noi uomini può essere una "piena conoscenza  
di Dio", cioè la visione della sua essenza? Non pare dunque  
che da queste espressioni del Catechismo si possa evitare di  
concludere che, almeno implicitamente, esso conferma la dottri-  
na tradizionale e tomistica della visione beatifica nel Cri-  
sto viatore.

#### 6. La visione beatifica in Cristo viatore

232. Esiste oggi, tra esegeti e teologi, una certa tendenza  
a negare, in Cristo viatore, l'esistenza della visione beatifi-  
ca, preferendo attribuirgli la virtù della fede, anche se que-  
sta non sempre e necessariamente viene intesa come vera e pro-  
pria virtù teologale, ma come atteggiamento di fiducioso auto

abbandono nelle mani del Padre celeste: questa pare la posizione di John Greehey e Matthew Vellanickal nel loro saggio Il carattere unico e singolare di Gesù come Figlio di Dio, contenuto in Bibbia e Cristologia, a cura della Pontificia Commissione Biblica, Ed. Paoline 1987. E' chiaro che intendendo per "fede" questo fiducioso stato d'animo d'abbandono, questo tipo di "fede" può conciliarsi con la visione beatifica. La fede che con essa è incompatibile è la fede come virtù teologale, in quanto essa comporta un aspetto mediato che si oppone all'immediatezza della visione beatifica (Cf Sum. Theol., III, q. 7, a. 3).

233. La posizione dei negatori si basa sulla tesi secondo cui la visione beata di Cristo viatore non sarebbe sufficientemente provata dalle testimonianze evangeliche, le quali viceversa presenterebbero nella condotta di Gesù degli aspetti, come la stessa capacità di meritare, le situazioni di sofferenza, tristezza e angoscia, e la pratica della preghiera (questo ultimo aspetto è sottolineato da B. Porte in Gesù di Nazaret - Storia di Dio, Dio della storia, op. cit., p. 211), tutti elementi che paiono incompatibili con lo stato finale dell'uomo, allorchè non vi è più motivo nè di meritare, nè di rattristarsi, nè di pregare.

234. Un'ampia risposta a queste difficoltà si trova nel numero di maggio-dicembre 1983 di Doctor Communis, che raccoglie il contributo di vari studiosi i quali affrontano la questione sotto varie angolature: biblica, patristica, teologica e controversistica.

235. S. Tommaso appoggia la sua dottrina della visione beatifica di Cristo viatore su due passi del Nuovo Testamento: Gv 8,55: "Lo conosco e osservo la sua parola" ed Eb 2,10: "Ed era ben giusto che colui per il quale e dal quale sono tutte le cose, volendo portare molti figli alla gloria, rendesse perfetto mediante la sofferenza il capo che li ha guidati alla salvezza". Altri autori tomisti hanno pensato di citare anche altri passi: vedi per es. C. Pesch, Praelectiones dogmaticae, T. IV, Ed. Herder 1900, pp. 123-129; E. Hugon, Le mystère de l'Incarnation, Ed. Téqui, Paris 1913, pp. 269-270; A. Tanqueray, Synopsis theologiae dogmaticae, T. II, Desclée 1933-24ed., p. 698; A. Michel, Science de Jésus-Christ, in DTC XIV-2, col. 1671; AA. VV., Sacrae Theologiae Summa, vol. III, B.A.C., Madrid 1956, pp. 128-129; B. Bartmann, Theologia dogmatica, vol. II, Ed. Paoline 1959-5ed., p. 106.

236. Ciò che risulta dal parere di questi Autori è che la prova scritturistica effettivamente non è stringente; e tutta via l'accordo dei teologi, a partire dal sec. V, è pressochè ge

(1) Nessuno conosce il Padre se non il Figlio

5. IV. 01

Pickw:  
Tu omnia  
nost:  
So 27, 17

III, 7, 3  
mt 11, 27  
(1)

nerale; e nel medioevo, soprattutto per impulso di S. Tommaso, si afferma la dottrina della triplice scienza umana di Cristo (visione beatifica, scienza infusa e scienza acquisita), che sarà patrimonio della teologia cattolica fino al secolo scorso, fino a che in Germania alcuni teologi, influenzati dal protestantesimo, come Günther e Schell, cominciarono a prendere una posizione critica contro questa dottrina. Ma le loro idee furono sconfessate dalla Chiesa, che successivamente, all'epoca del modernismo, intervenne ancora in difesa della dottrina tradizionale col decreto "Lamentabili" del Sant'Offizio del 3 luglio 1907 (prop. 32, D3432, e prop. 34, D3434). Inoltre possiamo citare la già ricordata sentenza del 1918 e le Encicliche di Pio XII.<sup>(1)</sup>

237. In tempi recenti questa dottrina condannata dalla Chiesa ha avuto una notevole ripresa, ma il semplice fatto che il Magistero non abbia ripetuto le antiche condanne non pare una prova sufficiente del fatto che esse abbiano perso il loro valore. Le difficoltà che i moderni critici oppongono alla dottrina tradizionale sono sostanzialmente le medesime di quelle degli oppositori del passato, alle quali la teologia tomista e, in nuce, lo stesso S. Tommaso ha già risposto. Non pare dunque che nell'esegesi e nella teologia recenti si sia raggiunta qualche conoscenza nuova, tale da infirmare veramente il valore della dottrina tradizionale. E con ciò non pensiamo tanto alla scienza acquisita, che anzi questa è oggi più che mai riconosciuta (e non sempre in modo corretto), quanto piuttosto ci riferiamo alla visione beatifica ed alla scienza infusa.

238. Per quanto riguarda la visione beatifica dell'anima di Cristo viatore già abbiamo visto come essa venga implicitamente ribadita dal recente Catechismo. I fondamenti scritturistici di tale dottrina, effettivamente, come ho detto, non sono espliciti; tuttavia la scuola tomistica ne ha raccolto un certo numero, che può essere consultato nelle opere che ho citato al n. 235. Ma il significato probante di questi passi appare chiaro, a mio giudizio, se essi sono letti ed interpretati alla luce del dogma dell'unione ipostatica e della missione redentrica dell'umanità di Cristo.

239. Se l'umanità di Cristo, per i suoi meriti infiniti, III, 9, 2 procura la possibilità della visione beatifica per l'intero genere umano, grazie alla condizione dell'unione ipostatica, e se quindi l'umanità di Cristo è il tramite e la via di questo irraggiamento di luce divina che dal Verbo che contempla il Padre arriva ad ogni uomo che viene in questo mondo, come non ammettere che questa luce, ossia la visione beatifica, risieda, prima che in ogni altro essere umano, in questa natura

(1) Per quanto riguarda la visione beatifica, cf. Enc. "Mystici corporis" del 1943: "Quandocumque per beatam illam visionem, qua vixolum in dignitate sine exceptis, fueratur, omnia Mystici Corporis membra continentur perpetuoque sibi quoesentia habet, suoque completitudo solutifero amore" (D 3812) (+) scientia infallibilis Jesu Christi (2) scientia omnia circumscripta limite ut homo

umana beatissima, che è l'umanità del Figlio di Dio?

240. Questa pienezza di grazia e di verità che si trova nell'umanità di Cristo non esclude affatto il "principio kenotico" così sentito dai teologi contemporanei; non esclude affatto, cioè, nell'umanità di Cristo, la legge normale della crescita e del progresso, l'umiliazione, la piccolezza, la limitatezza, la sofferenza, la morte stessa. Al contrario, è proprio per mezzo della sua povertà che ci giunge la luce infinita contenuta nella sua anima e donatale dal Verbo; è proprio per mezzo dell'angoscia della Croce che ci giunge quel gaudio di vita eterna che si trova nell'anima del Figlio; è proprio per mezzo delle tenebre nelle quali quest'anima santissima si trova avvolta al momento del supremo sacrificio, che ci giunge la luce della visione divina proveniente dal Verbo, Luce da Luce.

241. L'umanità di Cristo unisce in se stessa la perfezione finale della mente umana con un suo stato di imperfezione. Ciò che viene escluso è solo il peccato. L'imperfezione è stata assunta dal Verbo, perchè in se stessa non è peccato, ma anzi è normale per la natura umana, soprattutto agli albori ed agli inizi della sua esistenza e del suo sviluppo. S. Tommaso, insieme con la teologia del passato, ha provato troppa ripugnanza per questo elemento di imperfezione nell'anima di Cristo, quasi che essa fosse un qualcosa di sconveniente alla sua dignità, alla sua unione col Verbo ed all'opera della salvezza. Niente affatto! Ci dicono i teologi di oggi. Il Vangelo ci dice che il Verbo ha assunto anche questa imperfezione, e che essa gioca un ruolo essenziale e decisivo nell'opera della nostra salvezza, non in contrapposizione, ma in collaborazione con la somma ed insuperabile perfezione di verità e di grazia - riconosciuta dai medioevali - dell'anima e dell'intelletto umano di Cristo.

242. Il lavoro da fare oggi, quindi, non è nè quello di arroccarsi nelle posizioni del passato, come se quanto è valido nel principio kenotico le mettesse in crisi; e neppure è quello di abbandonarsi ad un kenoticismo esasperato, che ignora la somma perfezione che l'anima di Cristo acquista dall'unione ipostatica.

243. Il principio di conciliazione dello stato di perfezione con quello di imperfezione è in fondo già offerto da S. Tommaso, quando parla di Cristo contemporaneamente "comprensore" e "viatore" e risponde alle obiezioni che spontaneamente sorgono (e sono quelle anche di oggi) alla considerazione di questa apparente antinomia (Cf Sum. Theol., III, q. 15, a. 10; q. 46, a. 8).

244. Circa l'obiezione di come si possa conciliare, in Cristo, uno stato di beatitudine con le sue sofferenze, specie quelle della passione, Tommaso risponde osservando che il gaudio e la sofferenza di Cristo non si riferivano alla medesima cosa: nel quale caso soltanto si potrebbe parlare di contraddizione e di impossibilità; inoltre egli, distinguendo nell'anima - sulla scorta di S. Agostino - una "ragione" o "parte" superiore e una "ragione" o "parte" inferiore, ritiene che Gesù fruisse della beata visione nella parte superiore dell'anima, e "mentre egli era viatore, non si dava ridondanza della gloria dalla parte superiore in quella inferiore, nè dall'anima nel corpo" (Sum. Theol., III, q. 46, a. 8). Il propagarsi del gaudio alla parte inferiore dell'anima ed al corpo si è dato in Cristo col suo ingresso nella gloria celeste dopo la risurrezione (Cf De Ver., q. 26, a. 10).

245. Questa distinzione, nel nostro spirito, di più livelli di attività - come fa notare il Maritain nell'opera citata - è confermata dalla psicologia moderna, che considera, nel nostro spirito, l'esistenza di un "sovracosciente", sede delle sorgenti originarie delle funzioni più elevate dello spirito, distinta dalla coscienza categoriale, che è l'ambito delle formulazioni concettuali coscienti. Il sovracosciente è sede delle esperienze spirituali che, per la loro elevatezza, non si lasciano concettualizzare, mentre la coscienza categoriale o esplicita o tematica è l'ambito dei contenuti concettualmente comprensibili ed esprimibili. La visione beatifica di Cristo viatore ha avuto sede, secondo il Maritain, nel sovracosciente dello spirito e, nel momento della sofferenza, il gaudio non si è esteso all'ambito inferiore della coscienza tematica e della sensibilità, che viceversa sono state preda del dolore.

246. Per quanto riguarda invece l'obiezione che si chiede come Cristo abbia potuto meritare per sè e per noi, se aveva la visione beatifica, giacchè questa comporta una condizione nella quale è cessato il merito, Tommaso risponde osservando che Cristo non ha meritato come comprensore ma come viatore, in quanto poteva esser soggetto alla sofferenza (che è legata al merito) sia nel corpo che nella parte inferiore dell'anima. "E poichè è proprio del viatore - dice Tommaso (Comp. Theol., c. 231) - meritare, per mezzo del bene che fa, per sè e per gli altri, da qui viene che Cristo, sebbene fosse comprensore, tuttavia, con ciò che egli fece e sofferse meritò per sè e per noi. Per sè meritò non la gloria dell'anima, perchè già la possedeva da quando era stato concepito, ma la gloria del corpo, alla quale pervenne mediante la sofferenza. Anche le sue singole sofferenze ed azioni furono per noi sorgente di salvezza, non solo come esempi, ma anche come sorgenti di merito, in quanto, per l'abbondanza della sua carità e della sua grazia potè meritare per noi la grazia, sicchè le membra potessero ricevere dalla pienezza del capo" (Cf anche III Sent.,

D.XVIII, q.1, a.2; Sum.Theol., III, q.19, a.3).

247. Per quanto concerne l'obiezione di Bruno Forte (cf n. 233), che vorrebbe ammettere la "fede" in Gesù, in quanto Egli prega, S. Tommaso non si è posto questa obiezione come difficoltà al fatto che Cristo viatore abbia avuto la visione beatifica; tuttavia non è difficile rispondere in base al modo col quale l'Aquinate concepisce la preghiera di Cristo (Sum.Theol., III, q.21): essa si riferisce alla sua condizione di viatore, che, in quanto tale "attendeva da Dio Padre di ricevere alcuni beni non ancora acquistati", per cui "pregando chiedeva ciò che ancora gli mancava secondo la natura umana" (a.3). 25.XI.04

248. Da questo punto di vista Tommaso ammette in Cristo viatore anche, in certo qual modo, la "speranza": non tuttavia la speranza teologale, che si riferisce alla visione beatifica (perchè Gesù, in quanto comprensore, già vedeva Dio), ma in quanto il Gesù terreno "non aveva ancora pienamente tutto ciò che si riferiva alla sua perfezione, come l'immortalità e la gloria del corpo" (ossia della resurrezione), "che poteva sperare" (Sum.Theol., III, q.7, a.4).

249. Come ho già detto, la "fede" che bisogna escludere in Cristo, è la fede teologale, in quanto conoscenza mediata di Dio che si oppone all'immediatezza della visione beatifica; ma in tendendo per "fede" un fiducioso abbandono alla volontà di Dio, in questo senso si può ammettere che Cristo abbia avuto la "fede". Ma Forte non opera affatto questa distinzione, per cui pare confondere i due sensi del termine "fede", e per questo la sua obiezione si risolve notando come la preghiera di Cristo non chiede a Dio la visione beatifica, ma esprime la piena sottomissione di Gesù alla volontà del Padre e la volontà di eseguire fino in fondo la missione da Lui ricevuta, offrendo un esempio per la nostra preghiera e mostrando la sua dipendenza filiale dal Padre. Così pure Forte non distingue i suddetti due sensi del termine "speranza", e per questo anche l'esistenza della speranza in Cristo non depone contro l'esistenza in Lui della visione beatifica, perchè Gesù non ha sperato di vedere il Padre, ma soltanto di portare a termine perfettamente il compito che il Padre Gli aveva affidato e di conseguire la gloria della risurrezione.

#### 7. La scienza infusa di Cristo viatore

250. La grazia dell'unione ipostatica fa sì - secondo S. Tommaso (Sum.Theol., III, q.2, a.10; q.6, a.6; q.7, aa.9-11) - che la natura umana di Cristo sia colma di grazia fino alle estremità possibilità cui può andar soggetta una natura umana. In

tal modo Tommaso prende alla lettera e commenta più volte il detto del Prologo giovanneo, secondo cui Cristo è "pieno di grazia e di verità" (Gv 1,14). Questa "pienezza di grazia", come comporta la visione beatifica, così richiede la "scienza infusa". E si noti che tale pienezza di grazia è cosa ben maggiore di quella "pienezza di grazia", che la Scrittura attribuisce anche ad altri santi, come per esempio alla B. Vergine Maria, giacché mentre nel caso dei santi la natura umana è elevata all'unione con Dio "per operationem: qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum" (q.2, a.10), nel caso unico di Cristo la sua natura è elevata "per esse personale", cioè grazie all'unione ipostatica, che, essendo unione secondo l'essere e non secondo l'agire, è evidentemente un'unione di grazia ben più perfetta, ed anzi la più perfetta che si possa concepire.

251. La scienza infusa di Cristo è una conseguenza della visione beatifica: dato che Egli vede il Verbo, non può non vedere ciò che il Verbo vede, ossia tutte le cose. E come la visione del Verbo è infusa per grazia, così la scienza che Cristo ha delle cose nel Verbo è parimenti infusa per grazia, vale a dire che nel suo intelletto umano "sono impresse le specie intelligibili di tutto ciò nei confronti di cui l'intelletto possibile è in potenza" (Sum. Theol., III, q.9, a.3; cf De Ver., q.20, a.4).

252. Ora, "nell'anima umana - spiega più oltre l'Aquinate (Sum. Theol., III, q.11, a.1) -, come in ogni creatura, si considera una duplice potenza passiva" (dell'intelletto): "una, in rapporto ad un agente naturale" (cioè l'intellegibilità delle realtà razionalmente intellegibili); e l'altra, in rapporto all'agente primo" (cioè Dio), "il quale può condurre qualunque creatura ad un atto più elevato, di quello che può raggiungere in forza di un agente naturale; e questa è ciò che si è soliti chiamare 'potenza obbedienziale' nella creatura. Ora entrambe queste potenze dell'anima di Cristo furono condotte all'atto secondo questa scienza divinamente infusa".

253. "E così secondo questa scienza l'anima di Cristo conobbe innanzitutto tutto ciò che l'uomo può conoscere in virtù del lume dell'intelletto agente, come tutto ciò che concerne le scienze umane. In secondo luogo, per mezzo di questa scienza Cristo conobbe tutto ciò che è reso noto agli uomini per mezzo della divina rivelazione, sia che riguardi il dono della sapienza, sia il dono della profezia o qualunque altro dono dello Spirito Santo" (Ibid.).

254. L'Aquinate ricava la tesi della scienza infusa di Cristo dai seguenti passi biblici: Col 2,3, dove S. Paolo afferma che in Cristo "sono nascosti tutti i tesori della sapienza e

della scienza" (Sum. Theol., III, q. 9, a. 3); il passo isaiano 11, 2: "su di lui si poserà lo Spirito del Signore: Spirito di sapienza e di intelligenza, di consiglio e di scienza" (Sum. Theol., III, q. 11, a. 1); Ap 5, 12: "l'Agnello che fu immolato è degno di ricevere ... sapienza"; Col 1, 19: "piacque a Dio di far abitare in Lui ogni pienezza" (De Ver., q. 20, a. 4). I tomisti aggiungono questo passo della Lettera agli Ebrei: "entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto nè sacrificio nè offerta. ... Allora ho detto: Ecco io vengo - poichè di me sta scritto nel rotolo del libro - per fare, o Dio, la tua volontà" (10, 5-7). Questo ingresso di Cristo nel mondo si può riferire al momento della sua concezione, come avviene per la visione beatifica: trattandosi infatti di scienza infusa, essa è indipendente dall'operazione astrattiva, che è possibile solo alcuni anni dopo, e che si riferisce al sapere acquisito (cf Sacrae Theologiae Summa, op. cit., p. 129).

255. La dottrina della scienza infusa di Cristo ha trovato riconoscimento nell'enciclica di Pio XII "Haurietis aquas" del 15 maggio 1956, dedicata al culto del Sacro Cuore: parlando appunto del Sacro Cuore di Gesù, il Papa afferma che esso è "simbolo di quella ferventissima carità, infusa nel suo" (= di Cristo) "animo, la quale arricchisce la volontà umana di Cristo, e che è illuminata e guidata dalla duplice perfettissima scienza, cioè quella beata e quella infusa (indita vel infusa)" (D3924).

256. Secondo il Padre Hugon (Le mystère de l'Incarnation (op. cit., p. 276) la scienza infusa è, tra le forme di scienza presenti nella persona di Cristo, l'unica che può spiegare l'attività meritoria della volontà umana di Cristo, per il fatto che, secondo l'Aquinate, Gesù inizia a meritare per sé e per noi fin dalla sua concezione (De Ver., q. 29, a. 8; III Sent., D. XVIII, q. 1, a. 3). Infatti il merito si fonda su una scienza creata (Dio non può meritare); d'altra parte questa scienza creata non può essere nè la visione beatifica, perchè, in quanto è il premio, suppone il merito e non può fondarlo; nè la scienza acquisita, che è impossibile all'istante della concezione. Dunque non resta che la scienza infusa, presente fin dal momento della concezione.

257. Tale presenza, nell'anima di Cristo, della scienza infusa fin dall'istante della sua concezione si fonda, per Tommaso, sulla perfezione assoluta della natura umana di Cristo, conseguente all'unione ipostatica: "Cristo - dice Tommaso (De Ver., q. 29, a. 8) - nell'istante della sua creazione godette dell'assoluta perfezione dell'anima. Ma è maggiore la perfezione secondo l'abito e l'atto che quella soltanto secondo l'abito. Dunque Cristo ebbe le virtù nel primo istante della sua creazione, non solo secondo l'abito, ma anche secondo l'atto. Ora

- (.) La scienza infusa è un sapere apriori che precede l'esperienza  
Ma può avere una base creata?  
(+) Quae opinio videtur esse rationabilior (De Ver. 29, 8)

gli atti delle virtù sono meritori. Dunque Cristo meritò nel primo istante della sua creazione".

258. D'altra parte Cristo non meritò solo per sé, ma meritò anche per noi la grazia della redenzione e della salvezza (Sum. Theol., III, q. 19, a. 4; q. 48, a. 1; De Ver., q. 29, a. 7; II Sent., D. XX, q. 2, a. 3, 3m; III Sent., D. XVIII, q. 1, a. 6; Comp. Theol., c. 231). Ciò presuppone che, fin dall'istante della sua concezione, Cristo abbia ricevuto da Dio la conoscenza concreta e perfetta di tutti noi uomini, passati, presenti e futuri, in tutte e singoli i loro pensieri, intenzioni ed azioni, onde poter applicare ad ognuno di questi dati i meriti della sua vita e soprattutto della sua passione. Ma ciò non conveniva alla visione beatifica, che è visione di Dio; nè era possibile alla scienza acquisita, che iniziò solo con l'età di ragione, era limitata e si sviluppava nel tempo: ecco dunque la necessità della scienza infusa, conseguente certo alla visione beatifica, ma non coincidente con essa.

259. La scienza infusa, in quanto legata ai meriti di Cristo, deve essere scienza dell'anima di Cristo, perchè Egli ha meritato come uomo; ma d'altra parte non può essere scienza semplicemente acquisita, perchè questa, per la sua limitatezza, non basterebbe a dare all'anima di Cristo quella piena conoscenza del genere umano, che era necessaria perchè Egli potesse meritare per l'intero genere umano. La scienza infusa di Cristo, d'altra parte, non poteva essere una semplice conoscenza soprannaturale di fede, perchè Egli godeva della visione beatifica; essa invece è stata quella visione concreta, perfetta e diretta di ciascuno di noi nell'arco della nostra intera esistenza, che ha consentito all'anima di Cristo di pensarci e di amarci, singolarmente, uno per uno, per applicare a ciascuno di noi i meriti infiniti della sua beata passione, morte e risurrezione. Noi siamo così stati conosciuti ed amati da un cuore umano, che ci ha meritato una salvezza eterna, perchè era il cuore di un Dio.

#### 8. La scienza acquisita

260. La Cristologia contemporanea, a differenza di quella medioevale, non ha difficoltà a concepire, nella sua limitatezza ed evolutività, la scienza acquisita o "sperimentale" di Cristo, la quale corrisponde alle condizioni della comune umanità, escludendone però i difetti legati alla colpa, come il falso intenzionale e l'errore volontario. Viceversa, la Cristologia contemporanea trova difficoltà, al contrario di quella medioevale, nel concepire la somma perfezione della scienza umana di Cristo. I medioevali rischiavano il docetismo; noi

rischiamo il nestorianesimo. Nei medioevali il principio di perfezione tendeva ad oscurare quello kenotico; oggi, al contrario, il principio kenotico tende ad oscurare il principio di perfezione.

261. La scienza acquisita (sperimentale e deduttiva) è quella forma di sapere che rispecchia in Cristo la sua natura umana non in quanto elevata dall'unione ipostatica, ma in quanto individualità umana storicamente determinata e delimitata dalla kénosi. Il Verbo divino, facendosi carne, ha voluto umiliarsi ed abbassarsi (nascondendo la sua gloria) non solo nel corpo, ma anche nell'anima. Infatti qualunque individualità umana storica e concreta comporta sempre delle delimitazioni precise e definite che dipendono dalla sua intima costituzione naturale e - per esprimerci col Catechismo (n.472) - dalle "condizioni storiche della sua esistenza nello spazio e nel tempo".

262. S. Tommaso, come tutti i teologi del suo tempo, è piuttosto restio ad ammettere limitazioni ed imperfezioni nell'anima di Cristo, perchè secondo lui "ciò recherebbe pregiudizio alla dignità di Cristo" (Comp. Theol., c.226), lo renderebbe "meno idoneo a soddisfare alla divina giustizia" (ibid.), sarebbe in contrasto con la sua pienezza di grazia (cf Sum. Theol., III, q. 15, a.3) e sarebbe stato di impedimento all'opera della redenzione (cf De Ver., q.20, a.4, 11m). L'anima di Cristo, secondo lo Aquinate, assunse solamente quei difetti inevitabili (indetractibiles) - come la fame, la sete, il sonno - che sono comuni alla natura umana, in quanto Egli doveva essere il Salvatore di tutti, e così assumere i difetti comuni; ed assunse inoltre la soggezione alla sofferenza fisica e morale, in quanto appunto per mezzo della sofferenza doveva riparare al peccato e procurarci la salvezza (cf III Sent., D.XV, q.1, a.2). Invece Cristo non assunse nè difetti fisici - come malattie e deformità - nè difetti spirituali - come l'ignoranza, l'errore, il dubbio, la difficoltà nell'operare il bene -, difetti legati all'individuo, perchè questi, secondo l'Aquinate, sarebbero stati disdicevoli all'opera della redenzione ed "avrebbero dato agli uomini occasione per denigrare Gesù, mentre tale occasione non c'è per quanto si riferisce ai difetti comuni ed inevitabili per la natura comune normale" (Comp. Theol., c.226).

263. Ora devo dire con tutta franchezza che qui il ragionamento di Tommaso non mi pare convincente sotto due punti di vista: 1) le umiliazioni di Cristo non pregiudicano affatto alla sua "dignità", ma sono state precisamente il mezzo col quale Egli ha operato la nostra salvezza, manifestando quindi la sua gloria divina. Per questo Egli non si è affatto preoccupato di assumere atteggiamenti e comportamenti che potessero essere og

25-XI-04  
77  
26.IV.01

getto di derisione da parte degli uomini. D'altra parte è normale che ogni individuo umano reale, anche santo, mostri di avere dei difetti suoi propri, che non comportano necessariamente colpevolezza o conseguenza di una colpa; 2) S. Tommaso sembra qui dimenticare che la natura umana di Cristo non è la natura umana nel senso universale e astratto, ma è stata ed è una data natura umana, con caratteristiche proprie ed irripetibili, che ci sono descritte dalle narrazioni evangeliche, le quali, proprio perchè narrazioni storiche, che ritraggono un individuo umano concreto (Gesù), non possono non tramandarci non solo difetti di Gesù legati alla natura umana comune, ma anche difetti connessi con la sua propria individualità - e popolo <sup>es.: non fa ragione</sup> <sup>nome att. filosofici</sup> <sub>filosofici</sub>   
 tà: come per es. quando Gesù chiede alle sorelle di Lazzaro dove avevano posto il corpo del fratello, lì Gesù dà evidenza mostra di avere un suo difetto individuale, che le sorelle non avevano, ovvero mostra di non sapere ciò che esse invece sapevano. Oppure, quando, prima di compiere il miracolo della moltiplicazione dei pani, chiede ai discepoli quanti pani avevano, avviene la stessa cosa.

264. Nell'arco della produzione teologica di Tommaso si nota, a proposito del problema della scienza acquisita di Cristo, uno sforzo per allontanarsi dalla tendenza docetista propria della gioventù e pervenire ad una migliore consapevolezza della realtà umana di Cristo: mentre infatti nel giovanile Commento alle Sentenze riduce il "progresso" del sapere spirituale di Cristo al semplice fatto che il suo intelletto agente si volge a considerare le specie già abitualmente presenti nell'intelletto possibile (cf III Sent., D. XIV, q. 1, a. 3, q. la 5, 3m; D. XVIII, q. 1, a. 3, 5m), nell'opera della maturità, cioè è la Somma Teologica, l'Aquinata si ritratta, sostenendo che, proprio in nome della perfezione dell'attività intellettuale dell'anima di Cristo, bisogna ritenere che Cristo, nel corso della sua vita terrena, abbia realmente acquisito (appunto secondo la scienza acquisita) nuove conoscenze: bisogna cioè (:) ammettere che l'intelletto agente non se sia stato ozioso, ma abbia regolarmente compiuto, come in ogni intelletto umano normale, la sua funzione naturale di "estrarre le specie intelleggibili dai fantasmi" offerti dal progredire dell'esperienza (Sum. Theol., III, q. 12, a. 2).

264. Resta tuttavia il fatto che Tommaso ha ammesso che, anche per mezzo della scienza acquisita, Cristo raggiunse la conoscenza di tutto ciò che può essere conoscibile "grazie all'azione dell'intelletto agente" (q. 12, a. 1): non ebbe evidentemente, nell'arco della sua breve esistenza, la possibilità di sperimentare tutto ciò che può cadere sotto i sensi

(:) conoscenza acquisita per esperienza, non per insegnamento

Eb 5,8  
lc 2,52  
40

38 25 5  
129 9 10

dell'uomo; e tuttavia, partendo e deducendo dalle esperienze fatte, Gesù - secondo Tommaso (Im) - pervenne alla conoscenza di tutto lo scibile umano razionale.

265. Il Padre Humbert Bouéssé si sforza di limitare la portata di questa tesi tomista, affermando che l'Aquinate si riferisce solo alla conoscenza degli universali (che è l'oggetto della scienza nel senso aristotelico, assunto dall'Aquinate) e non dei singolari, ché se così fosse l'affermazione tomista apparirebbe veramente "incredibile" (effrayant) (Le Sauveur du monde, Collège Théologique Dominicain de Chambéry-Leyse, 1953, vol. II, p. 420). Per la verità, S. Tommaso non fa questa precisazione, e sta di fatto che diversi tomisti del passato, come i Carmelitani di Salamanca, il Gaetano e il Card. Lépiciér, portando alle estreme conseguenze la tesi tomista, sono arrivati a sostenere che Gesù dovette essere, mediante la sua scienza acquisita, un perfetto maestro in tutte le scienze, le arti e i mestieri, cosa che è ben lontana dal risultare dalle narrazioni evangeliche, che ci mostrano invece, in Cristo, un uomo indubbiamente dotato di una saggezza superiore, di un solido buon senso, e di accentuati interessi morali e religiosi, ma pur sempre legato alla cultura del suo tempo e della sua nazione, senza che mai dimostri particolari attitudini o interessi in campi differenti, ed anzi a volte rifiutandosi formalmente di intervenire o di prender posizione, come quando per es. viene consultato circa la spartizione di un'eredità o viene cercato per esser fatto re.

265. La presentazione che il Vangelo ci fa della scienza umana di Cristo non manca di quelle note che si riferiscono ad imperfezioni e difetti ricorrenti tra noi comuni mortali, anche se non implicano di per sé alcuna colpa morale: e d'altra parte, è solo questa che il Verbo non ha voluto assumere della nostra umanità, mentre, stando alla Lettera agli Ebrei, non ha disdegnato di far proprie "le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato" (4,15), "essendo anch'egli rivestito di debolezza" (5,3): condizioni che, come dice la stessa Lettera, ben lungi dal compromettere l'opera della redenzione, ce la rendono più comprensibile e più conforme alla nostra condizione umana.

266. Indubbiamente, come abbiamo visto, la grazia dell'unione ipostatica e la missione ricevuta da Cristo di essere Maestro dell'umanità nelle vie della salvezza, nonché Capo degli angeli, richiede, nella mente umana di Cristo, la visione beatifica e la scienza infusa nei termini che abbiamo visto;

e questo sapere soprannaturale in certo modo illimitato già da solo dà sufficiente ragione e fondamento a questa missione di Cristo nei confronti dell'umanità e degli stessi angeli, senza che sia necessario - come fa Tommaso - invocare nuovamente le ragioni della missione di Cristo come giustificazione di un sapere acquisito onnicomprensivo. D'altra parte, la narrazione evangelica non pone nessun "veto" ad estendere la "debolezza" e l'"infermità" di Cristo al di là della pura passività psicocorporea, per raggiungere le condizioni delle modalità e dei contenuti del suo sapere sperimentale ed acquisito.

267. Al contrario, come testimoniano numerosi passi evangelici, raccolti per es. dalla Sacrae Theologiae Summa (op.cit., p.130-131), in più occasioni Gesù, nell'esercizio del suo intelletto umano, dà mostra di essere soggetto ad evidenti limitazioni, come per es. quando si meraviglia: ci si meraviglia nell'apprendere cose prima ignorate; o quando fa domande, anche se bisogna ammettere che in alcuni casi si tratta di domande retoriche; o quando il Vangelo parla chiaramente (come in Lc 2,52), di un progresso nel suo sapere.

268. Ma secondo me possiamo anche andare oltre e, applicando all'intelletto di Cristo ciò che può essere implicitamente contenuto in quella "debolezza" ed "infermità" di cui parla la Lettera agli Ebrei, possiamo ritenere come probabile che la mente umana del Figlio di Dio, per assimilarsi fino in fondo alla nostra condizione di figli di Adamo e darci un esempio di umiltà, sia andata soggetta a tutte quelle imperfezioni (non implicanti colpa), che comunemente accadono anche nelle intelligenze sane, come le incertezze, le opinioni, le perplessità, i dubbi e lo stesso errore.

*ricerca  
della  
pecorella  
smarrita*

269. Come la visione beatifica e la scienza infusa, in fin dei conti, sono frutto di deduzioni (anche se ben fondate), non vedo chi ci impedisce di trarre deduzioni, altrettanto rigorose e moderate, da quei passi neotestamentari che ci parlano della kénosi del Verbo incarnato. Io sono dell'idea che entrambi questi processi deduttivi sono legittimi, e vanno portati avanti assieme, senza timore che l'uno escluda l'altro, ché invece il mistero della scienza umana di Cristo viene alla luce proprio dalla combinazione di queste due dimensioni, a patto che ci sforziamo di evitare pregiudizi e apriorismi e ci atteniamo ai dati concreti della Rivelazione.

270. Una cosa che è emersa dalla moderna Cristologia è che la perfezione del sapere umano di Cristo non va inteso tanto in un senso astratto ed assoluto, quanto piuttosto in rappor-

(1) Come suppongono nescienza, ossia non sapere ciò che non si è tenuti a sapere, e non ignoranza, che è non sapere ciò che si è tenuti a sapere.

(\*) Che devo dire? Padre salvami da quest'ora? Gv 12,27

to alla sua vocazione e missione di Redentore e Salvatore dell'umanità, fondatore della Chiesa ed annunciatore del Regno di Dio. La scienza umana di Cristo va messa in relazione alla saggezza dei grandi geni religiosi e filosofici dell'umanità, come un Confucio, un Buddha, un Sankara, un Ramana-nuja, un Maometto, rinunciando a cercare nel Figlio dell'Uomo un campione del sapere scientifico (soprattutto quello moderno) o tecnologico, e a porlo accanto a un Archimede, a un Galileo, a un Marconi, o a un Fidia o un Raffaello, perchè cadremmo nel ridicolo e saremmo totalmente al di fuori del quadro evangelico, e quindi della storia e della realtà di Cristo. Se nella scienza infusa Cristo "sa tutto" (cf Gv 16,30), specialmente ciò che si nasconde nel cuore dell'uomo, nel suo sapere umano acquisito egli è un normale figlio del suo tempo e del suo popolo, coi limiti mentali propri di qualunque essere umano concretamente esistente, certo dotato - come ho detto - di sniccati interessi religioso-morali-sapientziali, ma senza che peraltro, anche sotto questo punto di vista, Gesù ci appaia come un genio particolarmente eccelso. Non dobbiamo infatti temere di rilevare come - stando ai detti di Cristo che ci sono stati tramandati dai Vangeli - la sua sapienza umana non assurge alla ricchezza di contenuti di un Platone o di un Aristotele. Cristo si eleva nettamente al di sopra dell'intera umanità non per la sua sapienza umana, ma per la sua sapienza divina, perchè, a differenza di ogni altro essere umano passato, presente o futuro, in Gesù è Dio stesso che sa, pensa e parla. Questa unione ipostatica con Dio certamente arricchisce la sua umanità di una sapienza quasi infinita (visione beatifica e scienza infusa), ma - secondo quanto il Verbo stesso ha voluto, obbedendo al Padre - nello stesso tempo questa umanità ha voluto condividere debolezze ed infermità proprie della mente di ogni uomo normale.

271. Così, per quanto riguarda il problema dell'errore in Cristo, è importante tener presente la distinzione che ho fatto tra ciò che nel Vangelo dobbiamo attenderci dagli insegnamenti del divino Maestro e ciò che non dobbiamo attenderci. Cristo ci è Maestro di salvezza e di sapienza; è il rivelatore dei divini misteri che fanno la nostra beatitudine; non è nè si presenta come maestro di altre cose o di altre scienze: non è venuto ad insegnarci come sono fatti gli astri o i segreti delle erbe o la vita degli animali, nè come si costruisce un ponte o un computer, nè come si organizza una banca o un'azienda commerciale. Ciò significa che, se

Profeta

Rabbi

Non si pone problemi filosofici ma solo soluzioni



questo stupendo atto d'amore nei nostri confronti, noi scopriamo ancora meglio l'infinita dignità e potenza del Figlio di Dio, che ha voluto ricavare anche dalle oscurità e dalle tenebre della nostra povera intelligenza la luce divina della salvezza e della beatitudine. Il Figlio di Dio si è fatto "no-vero" anche intellettualmente per dare a noi ciechi la luce della Verità infinita. Ha accettato l'ignoranza per darci la divina Conoscenza. Ha reso l'errore funzionale alla verità. Come non dobbiamo scandalizzarci dei patimenti e della croce di Cristo, così non dobbiamo scandalizzarci della sua ignoranza e dei suoi errori. Gli errori di un Dio sono sorgente di Verità. La Cristologia moderna è andata più in là di quella medioevale (e quindi di S. Tommaso) nello scoprire fino a che punto il Verbo divino si è umiliato per amor nostro, senza perdere in nulla la scienza umana quasi infinita del "più bello dei figli dell'uomo". Sta proprio in ciò il progresso della Cristologia: nello scoprire sempre meglio da una parte l'abbassamento e dall'altra la gloria del Verbo incarnato, unendo le assieme senza contrapporre, perchè proprio in ciò sta il mistero di Cristo e l'imperativo assoluto del dogma calcedonese.

#### 9. L'autocoscienza di Cristo

275. Come la scienza umana di Cristo ha progredito nella conoscenza della realtà esterna, così ha progredito nella conoscenza del soggetto conoscente o, come diciamo oggi, ha progredito nella conoscenza o coscienza di sé o autocoscienza. E' questo un settore relativamente nuovo della Cristologia, il quale ha avuto un decisivo avvio dalle ricerche e riflessioni del Card. Parente con un'opera divenuta classica, L'Io di Cristo, che ebbe la sua prima edizione nel 1951, e che dette luogo ad un ampio dibattito, che è ben lungi dall'essersi esaurito, e che anzi conosce oggi un'estrema attualità, come ne fa fede, ad esempio, l'importante documento "La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione", emanato nel 1985 dalla Commissione Teologica Internazionale (CTI) e pubblicato in Documenta-Documenti, Libreria Editrice Vaticana 1988.

276. Anche se S. Tommaso non si pose la questione, tuttavia il suo pensiero ci offre dei validi principi per affrontarla e per avanzare valide proposte di soluzione, le quali possono servirsi dei dati della psicologia, della gnoseologia, nonché della filosofia e della teologia della persona, soprattutto del Verbo, che troviamo nelle opere dell'Aquinate.

277. Il problema dell'autocoscienza di Cristo è sorto di

Francis Dreyfus  
Gesù sapeva  
di essere Dio!  
Pastine 1985

recente per due motivi: 1) per una maggior chiarezza che oggi si ha circa la realtà dell'autocoscienza; 2) per una migliore conoscenza che oggi abbiamo circa lo sviluppo dell'autocoscienza. Questi nuovi dati ed interessi della psicologia non potevano, prima o poi, non stimolare i teologi a chiedersi come tali nuove acquisizioni potevano essere utilizzate per una migliore comprensione dell'autocoscienza di Cristo.

278. Una prima distinzione che occorre fare è quella tra coscienza e autocoscienza. La prima è un semplice atto riflessivo dello spirito su contenuti ricavati dalla realtà oggettiva: è coscienza psicologica, se si tratta di una riflessione teoretica; è coscienza morale<sup>(1)</sup>, se si tratta di riflessione morale, ed in particolare di un atto col quale, in base ai principi morali, valutiamo il nostro agire (cf AA.VV., La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi, ESD, Bologna 1992). *Patolla / Vghetto*

Per Tom. la coscienza è solo la c. morale

279. L'autocoscienza, poi, in generale, è la consapevolezza di sé: può essere quidditativa, se ha per oggetto l'essenza del proprio io; può essere esistenziale, se ha per oggetto lo io stesso, nella sua concreta esistenza. Questo secondo tipo di autocoscienza, è la coscienza del proprio io personale, della propria persona, che può essere considerata nel suo essere (autocoscienza ontologica) o nel suo manifestarsi nell'azione (autocoscienza psicologica) o fenomenologica<sup>(2)</sup>. Così si può parlare di un "io ontologico" e di un "io psicologico": ovviamente si tratta sostanzialmente dello stesso io, considerato però nel primo caso secondo un approccio filosofico-metafisico, mentre nel secondo caso secondo un approccio sperimentale-scientifico. *Tapp. De Ver. 10, 8*

280. In base a questi principi, possiamo dire che Cristo ha due autocoscienze quidditative<sup>(3)</sup> e una autocoscienza esistenziale, dato che in Lui vi sono due nature (e la natura è oggetto dell'autocoscienza quidditativa) e una persona (oggetto dell'autocoscienza esistenziale). L'autocoscienza psicologica, in Cristo, è atto della natura umana e verte sulla fenomenologia della propria attività psichica; l'autocoscienza ontologica è atto sia della natura umana che della Persona divina: della prima, in quanto coglie la propria essenza individuale (non coglie, come in noi, una personalità umana, perchè la natura umana di Cristo sussiste della sussistenza del Verbo); della seconda, in quanto coglie il proprio Io divino che sostenta una natura umana. *essen*

281. Mentre il nostro io ontologico è l'io di una persona umana, l'io ontologico di Cristo è l'Io di una Persona divina, e mentre, a livello di essenza, per noi l'io ontologico è u-

(1) ovvero "sinderesi". da συντήρησις = conservazione; custodia (dei principi morali).  
(2) manifestazione empirica  
(3) manifestazione spirituale  
(x) Una sussistenza, un essere  
(=) Autocoscienza um. e aut. div.

(1) Dal punto di vista, invece, dell'essere-sussistere, è unico anche in Cristo.

- 89 -

(ha due nature)

→ nico (la nostra essenza umana), in Cristo è doppio (l'essenza umana e quella divina)<sup>(1)</sup>. Quanto all'io psicologico, esso è unico in noi come in Cristo, in quanto oggetto della riflessione psicologica, vertente sulla propria natura umana individuale considerata fenomenologicamente o sperimentalmente.

→ 282. L'aspetto del problema dell'autocoscienza di Cristo, che oggi sta interessando i teologi, non è tanto quello dell'autocoscienza divina di Cristo, quanto piuttosto quello della sua autocoscienza umana: che Cristo, come Dio, fosse cosciente di essere il Verbo divino, non fa nessuna difficoltà; ciò che invece oggi ci si domanda è: 1) se l'autocoscienza umana - cioè come atto dell'intelletto umano di Cristo - ha avuto per oggetto la Persona del Verbo; 2) se questa coscienza - supposto che si risponda affermativamente alla prima domanda - si è evoluta ed approfondita nell'arco della vita terrena del Cristo, passando dall'ignoranza alla conoscenza.<sup>(1)</sup>

→ 283. Per rispondere a queste domande (che S. Tommaso non si è posto), possiamo tuttavia utilizzare, come dicevo all'inizio di questo paragrafo, i principi della gnoseologia, della psicologia e della filosofia della persona di S. Tommaso. A tal riguardo, è utile tener presente quanto l'Aguinata insegna circa la conoscenza che l'anima può avere di se stessa (cf per es. De Ver., c. 10, a. 8 e Sum. Theol., I, c. 87, a. 1), dove troviamo già, ben prima e ben meglio che nel cartesianismo e nell'idealismo tedesco, una dottrina dell'autocoscienza. La questione fu affrontata già a suo tempo con grande competenza dal Padre Ambroise Gardeil, OP, nella sua opera La structure de l'âme et l'expérience mystique, Ed. Gabalda, Paris 1927, 2 voll.; cf soprattutto il vol. II, pp. 94-121. È stata poi ripresa dal Card. Pietro Parente nella sua già citata opera (cf la 3<sup>a</sup> ed. del 1981: pp. 383-395).

→ 284. S. Tommaso, sulla scorta di S. Agostino, ammette l'esistenza di una "conoscenza abituale" dell'anima da parte di se stessa, conoscenza immediata e non concettuale, spontanea e sempre latente in ogni atto del conoscere, la quale passa all'atto e diventa cosciente quando l'intelletto comincia a conoscere la realtà esterna: in questa operazione l'intelletto si attua, ed attuandosi emerge alla coscienza l'esistenza della propria anima: si tratta di un'autocoscienza esistenziale, non quidditativa, la quale, in noi uomini, implica anche (magari implicitamente), la presa di coscienza del proprio io personale.

285. Questa dottrina dell'autocoscienza sembrerebbe avere qualche affinità con quella di Rahner, ma in realtà è ben diversa e si avvicina semmai alla teoria del preconscio o sovraconscio del Maritain. Infatti la teoria rahneriana parte

(1) Gesù doveva avere un'autocoscienza umana infusa; ma, quanto a quella induttiva, quando e come è giunto a sapere di essere Dio? cf. François Dreyfus, "Gesù sapeva di essere Dio"? Ed. Paoline 1985.

dall'identificazione hegeliana dell'essere con la coscienza, e quindi è di marca prettamente idealistica, mentre la dottrina agostiniana-tomistico-maritainiana si fonda sulla subordinazione realistica del pensiero all'essere (per quanto riguarda il Rahner, mi permetto di indicare i miei studi: La "rivelazione originaria" di Karl Rahner, in Sacra Doctrina, 6 (1985), pp. 537-559, e: Karl Rahner e il Cristianesimo, in Sacra Doctrina, 1 (1989), pp. 93-135; per quanto riguarda Maritain, cf V. Possenti, La vita preconsocia dello spirito nella filosofia della persona di J.M., in Jacques Maritain oggi, Atti del Congresso internazionale di studio promosso dall'Università Cattolica di Milano, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1983).<sup>6)</sup> FINE

No  
286. La consapevolezza umana che Cristo aveva di essere Figlio di Dio, per Rahner si identifica con la visione immediata (ma non beatifica) di Dio, che a sua volta s'identifica con l'unione ipostatica: "questa immediata ed effettiva visione di Dio null'altro è fuorchè l'originaria consapevolezza, non oggettiva, di essere Figlio di Dio; tale consapevolezza si dà per il solo fatto che essa è l'Unione Ipостatica, in quanto la coscienza d'essere il Figlio di Dio non è altro che l'illuminazione ontologica e intrinseca di tale figliazione, la sogettività necessariamente esistente assieme alla consistenza oggettiva del fatto, come momento intrinseco di questa figliazione oggettiva" (Saggi di cristologia e di mariologia, Ed. Paoline, Roma 1967, p. 224).  
pensiero essere

No  
287. In questa posizione di Rahner appare evidente la confusione che egli fa tra pensiero ed essere, se teniamo presente che l'unione ipostatica è un fatto ontologico, che come tale non può essere assimilato ad un fatto conoscitivo come lo sono la visione di Dio e l'autocoscienza. Inoltre è inaccettabile la riduzione dell'autocoscienza alla visione immediata. Infine, come abbiamo già avuto occasione di notare, la visione di Dio in Cristo viatore, contrariamente a quanto pensa Rahner, è visione beatifica, perchè è impossibile vedere Dio senza essere beati. L'interpretazione rahneriana dell'autocoscienza umana di Cristo va quindi scartata su tutta la linea.

→  
→  
288. L'unione ipostatica è il principio che, in Cristo viatore, spiega la visione di Dio e la coscienza che Gesù aveva, anche come uomo, di essere il Figlio di Dio, e non può confondersi con esse. Ma anche la visione di Dio è distinta dall'autocoscienza, perchè la visione di Dio è per appropriazione visione del Padre, la quale fonda l'atteggiamento di obbedienza e di adorazione di Cristo uomo al Padre; mentre l'autocoscienza ha per oggetto il Verbo, in quanto coscienza di sè come Verbo, soprattutto se pensiamo all'autocoscienza esistenziale, che

6) cf il mio articolo "Il problema del 'preconsocio' in Maritain", in Divus Thomas 7 (1994), 71-107.

ha per oggetto l'io personale.

289. Il problema della coscienza psicologica di Cristo è stato affrontato anche dal Padre Humbert Héris, OP, nel suo libro Il mistero di Cristo, Ed. Morcelliana, Brescia 1938. Secondo Héris, l'autocoscienza psicologica di Cristo non giunge a percepire l'Io divino del Verbo, ma si ferma ai "fenomeni di coscienza" e al "sentimento della nostra personalità": "questo sentimento - egli dice (p. 50) - è d'ordine puramente sperimentale: esso non oltrepassa i fenomeni di coscienza e non riuscirebbe a raggiungere l'ordine trascendentale e noumenico della sussistenza o personalità metafisica".

290. Il Padre Héris sembra legato ad una psicologia un po' troppo fenomenistica, di sapore kantiano, mentre per S. Tommaso, come abbiamo visto (n. 284), l'anima umana possiede un'innata facoltà di percepire se stessa nella sua presenza a se stessa, senza far uso di rappresentazioni, nella sua concretezza esistenziale, e ciò in modo permanente e spontaneo. Questa posizione tomistica è quella che consente al Card. Parente - in ciò più fedele all'Aquinata del pur esimio tomista Padre Héris - di proporre una dottrina dell'autocoscienza umana di Cristo, che mi pare la migliore tra quelle che ho potuto conoscere.

291. Il Card. Parente polemizza, su questo punto, soprattutto col Padre Galtier, autore del volume L'unité du Christ: Etre-Personne-Conscience, pubblicato nel 1939. Gli rimprovera di concepire l'autocoscienza psicologica di Cristo in una forma troppo autonoma rispetto al Verbo, giungendo a parlare di un "io umano non solo nell'ordine psicologico, ma anche in quello ontologico" (Il mistero di Cristo, Ed. Belardetti, Roma, 1954, p. 394). Certamente l'espressione "io umano" è quanto meno aggraviante, perchè richiama l'idea di una personalità umana, mentre sappiamo che la personalità del Cristo non è umana, ma divina. Parlando di Cristo, sarebbe meglio, secondo me, limitarsi a parlare di un "io" psicologico, atteso che la nozione dell'io - almeno nella psicologia sperimentale - non fa riferimento alla nozione metafisica di persona, ma ha un valore puramente fenomenologico (cf Questioni di psicologia, a cura di L. Ancona, Ed. La Scuola, Brescia 1964).

292. Secondo il Card. Parente la coscienza umana di Cristo ha la visione del Verbo: "essa si trova elevata alla sfera divina in forza dell'unione ipostatica" (L'Io di Cristo, 3<sup>a</sup> ed., p. 401), mentre la "Persona del Verbo ... si pone come principio e termine dell'attività cosciente umana" (p. 402). E questa mi pare la soluzione giusta, conforme alla Rivelazione ed ai

anima dice la natura, non la persona

eternitas sunt suppositum

principi di S. Tommaso.

293. Per quanto concerne la coscienza umana che Cristo ha avuto della propria missione messianica divina, anche su questo punto l'Aquinate non ci dà indicazioni esplicite, dato che anche questo non è un problema che si poneva al suo tempo, ma è emerso solo ai nostri giorni. I principi tomisti che possiamo utilizzare per chiarire questo punto sono quelli che fanno riferimento al processo psicologico di presa di coscienza delle inclinazioni pratiche e delle esigenze morali del proprio io, che, nel caso di Cristo, è l'Io della Persona del Verbo, il quale, come divina Autocoscienza, illumina la coscienza umana di Cristo sia in modo apriorico (nell'istante della concezione), sia in modo aposteriorico (illuminando soprannaturalmente lo sviluppo della conoscenza sperimentale-acquisita).

294. Mentre la coscienza umana infusa (apriorica) che Cristo ha avuto della propria missione salvifica era certamente perfetta e piena fin dall'inizio della sua esistenza terrena, la coscienza sperimentale (aposteriorica) è certamente passata dalla potenza (ignoranza) all'atto, attuandosi poi successivamente sempre meglio per tutto il corso della vita terrena fino alla morte. Così possiamo ammettere che Cristo abbia cominciato ad interrogarsi sul senso della sua vita a cominciare dall'età di ragione, ed abbia scoperto tale senso gradualmente e sempre più chiaramente, nella luce dell'autocoscienza infusa e divina, mediante la riflessione su se stesso e sulle proprie capacità umane e spirituali, nel contatto e nel dialogo coi propri genitori, ma soprattutto nella lettura e nell'ascolto della Parola di Dio contenuta nelle Sacre Scritture e commentata alla sinagoga.

295. Mentre possiamo ammettere errori nelle conoscenze umane di Cristo circa materie che esulano dalla sua missione (come abbiamo visto per l'astronomia), le narrazioni evangeliche, rettamente interpretate, come dimostra il Padre Galot (Chi sei tu, o Cristo? Op. Cit., p. 340-343), non ci consentono di ammettere che Gesù abbia mai dovuto radicalmente mutare l'interpretazione del senso della sua vita e della sua missione davanti a Dio. Egli - diremmo oggi - non si è mai sbagliato circa il senso fondamentale della sua "vocazione". Certamente questo gli si è venuto precisando nel tempo e col progredire della sua esperienza a contatto col succedersi degli eventi e dei contatti umani, ma assai presto (come è testimoniato per esempio dall'episodio del soggiorno nel tempio a dodici anni) Gesù prese coscienza umanamente del significato divino della sua missione cogliendolo nella sua sostanza.

LEZIONE V

L'OPERA REDENTRICE DEL VERBO

1) S. Agostino: un uomo  
perduto, il Verbo si  
incarna?

2) Lo scopo dell'Incarnazione  
è redentivo o glorioso?

1. Incarnazione e redenzione

296. L'Incarnazione, come la creazione - secondo quanto abbiamo visto - non è un atto costitutivo e necessario della natura divina, ma la presuppone già costituita nella sua infinita ed in superabile perfezione, ed è quindi atto libero della Persona divina del Verbo, atto non immanente (ad intra) ma transitivo (ad extra), per il quale assume nell'unità di se stessa una natura umana individuale e concreta, l'umanità di Nostro Signore Gesù Cristo. A qual fine? Qual è lo scopo inteso dal Padre nel mandare il proprio Figlio nel mondo? Hegel  
B.V. 101

297. Trattandosi di un evento non necessariamente connesso con l'essenza divina, ma esclusivamente dipendente dalla sua volontà, cioè dal suo libero beneplacito - questo Tommaso lo fa notare (Sum. Theol., III, q. 1, a. 3) - non ci è possibile dimostrare in modo stringente le ragioni di tale decisione divina, ma possiamo eventualmente cercare dei motivi di convenienza nel deposito della divina rivelazione.

298. In risposta a questo grave quesito, che coinvolge in senso profondo il significato della Cristologia nei confronti della creazione del mondo, dell'uomo e degli angeli, si suole opporre, nella storia della teologia, la posizione di S. Tommaso e quella del Beato Duns Scoto.<sup>(4)</sup> Mentre per Tommaso l'Incarnazione avrebbe per fine principale la Redenzione - cioè la salvezza dell'uomo operata da Cristo principalmente con la sua passione, morte e resurrezione -, per Duns Scoto il fine dell'Incarnazione è la esaltazione di Cristo - e partecipativamente dell'uomo in Cristo - come vertice sommo e ricapitolazione finale di tutto il creato in Dio, fine ultimo dell'universo. III, 1, 3  
proprietà  
salutem  
È di fede  
e fine redentivo.  
Non è di fine glorioso.  
Sì, il fine glorioso.

299. Per quanto riguarda l'Aquinate, ho usato l'espressione "avrebbe", per il fatto che, se noi consideriamo l'insieme dei luoghi della sua opera e la tendenza di fondo del suo pensiero, ci accorgeremo che la risposta tomistica è in realtà più complessa e più sfumata, e si avvicina a quella di Scoto più di quanto potrebbe apparire agli occhi di una certa tradizione tomistica e storiografica. Tutte le cose sono state create in vista di lui. È il fine.

300. Innanzitutto l'accusa che vien fatta da una certa tradizione tomista agli scotisti di ragionare astrattamente senza tener conto del dato biblico, non pare fondata, giacché anche gli scotisti possono far riferimento a passi biblici significativi (come per es. Rm 8, 29; Ef 1, 3-14; Col 1, 13-20; Gv 18, 37), che, senza evidentemente escludere il fine redentore (effettivamente testimoniato dalla Scrittura in molti luoghi), parlano tuttavia Il mistero della sua morte e quello della sua risurrezione in Cristo. È il fine.

(\*) Alessandro di Hales, OFM (1) S. Bonaventura (4) I Cor 11, 3  
S. Alberto Magno fine salvifico I Cor 3, 22-23  
fine glorioso Gal 4, 4-5  
(2) Se l'uomo non avesse peccato, comunque il Padre avrebbe voluto l'Incarnazione del Figlio, perché lo scopo dell'Incarnazione è la gloria del Figlio. & Incarnazione

di questo scopo perfettivo e ricapitolatore.

X 301. Per la verità, nè i tomisti negano lo scopo perfettivo, nè gli scotisti quello redentivo: il problema è di sapere se e quale tra i due è il principale. Secondo un'opinione generale, il testo biblico non dà con chiarezza una risposta. Il Padre Dupuis: "la tesi scotista è senza dubbio la più vicina al messaggio neotestamentario, in particolare a quello di S. Paolo" (Introduzione alla cristologia, op.cit., p.216). Io penso che la risposta si possa ricavare dal contesto e dai principi di fondo del piano della salvezza, così come emergono sia dalla Scrittura che dal dogma. E tale risposta, secondo me, è la prevalenza del fine perfettivo su quello redentivo, per il semplice fatto che la redenzione, come liberazione dal peccato e reintegrazione dell'uomo nella sua dignità umana, è evidentemente subordinata al fine perfettivo, ovvero sia alla predestinazione dell'uomo ad essere, in Cristo, figlio di Dio ed erede della vita eterna, nella visione beatifica della SS. Trinità in paradiso.

lo figlio di Dio  
di Dio  
è la liberazione  
dal peccato

X 302. Certamente Dio avrebbe potuto limitare la missione del Verbo incarnato all'opera redentrice e riparatrice della salvezza dal peccato; ma posto che la Rivelazione ci parla di un fine superiore dell'opera di Cristo, cioè quella di condurre i salvati all'adozione di figli, "conformi all'immagine del Figlio", mossi dallo Spirito e partecipi della vita divina, come non riconoscere che il fine inferiore (la redenzione) è subordinato a quello superiore o supremo (l'adozione o divinizzazione); e così pure, se la Scrittura assegna a Cristo sia il ruolo di redentore che quello di perfettore dell'uomo e del cosmo, principio, centro e vertice di tutta la creazione e di tutta la storia, e posto che il primo ruolo è subordinato al secondo, come non riconoscere il primato dello scopo perfettivo su quello redentivo?

X 303. Sono queste, certamente, considerazioni di ragione; e sono quelle sulle quali si fonda la scuola scotista (cf. l'esposizione che ne fa Domenico Bertetto, SDB, in Gesù Redentore, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1962, pp. 529-554); tuttavia esse mi paiono sufficientemente fondate sul dogma e sulla Scrittura. Quanto a S. Tommaso, è vero che quando egli si chiede se l'Incarnazione sarebbe comunque avvenuta quand'anche l'uomo non avesse peccato (Sum. Theol., III, q. 1, a. 3; III Sent., D. 1, q. 1, a. 3), egli risponde di no, in quanto, stando alla Rivelazione, il Verbo si è incarnato per redimerci dal peccato. Tuttavia, per abbracciare il pensiero tomista nella sua piena verità e nella sua completezza, occorre tener conto di altri elementi.

X 304. Innanzitutto, proprio nell'articolo del Commento alle

Sentenze, dove sostiene la propria tesi, ammette come possibile un'opinione diversa, che sarà poi quella di Scoto. Dice: "Altri invece affermano che, poichè grazie all'Incarnazione del Figlio di Dio non è avvenuta solo la liberazione dal peccato" (fine redentivo), "ma anche l'esaltazione della natura umana" (fine perfettivo e divinizzante) e la consumazione dell'intero universo" (fine ricapitolativo dell'intera creazione); "anche se il peccato non ci fosse stato, queste sarebbero state cause sufficienti dell'Incarnazione: ed anche questa tesi è probabile" (D.l., q.1, a.3, sol.).

III Sent.

305. Nel Compendio di Teologia l'Aquinate fa addirittura sua questa opinione, mettendola accanto a quella della redenzione: con l'Incarnazione - egli afferma (c.201) - "viene in certo modo portata a compimento la totalità dell'intera opera divina, per il fatto che l'uomo, creato per ultimo, attraverso una specie di circolarità ritorna al suo principio, unendosi, grazie all'opera dell'Incarnazione, allo stesso Principio di tutte le cose". Una concezione che fa pensare a quella hegeliana, se non fosse che in Tommaso - al contrario di Hegel - resta salva la distinzione tra il finito e l'Infinito, tra l'umano e il divino, tra l'Eterno e il tempo, tra Dio e la storia.

306. Nella Summa contra Gentes, poi, l'Aquinate, in un capitolo del libro IV (c.54), dove espone i motivi di convenienza della Incarnazione, egli certo parla dell'espiazione dei peccati, ma comincia col portare due motivazioni di ordine positivo, soffermandosi a lungo e soprattutto sopra di esse: 1) dare all'uomo la possibilità della visione beatifica; 2) dare all'uomo la possibilità di unirsi a Dio con un amore divino e soprannaturale. Quest'ultimo scopo è considerato dal Dupuis come il principale fra tutti (Op.cit., p.217). Per l'Aquinate possiamo dire che il principale è il primo, in quanto egli illustra con chiarezza il dogma secondo cui la beatitudine dell'uomo consiste nella visione beatifica (Cf Sum.Theol., I-II, q.3, a.8). Ora è evidente che la liberazione dal peccato è subordinata alla beatitudine, per cui Cristo è venuto sì per liberarci dal peccato, ma soprattutto per rivelarci il Mistero trinitario, affinché noi fossimo beati nella contemplazione di tale mistero, partecipando, per grazia e nella gloria, alla condizione dei figli di Dio, una condizione di vita soprannaturale che supera infinitamente la semplice ricostituzione e guarigione della natura ferita dal peccato.

307. Il primato del fine perfettivo dell'Incarnazione su quello redentivo emerge anche implicitamente in Tommaso dal primato che egli assegna alla vita contemplativa su quella attiva, atteso che egli assegna a quest'ultima la liberazione dal peccato mediante l'esercizio delle virtù morali; mentre

la superiorità della prima sta nel fatto di essere una pregu-  
stazione della visione beatifica sotto il regime dei doni del-  
lo Spirito Santo (Cf Sum.Theol., II-II, qq. 179-182).

308. Questa istanza del significato dell'Incarnazione come  
ricapitolazione dell'universo al di là del suo fine redentivo  
(che non va evidentemente escluso), è stata ripresa e sviluppa-  
ta recentemente dal Padre Teilhard de Chardin, come ci riferi-  
sce il De Lubac (Cf Il pensiero religioso di Padre Teilhard de  
Chardin, Jaka Book, Milano 1983, p. 278). "Non plus expier d'abord  
et, par surcroît, restaurer; mais créer (ou surcréer) d'abord et,  
pour ce, inévitablement mais incidemment, lutter contre le mal,  
et payer pour lui" - dice il Teilhard (cit. da E. Rideau, La pen-  
sée du Père Teilhard de Chardin, Aux Editions du Seuil, Paris  
1965, p. 350) - "Un baptême où la purification devient l'élément  
subordonné dans le geste divin total de soulever le Monde. Une  
Croix symbolisant, bien plus que la faute expiée, la montée de  
la création à travers l'effort. Un sang qui circule et vivifie,  
plus encore qu'il n'est répandu. L'Agneau de Dieu portant, avec  
les péchés, le poids du progrès du Monde. L'idée de Parousie et  
de Sacrifice se muant, par enrichissement d'elle-même, en l'idée  
de Consummation" (la stessa parola: consummatio, usata da Tomma-  
so) et de conquête".

309. Indubbiamente, come è stato rilevato dal Maritain (Le  
peysan de la Garonne, Desclée de Brouwer, Paris 1966, pp. 179-182;  
384) e da altri (G. Prénau-L. Jugnet-R. T. Calmel, Gli errori di  
Teilhard de Chardin, Ed. Dell'Albero, Torino 1963 e G. Vigorelli,  
Il Gesuita proibito, Casa Editrice Il Saggiatore, Milano 1964,  
p. 357), questa istanza di Teilhard viene portata avanti in un  
contesto di pensiero che non pare garantire sufficientemente  
la trascendenza dello spirito sulla materia e del soprannatu-  
rale nei confronti del naturale; e ciò giustifica le cen-  
sure portate dal Sant'Uffizio del 1957 e nel 1962. Resta tut-  
tavia il fatto che pare non si debba misconoscere la validità  
di questa istanza in se stessa, in quanto ripresa della cristolo-  
gia paolina, che se accentua indubbiamente la finalità redenti-  
va dell'Incarnazione, prospetta tuttavia nel contempo il mistero  
di Cristo (e quindi della vita cristiana) come ricapitolazione  
del creato nella comunione col mistero trinitario, immanente,  
con lo Spirito, all'uomo ed al mondo.

310. In base a questa interpretazione del fine dell'Incar-  
nazione, bisogna dire che la grazia che viene da Cristo, Re dell'u-  
niverso e Capo del Corpo mistico che è la Chiesa, è innanzitutt-  
to (secondo l'ordine assiologico, non quello genetico) non la  
grazia sanante, ma quella elevante: la grazia insomma che Cri-  
sto ci dona comincia col purificarci dai nostri peccati, ri-

stabilendo in noi l'innocenza perduta e "placando - come si suol dire - l'ira divina"; dopodichè essa ci innalza alla dignità di figli e di amici di Dio, facendoci partecipare della sua stessa vita divina ed atti a contemprarla "faccia a faccia".

311. Occorre dire allora che la Madre di Gesù, la Beata Vergine Maria, la quale, come dice l'Aquinate, è, tra tutte le creature, "vicinissima all'Autore della grazia", sicchè questa per suo tramite giunge a tutta l'umanità (Cf Sum. Theol., III, q. 27, a. 5), la Madre di Dio, così strettamente congiunta all'esistenza ed all'opera del Figlio, rispecchia nella sua stessa esistenza e vita il mistero dell'Incarnazione e le sue finalità, cosicchè pare si debba dire che anche il fine della missione terrena e celeste della Madonna è soprattutto quello perfettivo e divinizzante, anche se quello redentivo, come per Cristo, resta presupposto e necessariamente preliminare.

Maria  
coll'obra  
Risc. della  
Redenzione

312. Questa specialissima partecipazione al mistero dell'Incarnazione di cui gode Maria in quanto genitrice di Dio, fa sì - secondo l'Aquinate (In salut. ang. expos.) - che "in ogni pericolo possiamo ottenere salvezza dalla Vergine gloriosa" e che essa sia "luce di tutto il mondo, per cui viene assimilata al sole ed alla luna", godendo essa di un'eccelsa "familiarità" col mistero trinitario.

Maria  
quasi  
ella  
Ss. Trinità

313. S. Tommaso non sembra andare oltre a queste espressioni, semplici e quasi ingenue, ma profonde e ricche di significato, nell'attribuire a Maria la missione che le spetta accanto al suo Figlio divino. Ma sono queste intuizioni della pietà medioevale ad essere alla base degli ulteriori sviluppi della Mariologia, che porteranno ad affermare la "regalità" la "signoria" di Maria sull'universo, accanto a Gesù Re e Signore (Cf Pio, Enc. Ad caeli Reginam, dell'11/X/1954), fino al recente Concilio, che vede in Maria la "cooperatrice" specialissima "all'opera del Salvatore", nostra "madre nell'ordine della grazia" (Lumen Gentium, 61): una "maternità nello Spirito Santo", come la chiama Giovanni Paolo II (Enc. Redemptoris Mater, del 25/III/1987, n. 44). "E qui Maria non è solo modello e figura della Chiesa, ma è molto di più. Infatti 'con amore di madre ella coopera alla rigenerazione e formazione' dei figli e figlie della madre Chiesa. La maternità della Chiesa si attua non solo secondo il modello e la figura della Madre di Dio, ma anche con la sua 'cooperazione'". Pio XI giunse a chiamare Maria "corredentrica" (Discorso del 28/IV/1935). Il Concilio ha preferito usare gli attributi di "avvocata, ausiliatrice, soccorritrice, mediatrice" (Lumen Gentium, 62). In ogni caso, come la missione preminente del Verbo incarnato sembra essere quella divinizzante, così pure per Maria, il fine principale della sua missione è quello di metterci, in Cristo e per Cristo, in comunione col mistero

XX' sec.

trinitario.

2. Il peccato in quanto presupposto della redenzione

314. Anche se lo scopo ultimo dell'Incarnazione è renderci figli di Dio, resta sempre che lo scopo immediato è quello della remissione dei peccati e della salvezza dell'uomo dalla dannazione eterna, che è la giusta pena del peccato originale, propagatosi dai nostri progenitori all'intera umanità. Ora, secondo la fede cattolica, la remissione del peccato è causata dalla Redenzione. Ecco che allora il fine immediato dell'Incarnazione è redentivo: la liberazione dal peccato. Per comprendere allora che cosa è la Redenzione, è importante sapere da che cosa ci libera; è importante vedere brevemente che cosa intende S. Tommaso quando parla del peccato e delle sue conseguenze.

315. Anche in questo caso, per conoscere con esattezza e completezza il pensiero tomista, non è sufficiente restringere la nostra attenzione ai luoghi della sua opera dove egli tratta l'argomento ex professo, ma occorre tener conto anche di altri pronunciamenti, presenti in altri trattati, altrimenti rischiamo di avere, del pensiero tomista, una visione troppo ristretta se non addirittura errata. Così, per avere un'idea completa - soprattutto in relazione al tema della Redenzione - di ciò che Tommaso intende per "peccato", occorre certamente partire dai luoghi classici: la D. XXXV del II libro del Commento alle Sentenze, la questione De peccatis tra le Quaestiones disputatae, i cc. 93 e 94 del III libro del Contra gentes, la q. 71 della I-II della Summa Theologiae; ma occorre tener conto anche di altri passi, che sono decisivi: Sum. Theol., I-II, q. 47, a. 1, 1m; q. 87, a. 4; III, q. 1, a. 2, 2m.

316. Un'osservazione generale che possiamo fare circa la concezione tomista del peccato - e che forse potrà sorprendere qualcuno - è che Tommaso, sebbene egli sia teologo, tuttavia non pare approfondire l'aspetto teologico del peccato (come "offesa a Dio") tanto quanto egli chiarisce l'aspetto psicologico, giuridico e morale. Ed inoltre i riferimenti di carattere teologico li fa solo in alcuni pochi passi al di fuori delle trattazioni esplicite. Per questo, se la trattazione tomista del peccato fornisce ottimi appoggi e chiarimenti in campo morale (circa il problema, per es., della legge morale o della condotta umana), ci lascia un po' in difficoltà circa il problema squisitamente teologico del rapporto del peccato con la Redenzione, per cui lascia "scoperti" - per così dire - certi grossissimi problemi, come per es. quello della "sofferenza-ira" divina, che oggi sono alla ribalta. Pensiamo, tuttavia, di trovare, anche per questi problemi, un principio di soluzione nel pen-

siero tomista, se non altro in quello dei tomisti contemporanei.

317. Tommaso è ben consapevole della distinzione tra il significato morale e quello teologico del peccato: il peccato in questo secondo senso si definisce come "offesa a Dio", che però si riduce ad essere una disobbedienza al divino comandamento ("contra legem aeternam": Sum.Theol., I-II, q.71, a.6, 5m). Per S. Tommaso, Dio non può essere propriamente offeso da nessuno, se per "offeso" s'intende che Dio possa subire qualche danno e ricevere una menomazione, dato che in Lui non c'è potenzialità e quindi non c'è passibilità; e non c'è neppure possibilità di menomazione o diminuzione, dato che Egli non è composto, ma è atto semplicissimo; non esiste neppure in Dio alcun tipo di fragilità, Egli che è potenza attiva assoluta.

318. D'altra parte, sembra che per Tommaso il peccato abbia comunque la capacità di toccare o interessare Dio direttamente e personalmente, dal momento che il peccato sembra comportare una specie di danno "infinito", appunto perchè concerne Dio che è infinito. Dice l'Aquinate: "Il peccato commesso contro Dio ha una certa infinità a causa (ex) dell'infinità della maestà divina: infatti un'offesa è tanto più grave, quanto è maggiore colui contro il quale si pecca" (Sum.Theol., III, q.1, a.2, 2m). Il peccato, in quanto atto umano, è certamente un qualcosa di finito; ma in relazione a Colui che viene offeso - in questo caso Dio - pare avere una certa infinità in rapporto al fatto che Dio è infinito. Allora il peccato "fa" qualcosa a Dio? Si può parlare di "offesa" in senso proprio? Il peccatore reca veramente un danno a Dio?

cf. doct. v. infinito (Hegel)

319. Tommaso risponde che "il peccatore, col suo peccato, non può recare a Dio nessun reale nocimento (nihil nocere effective potest: Sum.Theol., I-II, q.47, a.1, 1m); tuttavia, per quanto sta in lui, agisce contro Dio in due modi. In primo luogo, in quanto disprezza Dio nei suoi comandamenti. Secondariamente, in quanto reca danno a qualcuno, a se stesso o ad altri: il che concerne Dio, in quanto colui al quale è recato danno, è posto nel raggio della provvidenza o tutela divina".

320. Questa risposta dell'Aquinate sembra non accontentare il Padre Galot (Gesù liberatore, Op.cit., p.254), il quale ritiene che, stando al "dato biblico, il peccato colpisce personalmente Dio non in modo semplicemente apparente, ma reale, e non in maniera indiretta, ma diretta". Ciò pare testimoniato dal fatto - aggiungerei io - della stessa "infinità" del peccato. Dobbiamo ricordarci qui che ci troviamo davanti ad un mistero di fe de: la nozione biblica del peccato è un dato rivelato, proprio perchè concerne (sia pur per opposizione) il mistero di Dio; per questo non dobbiamo sorprenderci di trovarci davanti a

grandi difficoltà, e dobbiamo evitare la pretesa di ridurre il peccato a dimensioni risolvibili nella nostra mera comprensione sociologica o antropologica, quasi si trattasse di un dato semplicemente razionale. Ciò non toglie che sia bene fare, per quanto è possibile, uno sforzo di comprensione, ragionando almeno per analogia.

321. Ci potremmo chiedere: si può ridurre il peccato come offesa a Dio ad un'espressione meramente metaforica? O si può dire che Dio resti in qualche modo veramente offeso dal peccato, cosicché, se Egli non ne riceve un vero e proprio danno, tuttavia Egli ne senta come un "dolore"? La Scrittura parla anche di un Dio "irritato". Anche su questo punto S. Tommaso ha buon gioco e "demitizza" facilmente osservando che l'ira è una passione sensibile, per cui è assurdo e ridicolo attribuire una passione animale a Dio che è purissimo spirito. Ma io ho l'impressione che Tommaso non affronti con la dovuta attenzione il problema della sofferenza, e, in generale, dell'emo-tività spirituale. Egli non ha difficoltà ad attribuire a Dio il gaudio e la gioia. Ma - si potrebbe forse obiettare - non sono forse anch'esse passioni animali? Se può essere un atto dello spirito la gioia, perchè non lo dovrebbe essere la sofferenza? Il problema è che Dio è perfezione infinita, e non si vede come attribuire una sofferenza a Colui che è perfezione infinita. Vedremo in un prossimo paragrafo il problema della sofferenza in Dio, che oggi suscita numerosi studi e dibattiti. Fermiamoci qui al problema dell'"offesa a Dio".

322. Tenendo fermo il punto che non possiamo dare delle spiegazioni rigorosamente razionali, un'interpretazione interessante di questa nozione mi pare sia data dal Maritain in Approches sans entraves, Ed. Fayard, Paris 1973, pp. 307-311: accettando la posizione tomista per la quale si tratta di un'espressione metaforica, l'"offesa a Dio", per Maritain, è certamente un atto che rende la creatura "responsable de telle ou telle des privations de ce qui est dû à Dieu", ma più profondamente, tale atto "c'est quelque chose qui touche aux profondeurs de Dieu, non en lui faisant subir quelque effet qui se rait produit par la créature, mais en faisant passer celle-ci, dans sa relation à Dieu, du côté de la perfection innominée, éternel exemplaire en lui de ce que la douleur est en nous". È questa "perfection innominée" è appunto una misteriosa perfezione, non raggiungibile dai nostri concetti neppure analogamente, la quale corrisponde in Dio a ciò che è per noi il dolore che proviamo a causa di un torto che ci viene inflitto. Si tratta, per Maritain, di una "perfezione", in quanto che Dio, nella sua bontà, sa trarre vantaggio anche dalle offese che gli vengono inferte mediante quella che Maritain chia

*sofferenza attiva*

*un'implicazione  
super-speculativa*

ma un'"Accentation victorieuse".

323. L'aspetto del peccato che occorre ritenere, allorchè lo mettiamo in relazione con la Redenzione operata da Cristo, è il suo aspetto di "infinità", che lo rende umanamente irreparabile, dato che il compenso che l'uomo può offrire a Dio è limitato,<sup>(1)</sup> a causa della limitatezza delle forze umane. Questa incapacità, propria dell'umanità peccatrice, di risollevarsi dalla propria miseria con le sue sole forze, è confermata dal dogma stesso della Redenzione, che comporta l'intervento dello stesso Figlio di Dio ed il suo sacrificio sulla croce per la remissione del peccato. Dal fatto stesso che sia stato necessario il sacrificio del Figlio di Dio, noi deduciamo l'infinita gravità del peccato, per rimediare al quale è stato necessario l'intervento di una potenza divina e infinita. È stato "necessario", in quanto la Redenzione è una riparazione secondo giustizia - come vedremo meglio - una riparazione che ha offerto a Dio Padre una compensazione dell'offesa maggiore dell'entità dell'offesa stessa. Da qui si comprende come quelle cristologie che tendono a trascurare la divinità di Cristo, sono portate coerentemente a minimizzare anche la gravità del peccato, al quale pare sia possibile rimediare con un semplice atto di buona volontà, senza far intervenire una potenza divina o sovrannaturale.

### 3. Redenzione e salvezza

324. Esiste oggi in campo teologico una diffusa tendenza ad ammettere Cristo come mediatore di Salvezza, a riconoscere che in lui e per suo mezzo abbiamo da Dio la salvezza, ma nel contempo si tende a relativizzare il concetto di "redenzione", mettendolo in relazione con una mentalità sacrale-ritualistica, che si ritiene oggi superata, per cui la redenzione non rispon- derebbe in modo necessario e vincolante (anche se metaforico) a questa funzione mediatrice del Cristo, ma sarebbe un semplice "modello interpretativo" contingente e sostituibile con altri, ritenuti più opportuni e confacenti alla mentalità dell'uomo contemporaneo.

325. Sempre secondo tale tendenza teologica, se si ammette che la salvezza mediata da Cristo possa giungere all'intera umanità e non si è alieni dall'intenderla come comunione con Dio nella vita eterna, tuttavia Cristo non sembra esser visto come vero e proprio Salvatore, ma semplicemente come il primo dei salvati, che, in quanto tale, non opera propriamente la nostra salvezza, ma ce ne mostra soltanto la via, dandoci la speranza che come è stato salvato lui, lo potremo essere anche noi. Espressione tipica di questo modo di intendere la soteriologia,

*de la Pottierie / Verità*  
(1) Nessuno può riscattare se stesso. See 49.8-9  
e dare a Dio il suo prezzo - una vita.  
Per quanti si paghi il riscatto di una vita  
non potrà mai bastare per vivere se ne fine e  
non vedere la Tomba

*Schill. grad-*  
è impossibile alimimare  
i peccati con il sangue di  
vitelli e di toni  
86 10,4

dio geloso, irascibile,  
compassionevole, che si pente,  
che si offende e che soffre.

Preghate con quelli che sono nel pianto. Rm 12, 25

sacrificio  
come causa  
di salvezza

è per es. il Rahner, per il quale "l'esperienza originaria del significato salvifico della morte di Gesù ... è semplicemente questo: che noi siamo salvati perchè quest'uomo che è dei nostri" (cioè Gesù) "è salvato da Dio e perchè con ciò Dio ha reso presente nel mondo in maniera storicamente reale e irrevocabile la sua volontà salvifica" (Corso fondamentale sulla fede, Ed. Paoline, Roma 1978, p. 367). Una posizione del genere sembra escludere la divinità di Cristo e mettere Gesù tra i peccatori bisognosi di salvezza: se infatti è "salvato", vuol dire che era in pericolo di perdersi, giacchè chi è al sicuro non ha bisogno di essere "salvato": la salvezza cristiana è salvezza dal peccato; ora Gesù, come ci dice la fede, era esente dal peccato.

13.7.00

326. Ma la fede non ci parla solo della totale innocenza di Gesù: essa ce lo presenta come vero e proprio Salvatore dell'umanità, in forza della sua divinità, contenente in se stessa la divina potenza che assicura a Cristo questa universale funzione salvifica. Gesù è mediatore di salvezza in quanto uomo (Sum. Theol., III, q. 26, a. 2), non in quanto Dio: se pertanto noi vediamo in Gesù soltanto colui che ci offre la salvezza non in quanto ci salva, ma in quanto ce la dà "da parte di Dio", questo significa vedere solo la sua opera mediatrice trascurando quella principale ed essenziale, che è salvatrice.

327. E un altro punto della fede cattolica è che Cristo ci salva mediante un atto redentore. Salvezza e redenzione, quindi, per il vero cristianesimo, sono atti e fatti inscindibili: Cristo ci salva redimendoci e, redimendoci, ci salva. Il concetto (ben inteso di redenzione) rientra quindi necessariamente nel vero concetto cristiano di salvezza; non si tratta di uno schema interpretativo facoltativo ed eventualmente superato e inadatto al modo di pensare dell'uomo d'oggi; si tratta invece di un aspetto essenziale ed irrinunciabile - perchè dogmatico - del mistero, del piano, del fatto e dell'opera della salvezza cristiana. Mettere da parte il concetto di redenzione nell'interpretare il mistero della salvezza non dà adito ad altre possibili e legittime interpretazioni, ma mette semplicemente su di una strada sbagliata, porta a falsificare o quanto meno a decurtare gravemente il senso cristiano della salvezza.

328. E' vero che questa redenzione non è da intendersi in senso materiale ed etimologico - come se si trattasse di un vero e proprio riscatto in danaro -, ma soltanto metaforico; e tuttavia, questa metafora esprime un ben preciso contenuto oggettivo che fa parte della realtà stessa dell'opera salvifica del Cristo. La fede ci dice ancora, infatti, che questo "redimere" è un espiare al nostro posto per i nostri peccati mediante un atto sacrificale, nel quale il sacerdote - Cristo -

offre se stesso come vittima al Padre sull'altare della croce.

329. Tutto ciò è ribadito dal recente Catechismo, il quale appunto afferma che "la morte di Cristo è sacrificio pasquale che compie la redenzione definitiva degli uomini ... mediante il sangue 'versato per molti in remissione dei peccati'"(n.613). "Questo sacrificio di Cristo ... è offerta del Figlio di Dio fatto uomo"(quindi atto sacerdotale) "che, liberamente e per amore, offre la propria vita"(quindi se stesso come vittima) "al Padre suo nello Spirito Santo per riparare la nostra di sobbedienza"(n.614). "Con la sua obbedienza fino alla morte, Gesù ha compiuto la sostituzione del Servo sofferente che offre 'se stesso in espiazione', mentre 'porta il peccato di molti'"(ecco l'espiazione vicaria) "e li giustifica addossandosi la loro iniquità'. Gesù ha riparato per i nostri errori e dato soddisfazione al Padre"(ecco il compenso o riscatto)"per i nostri peccati"(n.615).

330. Il motivo di fondo dell'atto redentore, al di là dell'atto soddisfattorio che compensa il Padre per l'offesa ricevuta dal peccato, è, per il Catechismo, l'amore sino alla fine, che conferisce valore di redenzione, di espiazione e di soddisfazione al sacrificio di Cristo. ... Nessun uomo, fosse pure il più santo, era in grado di prendere su di sé i peccati di tutti gli uomini e di offrirsi in sacrificio per tutti" (ecco l'irreparabilità del peccato a causa della sua "infinità"). "L'esistenza in Cristo della divina Persona del Figlio"(quindi l'infinita potenza riparatrice di Cristo Dio), "che supera e nel medesimo tempo abbraccia tutte le persone umane e lo costituisce Capo di tutta l'umanità"(come suo Corpo mistico, sul quale Cristo effonde la grazia che salva), "rende possibile il suo sacrificio redentore per tutti"(n.616).

331. L'atto redentore di Cristo - sempre secondo il Catechismo -, in quanto atto d'amore e di obbedienza al Padre e di infinito amore per l'umanità peccatrice, "ci meritò la nostra giustificazione"(n.617) a causa della grazia infinita della quale era rivestita l'umanità di Cristo in forza dell'unione ipostatica. Ma la Redenzione è anche atto d'amore e "dono dello stesso Dio Padre che consegna il Figlio suo per riconciliare noi con lui"(n.614): amore misericordioso per noi ed amore glorificante per il Figlio, che, con l'opera redentrice è costituito Re e Signore dell'umanità e degli angeli, trionfatore sul peccato, su Satana e sulla morte.

332. Vedremo meglio questi vari punti nei prossimi paragrafi. Intanto può essere sufficiente qui questa veduta d'in

STOP

sieme dell'opera e del significato della Redenzione di Cristo, secondo il più recente Magistero della Chiesa: una base sicura per la nostra riflessione; una dottrina cristiana fondamentale per la nostra salvezza; una dottrina alla quale il pensiero di Tommaso è perfettamente conforme nelle sue linee essenziali, anche se non bisogna misconoscere gli arricchimenti sorti successivamente, e che sono stati recepiti dal Catechismo, come il rapporto della Redenzione con la risurrezione (n. 654 e 613: "sacrificio pasquale"), con lo Spirito Santo (n. 614), e con la Nuova Alleanza (nn. 611-613).

110  
→  
→  
→  
→  
333. Alla luce di questi dati vediamo quanto sia insufficiente quell'interpretazione dell'opera salvifica e della morte di Cristo, la quale, messe da parte le idee di redenzione, di espiazione, di soddisfazione vicaria e di sacrificio meritorio, vorrebbe semplicemente fermarsi alla pur nobilissima testimonianza profetica di Gesù, per la quale la sua morte si risolve nel martirio del profeta, che persevera nell'annuncio del Regno di Dio e della salvezza escatologica nonostante la ostilità mortale che gli si scatena contro, e che così facendo, grazie al "fascino della sua personalità", riuscirebbe ad avviare o quanto meno a stimolare tutti gli uomini ad abbracciare il suo messaggio profetico-escatologico della misericordia perdonante del Padre, e ad accogliere nella propria esistenza la salvezza offerta dal Padre.

→  
→  
→  
334. Queste tendenze interpretative sono riscontrabili in teologi come il Bultmann (Cf Teologia del Nuovo Testamento, Op. cit., pp. 287-290), per il quale "la morte e la resurrezione di Cristo" non sono altro che una "possibilità dell'esistenza di fronte a cui è necessario decidere" (p. 287), mentre le "proposizioni sulla preesistenza di Cristo e la sua incarnazione" sono "formulazioni mitologiche", che "non hanno il carattere di appello nè sono espressione della fede" (p. 288). Qui la "fede" pare sia lo stesso Bultmann a stabilirla, conformemente alla luterana "libertà del cristiano".

→  
→  
→  
335. Per lo Schillebeeckx l'idea secondo cui "la morte di Cristo" è "una componente necessaria della riconciliazione dell'uomo peccatore con Dio", per cui "sul Gesù innocente Dio carica i peccati del mondo" e "Gesù deve espiare il male commesso da altri", sarebbe una teoria "svincolata dagli eventi storici" ed un'invenzione dei "teologi" (Il Cristo - La storia di una nuova prassi, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p. 819). "Certì concetti, ... ad es. soddisfazione, sacrificio culturale e cruento, espiazione ... hanno il valore che hanno", non costituiscono un "fattore vincolante per esprimere il significato salvifico della morte di Gesù", ma sono semplici "interpreta

menti", dove l'"interpretamento", per lo Schillebeeckx, non coglie mai la realtà com'è, ma esprime sempre un punto di vista soggettivo (Op.cit., p.739). Per questo, tali concetti non vincolano la coscienza del credente, dato che questi è legato solo "a quanto si manifesta in Gesù, non direttamente a quelle raffigurazioni che servono ad enunciarelo" (Gesù - La storia di un vivente, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p.330): come se quelle "raffigurazioni" non raffigurassero proprio quanto si manifesta in Gesù! Ma secondo lo Schillebeeckx "la nostra cultura inorridisce di fronte a manifestazioni di tipo sacrale", per cui, presentando "il significato salvifico della morte di Gesù come un sacrificio cruento ... si getta il discredito sulla fede autentica".

336. Secondo il Rahner, "i concetti paolini di 'sacrificio', di ... 'riscatto', 'sangue dell'alleanza', ecc. non rispecchiano la comprensione originaria della portata salvifica universale della croce di Gesù" (Teologia dell'esperienza dello Spirito, Ed. Paoline 1978, p.326): una tesi, questa, già a suo tempo condannata dal Decreto "Lamentabili" contro il modernismo del 3/VII/1907. Essa diceva "Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina" (prop. 38, D3438). Per questo, secondo il Rahner, "l'evento della croce non promana dalla giustizia di Dio adirata ed esigente una soddisfazione, bensì dal suo amore immotivatamente perdonante" (Ibid., p.321).

337. Per Leonardo Boff "il significato universale della vita e della morte di Cristo sta nel fatto che egli sopportò sino alla fine il conflitto fondamentale dell'esistenza umana: di voler realizzare il senso assoluto di questo mondo dinanzi a Dio, a dispetto dell'odio, dell'incomprensione, del tradimento e della condanna a morte". Il significato redentivo della sua morte è un'"interpretazione della comunità" avvenuta dopo la resurrezione, un'interpretazione dalla quale, secondo Boff, occorre prescindere per comprendere se "la morte di Cristo, considerata in se stessa, ha valore teologico per noi oggi" (Gesù Cristo liberatore, Cittadella Editrice, Assisi 1982, p.117). Boff risponde di sì, ma in questo "valore" non mette affatto il sacrificio redentivo, bensì solo la esemplare testimonianza profetica, un po' come Bultmann, e tutta una secolare tradizione che risale ad Abelardo e ai Socino (per le posizioni di questi ultimi, sorprendentemente simili a quelle dei moderni, cf Bertetto, Op.cit., pp.571-572 e 606-607), passando attraverso il protestantesimo liberale (per es. Sabatier) e il modernismo.

338. Per il Danuoc "La mort de Jésus n'est pas d'ordre pé

1 Espiatorio

*(minimo)*  
nal ou rituel. Sa mort est le fruit de sa fidélité dans un monde préférant l'exaltation de soi à la "justice" et à la communion. Sa morte est donc un martyr" (Le Messie, Les Editions du Cerf, Paris 1972, p. 220). "La mort de Jésus est à interpréter à l'intérieur d'un contexte, celui de l'histoire conflictuelle de sa prédication prophétique et celui de la Résurrection. Le premier contexte fait de l'homme qui "n'a pas dérobé sa face aux outrages et aux crachats" (Is 50,6) le prophète et le témoin. Le second contexte assure que sa lutte n'a pas été vaine, que la fidélité avec laquelle il a soutenu la cause du Royaume de Dieu est en définitive victorieuse" (p. 221). Anche qui la missione di Cristo si risolve nella testimonianza profetica, mentre pare esclusa l'opera redentrice (il riferimento all'ordine "penale" o "rituale").

339. Quanto al Bordoni, egli giustappone la soteriologia profetica a quella redentiva, come se si trattasse di due semplici "modelli interpretativi", entrambi legittimi, e rimessi quindi alla scelta di ciascuno, anche se egli lascia intendere la sua preferenza per il primo, sempre in base all'idea secondo cui il secondo non sarebbe più accessibile al gusto dell'uomo contemporaneo. Egli dimostra peraltro di fraintendere il significato della "sostituzione vicaria" assimilandola ai riti pagani del "capro espiatorio". Ma anche il significato del "sacrificio redentivo" pare essere svuotato del suo valore soddisfattorio, a causa della tendenza del Bordoni di minimizzare le esigenze della giustizia, per ricondurre anche il sacrificio redentivo ad una pura dinamica di misericordia (Cf Gesù di Nazaret - Signore e Cristo, vol. III, op. cit., pp. 500-511).  
*Ed. Herder - PUL 1996*

340. Ne nasce il risultato che, contro le stesse intenzioni del Bordoni, la sofferenza redentiva diventa inspiegabile o - il che è lo stesso - sorge un concetto d'amore che pare inscindibilmente legato alla sofferenza: cosa che non corrisponde necessariamente alla realtà dell'amore, perchè, se così fosse, ne verrebbe la conseguenza assurda che in paradiso, che è il regno dell'amore, ci dovrebbe essere la sofferenza. Bordoni dimentica che se la sofferenza può nobilitare l'amore, ciò dipende dal fatto che il sacrificio di Cristo è un amore espiativo, che assolve cioè a un compito di giustizia compensatrice nei confronti del Padre. La sofferenza, per sé, non è legata all'amore, ma alla giustizia, in quanto pena del peccato, cosa che avviene secondo giustizia. Non è l'amore, ma la giustizia che punisce il peccato. Cristo fa propria l'appena del peccato certamente per amore, ma l'atto col quale si carica della pena espiando il peccato è in se stesso giustizia, non amore. E questo, propriamente, è l'atto redentivo: compiuto per amore, ma in se stesso è atto di giustizia, non d'amore.

341. Così pure il fatto che il Padre mandi il Figlio a sa

*il Padre fa soffrire il Figlio  
nonché vuole che il Figlio redima*

crificarsi sulla croce, è certamente motivato dall'amore, ma è in se stesso atto col quale il Padre consente al Figlio di compiere un atto di giustizia, cioè appunto la redenzione. Dimenticando questo aspetto di giustizia e risolvendo la Redenzione in un atto d'amore (del Padre e del Figlio), Bordoni trasferisce all'amore il legame con la sofferenza (che invece, come abbiamo visto, è proprio della giustizia), e cade quindi proprio in quella concezione pietistica e doloristica dell'amore che egli vorrebbe evitare. Per scansare questo inconveniente, egli invece avrebbe dovuto motivare l'innegabile esistenza del dolore nell'opera redentiva con la giustizia riparatrice e non con l'amore. La Redenzione, insomma è e resta in se stessa, opera di giustizia, anche se è motivata dall'amore. Riducendo la Redenzione all'amore, Bordoni misconosce così la natura essenziale della Redenzione. Se Dio Padre avesse voluto togliere il peccato con un semplice atto di amore perdonante, avrebbe potuto farlo - osserva S. Tommaso (Sum. Theol., III, q. 46, a. 2, 3m) -; ma se Egli ha voluto la croce del Figlio, vuol dire che ha chiesto un atto riparatore, cioè un atto di giustizia.

342. La Redenzione è così contemporaneamente legata alla giustizia riparatrice ed all'amore (oblativo da parte del Figlio, perdonante da parte del Padre). Il Padre perdona all'uomo, ma richiede giustizia dal Figlio, il quale solo, in quanto Dio, è capace di compierla, anche al posto dell'uomo, consentendo quindi anche all'uomo di partecipare, con la propria sofferenza, al sacrificio del Figlio.

343. Questa idea della Redenzione, ribadita come abbiamo visto anche dal più recente insegnamento della Chiesa, è chiarissima nella mente di S. Tommaso, il quale intende l'opera salvifica del Cristo non come una semplice testimonianza profetica, per la quale non c'era bisogno dell'Incarnazione del Verbo, ma poteva bastare un uomo qualunque, purchè santo. Ma questa santità non sarebbe stata sufficiente a liberare l'umanità dal peccato. Per questo scopo, occorre ben altro che un semplice esempio di santità, per quanto trascinante e coinvolgente: occorre reinserire vitalmente l'essere umano in quello stato di grazia che aveva perso col peccato e che, con le sue sole forze di peccatore, non era capace di recuperare. Se l'uomo non sa ridarsi da solo la vita naturale una volta che l'ha persa, a maggior ragione non è capace di recuperare da solo la vita di grazia e l'amicizia con Dio una volta che l'ha persa col peccato. Per i sostenitori della "testimonianza profetica" pare che, da parte dell'uomo, sia solo una questione di buona volontà nel seguire l'esempio di Cristo. Ma ci vuole ben altro!

344. Il termine "redenzione" (lat. redemptio) implica l'idea di un "comprare-di-nuovo", considerando la preposizione iterativa "re", che precede "emptio", che significa appunto "compera". S. Tommaso spiega questa reiterazione dicendo: "L'iterazione im-  
plicata dalla preposizione non si riferisce all'atto della com-  
pera, quasi che noi" (con la Redenzione di Cristo) "siamo stati  
comperati nuovamente; ma si riferisce al termine dell'atto, in  
quanto già nello stato di innocenza eravamo proprietà di Cri-  
sto. Comprare infatti significa far propria una cosa. Oppure si  
potrebbe dire che si parla di "redenzione" (cioè di "ri-com-  
pera") "in rapporto a quella vendita per la quale, consentendo  
al peccato, ci eravamo venduti al diavolo: rispetto a questa  
vendita abbiamo una nuova compera" (attuata da Cristo) (III Sent.,  
D.19, q.1, a.4, qu. a3, 1m).

345. Se il redimere è legato a un "comprare", restando in  
questa metafora, è chiaro che si deve pensare anche a un "prez-  
zo"; e questo prezzo - il prezzo della Redenzione - è per Tom-  
maso la passione (Sum. Theol., III, q.48, a.4) e il sangue (a.5) di  
Cristo. È con tale "prezzo" che noi siamo liberati dal peccato  
e dal castigo: "Cristo soddisfece - dice l'Aquinate (a.4) - non  
sborsando denaro o qualcosa del genere, ma dando il massimo,  
cioè se stesso, per noi. Per questo si dice che la passione di  
Cristo è la nostra redenzione".

346. La domanda che viene spontanea - sempre restando nella  
metafora della "ricompera" - è quella che si chiede a chi vien-  
ne pagato il prezzo della Redenzione. Nei primi secoli alcuni  
Padri ipotizzarono che questo prezzo fosse stato pagato al de-  
monio; la tendenza di oggi è quella di evitare la domanda ri-  
tendola inopportuna, in quanto spingerebbe troppo in là il va-  
lore della metafora; né del resto la Scrittura ci dà indicazio-  
ni esplicite in merito. Tommaso pensa invece di poter rispon-  
dere dicendo che il "prezzo" viene pagato da Cristo al Padre  
(a.4, 3m; III Sent., D. XIX, q.1, a.4, qu. a3, 2m).

347. La Redenzione comporta così per Tommaso l'esistenza  
di una realtà oggettiva di valore infinito - il sangue di Cri-  
sto, frutto del sacrificio della croce - tale da poter ricon-  
ciliare Dio Padre con l'umanità e rimediare quindi al danno  
infinito del peccato: è la potenza di questo sangue divino  
che può ridonare all'uomo la grazia perduta e ristabilirlo  
nella comunione con Dio.

348. Così l'Aquinate è ben lontano dal misconoscere l'impor-  
tanza della testimonianza di Cristo nel piano divino della sal-  
vezza; e tuttavia ritiene che il fattore decisivo della nostra  
salvezza non sia tanto lo stimolo che ci viene dall'esempio

di Cristo, quanto piuttosto la vita di grazia che ci viene donata dalla sua beata passione e morte sulla croce. Per questo noi, da parte nostra, possiamo operare la nostra salvezza imitando la vita di Cristo e sforzandoci di mettere in pratica i suoi comandamenti, ma soprattutto consentendo volontariamente alla nostra esistenza di essere rigenerata dal sangue che sgorga dalle piaghe di Cristo e che, nella sua divina potenza, è misticamente contenuto nei sacramenti della Chiesa, soprattutto nell'Eucaristia. Occorre certo l'impegno della nostra buona volontà; ma è soprattutto accogliendo in noi questa vita di grazia che proviene dal sangue di Cristo, che noi ci salviamo.

#### 4. La Redenzione come riparazione

349. S. Tommaso presenta la Redenzione come atto propiziatorio che ci rende benevolo il Padre celeste, precedentemente adirato ed offeso per il peccato che avevamo commesso in Adamo. Cristo ottiene questo fine - nella visuale tomistica - sborsando appunto al Padre un "prezzo" sufficiente a pagare il debito infinito che avevamo contratto col peccato; col sacrificio della croce il Figlio compie un atto talmente accetto al Padre, che Egli si sente compensato per il torto che gli è stato inferto, ed in questo modo Cristo ripara al danno del peccato.

350. "Soddisfa propriamente per un'offesa - dice l'Aquinate (Sum. Theol., III, q. 48, a. 2) - colui che offre all'offeso qualcosa che questi apprezza tanto quanto o ancor più di quanto egli odiasse l'offesa. Ora Cristo, soffrendo per amore e per obbedienza, ha offerto a Dio qualcosa di più di quanto esigesse la ricompensa di tutta l'offesa inferta dal genere umano! Questo prezzo infinito poteva pagarlo solo Cristo, in quanto Dio. D'altra parte questa "soddisfazione" è tale da riversarsi a vantaggio di tutti gli uomini, in quanto congiunti a Cristo in quella comunità di salvezza che è la Chiesa (cf lm).

351. Questa interpretazione soddisfattoria e propiziatoria della passione di Cristo non piace al Rahner, che vi vede pre-supposta l'idea magico-mitologica secondo cui l'uomo, appunto mediante la pratica propiziatoria, possa far mutare la condotta di Dio, cioè farlo passare da sentimenti di ira a sentimenti benevoli. Altri, come il Bordoni, sentono ripugnanza nel concepire un Dio adirato e preferiscono vederlo "addolorato". Altri ancora, come Schillebeeckx, non riescono a concepire un Dio che esiga soddisfazione per l'offesa subita, perchè ciò sarebbe contrario alla sua misericordia. Altri ancora vedono una "crudeltà" nel concepire un Dio che mandi a morire il Figlio

*W. V. 01*

*Sum. Theol. III, q. 48, a. 2*

*11.9.14  
13.7.20*

*Mo*

*Satisfecit  
pro nobis*

innocente al posto degli uomini peccatori.

352. Tutti questi autori convergono generalmente nel voler risolvere tutta la missione salvifica di Cristo in una pura dinamica di perdono e di misericordia, escludendo ogni riferimento all'ordine della giustizia penale e riparatrice. Gesù annuncerebbe non un Dio adirato che esige giustizia, ma semmai un Dio addolorato per il peccato degli uomini e per la morte del Figlio, e comunque tutto è solo dedito a perdonare e a far misericordia. Se essi parlano di giustizia e di redenzione, tendono a svuotarle del loro significato proprio riducendole ai caratteri dell'amore e della misericordia. Abbiamo già visto in parte queste posizioni nel paragrafo precedente. Esse sono in reazione ad una concezione della salvezza a loro dire troppo legalista e cultualista, ma finiscono con l'accentuare eccessivamente o falsamente la pur fondamentale funzione dello amore nel piano della salvezza.

353. S. Tommaso, da questo punto di vista, è più equilibrato e fedele ai dati della Rivelazione e del Magistero della Chiesa: "Il fatto che l'uomo sia stato liberato grazie alla passione di Cristo - egli dice (Sum. Theol., III, q. 46, a. 1, 3<sup>m</sup>) - fu consono sia alla misericordia di Dio che alla sua giustizia. Alla giustizia, in quanto, con la sua passione, Cristo soddisfece per il peccato del genere umano: e così l'uomo è stato liberato grazie alla giustizia di Cristo. Alla misericordia, poichè, dato che l'uomo non poteva soddisfare da solo per il peccato dell'intera natura umana, Dio gli dette un soddisfattore nel suo Figlio, com'è detto in Rm 3, 24-25: "giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù. Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue". E ciò fu segno di una misericordia ancora più grande, che se avesse perdonato il peccato senza esigere soddisfazione; per cui è detto in Ef 2, 4-5: "Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia in fatti siete stati salvati".

354. E qui troviamo la risposta a coloro secondo i quali pensare a un Dio che manda il Figlio a sacrificarsi, sarebbe concepire un "Dio crudele", o che ritengono (come per es. il Bordoni), che sarebbe stata, da parte del Padre, dar prova di maggior misericordia salvare l'uomo senza esigere riparazione (e quindi redenzione): per Tommaso è vero proprio il contrario, per il motivo addotto sopra.

355. Ma Tommaso risponde anche esplicitamente alla tesi del "Dio crudele" osservando che "consegnare un innocente al

La passione ed alla morte contro la sua volontà è empio e crudele. Ma Dio Padre non ha consegnato Cristo in questo modo, ma ispirandogli la volontà di patire per noi. Nel che si dimostra sia la severità di Dio, che non ha voluto rimettere il peccato senza la pena, come dice l'Apostolo: "non ha risparmiato il proprio Figlio" (Rm 8, 32), sia la sua bontà, in quanto, dato che l'uomo non poteva soddisfare a sufficienza mediante una certa sanzione penale, gli diede un soddisfattore, come dice l'Apostolo: "lo consegnò per tutti noi" (Rm 8, 32), e: "lo - cioè Cristo - ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede, nel suo sangue" (Sum. Theol., III, q. 47, a. 3, 1m).

356. Un'altra cosa che occorre notare, facilmente deducibile dai principi tomisti - e con ciò rispondiamo alla difficoltà di Rahner (n. 351) - è che l'atto soddisfattorio compiuto da Cristo con la sua passione e morte non va inteso come un gesto che abbia potuto mutare la condotta del Padre verso l'uomo. È chiaro che, quando si dice che il sacrificio soddisfattorio e propiziatorio del Salvatore "ha placato l'ira divina", si parla in un linguaggio - diciamo pure - grossolanamente metaforico, ma d'altra parte autorizzato dallo stesso linguaggio biblico e ormai consolidato da una millenaria tradizione linguistica, che ovviamente va ben intesa. È vero, come dice il Bordoni, che in fondo la "pena" del peccato non va intesa come un qualcosa di inflitto da Dio dall'esterno, come avviene nei tribunali umani, e del resto già Tommaso si era premurato di demitizzare il concetto dell'"ira divina" (Cf Cont. Gentes, l. I, c. 89; Sum. Theol., I, q. 3, a. 2, 2m; q. 19, a. 11; q. 20, a. 1, 2m; q. 59, a. 4, 1m, ecc.) intendendola come esercizio della giustizia punitrice, e concedendo peraltro la "punizione" - come giustamente dice il Bordoni - come conseguenza necessaria del peccato stesso, quindi non tanto come un qualcosa "inflitto" da Dio, ma come una pena che il peccatore stesso si procura, anche se preterintenzionalmente, in quanto necessariamente connessa col peccato commesso.

357. La soddisfazione operata da Cristo, dunque, non comporta propriamente un mutamento nell'essenza divina, che non va soggetta come noi all'alternanza delle passioni ma è purissimo spirito. Il mutamento, propriamente, avviene nell'uomo e nella sua relazione con Dio, che passa da uno stato di rottura ad uno stato di amicizia.

358. Cristo, sebbene innocente, assume su di sé la giusta pena del peccato, non nel senso che egli venga punito (come ha pensato Lutero), ma nel senso che egli ha assunto la sofferenza (che è l'elemento materiale e non formale della punizione) dando a questa sofferenza un valore soddisfattorio e redentivo: così la sofferenza che per sé era informata da un princi

pio di giustizia vendicativa, non acquista soltanto la forma di una giustizia soddisfattoria o riparatoria, ma diventa ad dirittura sorgente di grazia che eleva l'uomo salvato alla dignità di figlio di Dio in Cristo e nello Spirito. L'abate J. Rivière mise in luce a suo tempo la differenza tra una teoria "penale" ed una teoria "riparatoria" della redenzione, dando giustamente la preferenza a quest'ultima. Il Bordoni (Op.cit.) non riesce a cogliere questa differenza e tende a respingere l'una e l'altra, ignorando il fatto che se è vero che Cristo non è stato "punito", tuttavia ha assunto per amor nostro la pena del peccato trasfigurandola in sorgente di salvezza e di gloria.

359. Oggi spesso si stenta ad ammettere - e il Bordoni è su questa linea - che la sanzione penale del peccato è un'esigenza di giustizia richiesta dalla ragione naturale, per il fatto che la pena ha la funzione di rimettere il peccatore in una posizione di equilibrio nei confronti della persona o dell'ordine morale ai quali egli ha recato offesa peccando. Tommaso osserva più precisamente che, col peccato, il peccatore oltrepassa in certo modo il limite stabilito dalla legge morale, per cui è giusto che egli venga abbassato tanto quanto egli si è ingiustamente innalzato o è andato oltre il giusto (Cf Sum.Theol., I-II, q.87, a.1; III, q.86, a.4).

360. La pena del peccato - osserva poi l'Aquinate (Suppl., q.15, a.1) - ristabilisce l'equilibrio in quanto ripara adeguatamente al danno: se essa è assunta volontariamente dal peccatore, abbiamo l'espiazione o soddisfazione. Se è assunta contro voglia, abbiamo la giusta punizione. Ma la pena può essere assunta volontariamente anche da un innocente a favore del peccatore: la soddisfazione compiuta da Cristo per noi rientra in questo genere, ed è propriamente la soddisfazione redentiva.

361. Il Maritain ha fatto un interessante studio sul problema del significato e della fondazione della sanzione penale (Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Ed. Téqui, Paris 1951, IX leçon). In esso, dopo avere approfondito la nozione tomistica della pena come ricomposizione dell'ordine morale, distingue una "punition-restauration", che è quella che io ho chiamato semplicemente punizione, da una "punition-remède", che è la soddisfazione-riparazione. La prima è una semplice pena afflittiva, tradizionalmente chiamata "satispassione"; la seconda, invece, quando è rimedio alle proprie colpe, è la penitenza; ma in Cristo possiamo anche, come lui, scontare le pene di altri: in tal caso possiamo dire di partecipare alla sua stessa sofferenza redentiva.

Analisi  
Pena  
Soddisfazione  
Punizione  
Redenzione

Catolici  
oland.

5. L'opera della salvezza come sacrificio culturale

362. La salvezza operata da Cristo viene presentata dalla Sacra Scrittura sotto due forme: come "redenzione" (o "riscato") e come "sacrificio". Dire pertanto che Cristo ci ha salvati è come dire che ci ha redenti o che "è morto, si è sacrificato per noi". L'immagine della "redenzione", come abbiamo visto, fa riferimento immediato ad una forma di transazione economica o commerciale, e pertanto non rappresenta in senso proprio, ma solo in senso metaforico ciò che Cristo ha fatto per noi, nè Gesù, nelle sue dichiarazioni esplicite, ha mai presentato il senso e lo scopo della sua missione in questi termini, ma è stato soprattutto S. Paolo il quale, riprendendo peraltro certe espressioni dell'Antico Testamento, ha pensato bene di presentare l'opera di Cristo secondo tale modello interpretativo, che del resto è entrato irreversibilmente nello stesso linguaggio dogmatico della Chiesa.

363. Diverso invece è il rapporto della nozione di sacrificio con la nozione della salvezza cristiana. Gesù ha operato la nostra salvezza intendendola coscientemente, intenzionalmente, esplicitamente e propriamente come una sacrificio religioso-culturale di tipo impetratorio-propiziatorio-espiatorio. Gesù ha inteso la propria vita come missione di salvezza a favore dell'umanità peccatrice, dando a tutte le proprie azioni questa intenzionalità salvifica, ma riservando ad una di esse, in tale prospettiva, un significato supremo, eminente e decisivo, tale da dar significato salvifico a tutte le altre; e questa azione è stata l'offerta sacrificale di se stesso sul l'altare della croce.

364. Operare per la salvezza dell'uomo è testimonianza d'a-more a favore dell'uomo; è una maniera di dar senso alla vita e all'azione umana intendendole come manifestazione di amore per l'uomo. In tal senso la morale cristiana è una morale fondata sull'amore. Ma sull'amore inteso come? Gesù non ripudia nè respinge nessuno degli aspetti e dei gradi legittimi dello amore umano-naturale; eppure ha inteso l'amore - come molla fondamentale dell'agire umano - in un senso originalissimo: legandolo indissolubilmente e preferenzialmente al gesto sa-cerdotale dell'offerta della vittima sacrificale, dove peraltro la vittima che viene offerta è lo stesso sacerdote: cioè il sacerdote offre se stesso in espiazione per la salvezza dell'umanità e per ottenerle la vita eterna.

365. Dal che si comprende quale importanza assume nell'eti-ca cristiana il concetto e la pratica del sacrificio religio-so, vale a dire quella che noi oggi chiamiamo l'attività litur-gica, mediante la quale consentiamo che l'effetto salvifico

redenzione  
sacrificio

vita e  
proprio  
sacrificio

lode  
uono  
stia

del sacrificio di Cristo, nella vita sacramentale, possa continuamente ed efficacemente raggiungerci rigenerando le nostre anime a quella vita soprannaturale e divina che ci viene appunto comunicata dal sacrificio della croce.

366. Nella concezione cristiana della vita il culto religioso acquista una valenza ed un significato sociali di primo piano: non è soltanto gesto di ossequio, di impetrazione e di propiziazione nei confronti della divinità, ma è anche, congiuntamente ed indissolubilmente, efficace e decisiva testimonianza d'amore nei confronti del prossimo, tale da procurargli una salvezza eterna ed una vita divina che è dono di grazia da parte di Dio. Nello stesso tempo, il culto religioso, senza perdere la sua conformazione esterna, rituale e cerimoniale, assume una straordinaria dimensione di interiorità e spiritualità, poichè il "sacrificio" è inteso innanzitutto, secondo l'esempio stesso del Cristo, come libera e interiore risposta d'amore alla misericordia di Dio Padre, sotto l'impulso e la guida dello Spirito Santo, che, in Cristo e con Cristo, porta il cuore e la volontà dell'uomo alla piena e perfetta esecuzione del piano salvifico progettato e voluto da Dio Padre. Amore e sacrificio si compenetrano così intimamente tra loro, tanto che l'amore è inteso come atto sacerdotale e dono vittimale di sè, mentre il sacrificio è inteso come obbedienza e dono di sè nell'amore. Qui sta la sostanza della missione di Cristo e, con ciò stesso, il principio fondamentale della morale cristiana.

367. L'opera della salvezza come sacrificio suppone, per S. Tommaso, la nozione naturale di sacrificio. Dice egli infatti: "La ragione naturale detta all'uomo di sottomettersi ad un qualcosa di superiore a causa dei difetti che avverte in se stesso, circa i quali sente il bisogno di essere aiutato e guidato da questo principio superiore. E quale che sia tale principio, è ciò che presso tutti viene chiamato "Dio". ... La ragione naturale, secondo un'inclinazione spontanea, detta all'uomo di manifestare, in un modo umano, riverenza ed onore a ciò che gli è superiore. Ora è un modo conveniente all'uomo il fatto di manifestare certe intenzioni servendosi di segni sensibili, dato che riceve la conoscenza dalle cose sensibili. E quindi proviene dalla ragione naturale il fatto che l'uomo utilizzi certe realtà materiali offrendole a Dio, in segno della dovuta soggezione e di onore, a somiglianza di coloro che offrono omaggi ai loro signori come riconoscimento della loro signoria. E qui sta la ragione del sacrificio, per cui l'offerta del sacrificio concerne il diritto naturale" (Sum. Theol., II-II, q. 85, a. 1).

368. È interessante notare come in questo passo Tommaso sottolinei il legame del sacrificio con la ragione naturale, per farci comprendere che non è pensabile un'autentica e completa perfezione umana, un pieno umanesimo senza la dimensione religiosa. Tale tesi di Tommaso combacia esattamente con l'altra - che del resto è oggetto dello stesso Magistero della Chiesa - secondo cui la ragione naturale è capace di dimostrare l'esistenza di Dio: la virtù di religione non è che la conseguenza pratica di quel sommo potere attribuito alla ragione speculativa, e per converso è interessante notare come quei sistemi filosofici che negano alla ragione umana la capacità di dimostrare l'esistenza di Dio, sono poi altrettanto incapaci di dare una giustificazione umana e razionale alla virtù di religione. In un'epoca di diffuso secolarismo come la nostra, la quale spesso pretende di fondare un pieno umanesimo precisamente escludendo la dimensione religiosa, penso sia assai utile rivisitare questa tesi tomista, cercando di metterne in piena luce le ragioni ed i fondamenti esplicativi e giustificativi.

369. S. Tommaso precisa poi, susseguentemente al brano citato, un elemento che caratterizza essenzialmente il sacrificio culturale, e che consiste nel fatto che il sacrificio non è una semplice offerta fatta a Dio, ma esso richiede anche che il sacrificante (in persona o chi per lui) operi qualcosa sulla vittima che viene offerta, "come avviene - dice l'Aquinate (Sum. Theol., II-II, q. 85, a. 3, 3m) - quando si uccidevano gli animali, oppure quando si spezza il pane, lo si mangia e lo si benedice" (evidente riferimento al sacrificio eucaristico). Del resto - nota ancora S. Tommaso (ibid.) - "lo stesso nome 'sacrificio' indica questo fatto, giacchè vuol dire, etimologicamente, che l'uomo 'fa' ("fificium" da "facio") qualcosa di 'sacro' (sicchè: "sacrum-facio").

370. L'azione sacrificale che viene compiuta nella religione naturale, per quanto doverosa e ricca di significato, non può tuttavia avere un effetto veramente redentivo, salvifico, liberante dal peccato e dalla morte, ma tutt'al più, come nei riti dell'Antica Alleanza del Popolo Ebraico, poteva avere un significato profetico e prefigurativo del sacrificio veramente efficace, che avrebbe potuto essere tale solo in quanto contenente una virtù redentiva in certo modo infinita, tale da riparare ed espiare il peccato, che, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, comporta per l'uomo un danno in certo modo infinito, che l'uomo, pertanto, con le sue forze finite e per di più indebolite dal peccato stesso, non può riparare.

→ [ 371. S. Tommaso fa notare come il sacrificio di Cristo ri

prende gli elementi della religione naturale modificandoli ed arricchendoli di una virtù soprannaturale infinita, grazie alla perfezione divina del sacerdozio del quale Cristo era investito, per cui Cristo è stato il fondatore di un culto religioso veramente capace di riconciliare l'uomo con Dio, liberandolo dalla morte eterna ed innalzandolo alla condizione di figlio di Dio adottivo.

372. "L'uomo infatti - dice l'Aquinate (Sum.Theol., III, q. 22, a.2) - ha bisogno del sacrificio per tre motivi: in primo luogo, per il perdono dei peccati, che lo allontanano da Dio; ... in secondo luogo, per mantenersi in stato di grazia, aderendo sempre a Dio, nel che sta la sua pace e la sua salvezza; ... in terzo luogo, perchè lo spirito dell'uomo si unisca perfettamente a Dio, cosa che avverrà massimamente nella gloria futura. ... Ora, queste cose ci sono state procurate dall'umanità di Cristo: innanzitutto, infatti, sono stati cancellati i nostri peccati (Rm 4,25); in secondo luogo abbiamo ricevuto per suo tramite la grazia che ci salva (Eb 5,9); in terzo luogo, grazie a lui raggiungiamo la perfezione della gloria celeste (Eb 10,19).

373. "Cristo - precisa Tommaso (Sum.Theol., III, q.22, a.3) - non fu sacerdote in quanto Dio, ma in quanto uomo". Infatti il sacerdote è mediatore fra Dio e l'uomo, "in quanto comunica al popolo le realtà divine, ... ed in quanto offre a Dio le preghiere del popolo, e soddisfa in qualche modo presso Dio per i peccati del popolo" (a.1). "Tuttavia, in quanto l'umanità di Cristo operava in virtù della divinità, il suo sacrificio fu efficacissimo per cancellare i peccati" (a.3).

374. Questa funzione strumentale dell'umanità di Cristo in ordine al conferimento della grazia redentrice, meritata col sacrificio della croce, è stata studiata con profonda competenza tomistica dal compianto Padre Ruggero Biagi, già professore in questo Studio, nei suoi libri: La causalità dell'umanità di Cristo e dei sacramenti, ESD, Bologna 1985, e: Cristo profeta sacerdote e re, ESD, Bologna 1988. In questi studi il Padre Biagi illustra la nozione di causalità strumentale, per la quale l'agente strumentale (nel caso l'umanità di Cristo) compie, sotto l'influsso efficiente della causa principale (la divinità del Verbo), un'azione divina che di per sé la natura umana sarebbe incapace di compiere; ed inoltre l'Autore, sempre poggiandosi sull'insegnamento tomistico, mostra come la strumentalità dell'umanità di Cristo non pregiudica affatto la libertà e quindi il merito della sua azione, chè anzi per l'Aquinate la grazia redentrice contenuta nel sacrificio di Cristo è precisamente frutto del suo merito.

375. Infatti, come spiega Tommaso (Sum. Theol., III, q. 48, a. 1), "a Cristo è stata data la grazia non solo in relazione alla sua persona singola, ma anche in quanto egli è il capo della Chiesa, affinché la grazia da lui si diffondesse nelle membra, come avviene che per un singolo uomo le opere che egli compie in grazia recano beneficio a tutto il suo essere. Ora è chiaro che chiunque, trovandosi in grazia, patisce per la giustizia, con ciò stesso merita la salvezza per sé. ... Per questo Cristo, mediante la sua passione, ha meritato la grazia non solo per sé, ma anche per tutte le sue membra" (ossia coloro che, nelle dovute disposizioni, si uniscono alla passione di Cristo, rendendosi disponibili a ricevere la grazia che promana dal sacrificio della croce).

376. Interessante, inoltre, ed importante è la distinzione che Tommaso fa, nel sacrificio di Cristo, tra l'offerta del sacrificio e la consumazione del medesimo sacrificio. L'offerta del sacrificio corrisponde al fatto storico della crocifissione, appartenente ormai al passato; ma la consumazione o compimento del sacrificio si riferisce a tutto il percorso della storia dell'umanità, fino alla fine del mondo, allorché l'ultimo degli eletti avrà modo anch'egli di trarre beneficio dal sacrificio della croce, applicandone la grazia nella propria vita mediante la pratica dei sacramenti.

377. "La consumazione del sacrificio - dice infatti Tommaso (Sum. Theol., III, q. 22, a. 5) - consiste infatti nel fatto che coloro per i quali il sacrificio è offerto, conseguono il fine del medesimo sacrificio. Ora il fine del sacrificio che Cristo offrì non sono stati dei beni temporali, ma dei beni eterni, che noi conseguiamo grazie alla sua morte". Così S. Tommaso, riprendendo l'insegnamento della Lettera agli Ebrei, fa notare che Cristo, col suo sacrificio, "entrò nel 'Santo dei santi', cioè nel cielo stesso, e preparò anche a noi la strada per entrarvi grazie alla virtù del suo sangue, che in terra effuse per noi" (offerta del sacrificio). Questa offerta - nota ancora Tommaso (2m) - data la sua perfezione e la sua efficacia in finita, è avvenuta nella storia una volta per tutte sul Calvario, e quindi non è da ripetersi, e "tuttavia la virtù di questa vittima rimane in eterno, perché, com'è detto nella Lettera agli Ebrei, 'con un'unica oblazione egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati' (10, 14)".

378. Questa consumazione del sacrificio di Cristo è strettamente legata alla resurrezione di Cristo. Questo aspetto del sacrificio è molto sentito dalla cristologia contemporanea, mentre in Tommaso pare appena accennato, quando, nella que

stione della Somma Teologica dedicata alla resurrezione di Cristo (III, q. 53, a. 1), l'Aquinate, elencando una serie di motivi di convenienza della resurrezione, tra questi mette il fatto che la resurrezione porta "a compimento la nostra salvezza", poichè, come a tal fine Cristo sopportò il male per liberarci dal male, così è stato glorificato con la resurrezione per sollevarci verso il bene", per cui la resurrezione, completando la nostra salvezza, viene a completare il sacrificio della croce che ha appunto per scopo la nostra salvezza.

20/V  
379. Sia la passione di Cristo che la sua resurrezione concorrono alla nostra salvezza; ed in tal senso si può dire che la resurrezione completa l'opera del sacrificio: "Nella giustificazione delle anime - dice Tommaso (Sum. Theol., III, q. 56, a. 2, 4m) - concorrono due cose: la remissione della colpa e la novità di vita per mezzo della grazia. Per quanto riguarda l'efficacia della virtù divina, tanto la passione di Cristo quanto la resurrezione sono causa di giustificazione da ambo i punti di vista. Ma dal punto di vista dell'esemplarità, la passione e la morte di Cristo sono in senso più proprio causa della remissione della colpa, per cui moriamo al peccato; la resurrezione invece è causa della novità di vita, che si attua con la grazia e la giustizia" (cf III Sent., D. XIX, q. 1, sol. 1, 3m).

380. I tomisti del nostro secolo, come per es. il Padre Barnabé Augier, hanno chiarito, partendo dai presupposti tomisti, la connessione del sacrificio della croce con la resurrezione, in rapporto all'efficacia salvifica del medesimo sacrificio, che allarga il suo influsso a tutti i tempi e tutti i luoghi della vita dell'uomo sulla terra. A tal riguardo, il P. Augier fa riferimento all'"ascension du sacrifice" dont parlent les Saints Docteurs et dont la première phase fut la résurrection du corps mortifié de Jésus-Christ" (Le sacrifice rédempteur, in Revue Thomiste 1932, p. 421): nel sacrificio di Cristo la vittima risorge ad una vita immortale, e con essa lo stesso sacerdote che ha offerto se stesso come vittima, "et si cette hostie vivifiée n'est plus mortifiable, l'immortalité qui la soustrait à des immolations ultérieures ne fait que recommander la suffisance et la plénitude de sa première et unique immolation" (p. 422). E' così che l'azione del sacrificio di Cristo, benchè esauritasi nell'aspetto storico della crocifissione, in quanto però connessa con la gloria della resurrezione, esercita la sua efficacia salvifica per tutto il corso della storia, ed anzi - continua il P. Augier (p. 427) - nell'"offerta celeste" che Cristo fa ancora in cielo di se stesso alla destra del Padre, "il y a quelque chose de plus parfait que dans l'offrande effectuée dans la mort: c'est l'adjonction du corps à

l'âme du Sauveur et son concours subalterne et instrumental à l'oblation du Prêtre-Hostie, c'est l'ascension, en ce corps glorieux, de la divine Hostie, ... devant la face du Père. Là ... Jésus ne peut cesser de faire hommage au Père de son humanité glorifiée où subsiste ... l'immense richesse de propitiation dont le dota le sacrifice de la Croix".

381. S. Tommaso tiene a sottolineare che il sacrificio di Cristo, per quanto abbia un valore soddisfattorio, come si è visto, legato alla virtù della giustizia, è sostanzialmente dettato dall'amore: amore riverenziale nei confronti del Padre, e amore misericordioso nei confronti dell'umanità peccatrice ed anelante alla salvezza. Certamente Cristo compie il suo sacrificio per obbedienza al Padre, ma è un'obbedienza dettata dall'amore, e proprio questo fatto - dice Tommaso (Sum. Theol., III, q. 48, a. 3) - che Cristo abbia affrontato "volontariamente la sua passione, fu infinitamente gradito al Padre, in quanto tale atto proveniva dall'amore".

382. Inoltre Tommaso evidenzia la perfezione del sacrificio: "in primo luogo, per il fatto che si tratta della carne di una natura umana, convenientemente viene offerta per gli uomini, e da essi viene assunta nel sacramento" (eucaristico). "Caro te excaecaverat: - aveva detto S. Agostino - caro te sanat": pare molto conveniente che sia una natura umana a rimediare il male che una natura umana aveva compiuto. "In secondo luogo, per il fatto che la carne di Cristo era passibile e mortale, era adatta all'immolazione", per cui, come la morte era la pena del peccato, era giusto che la riparazione del peccato avvenisse mediante la morte della vittima espia trice; "in terzo luogo, poichè la natura umana di Cristo era senza peccato, era adatta a purificare dal peccato": infatti il rimedio che deve togliere il male, per essere efficace, non può essere affetto dallo stesso male che ha il compito di eliminare; "in quarto luogo, poichè era la carne dello stesso offerente, era gradita a Dio a causa dell'amore dell'offerente che offriva la sua stessa carne": è atto d'amore offrire qualcosa di proprio, ed è quindi massimo atto d'amore offrire se stessi, poichè nulla ci appartiene tanto quanto noi apparteniamo a noi stessi (Sum. Theol., III, q. 48, a. 3, 1m).

383. Il sacrificio della croce comunica agli uomini la sua virtù salvifica mediante i sacramenti, e soprattutto il sacramento dell'Eucaristia. Il Catechismo della Chiesa Cattolica presenta il sacrificio della croce come sacrificio "pasquale" e sacrificio della "Nuova Alleanza" (n. 613). S. Tommaso connette questi attributi del sacrificio di Cristo non

Sacrificio della Croce → Pasqua, Nuova Alleanza (Catechismo)  
↳ Intitur dell'Eucaristia, Messa (Tommaso)  
Eucaristia → Pasqua, Nuova Alleanza

tanto col sacrificio della croce (come fa la cristologia contemporanea), quanto piuttosto con l'istituzione dell'Eucaristia, e quindi con la celebrazione della S.Messa. Troviamo infatti i riferimenti tomistici alla Pasqua ed alla Nuova Alleanza nel trattato della Somma Teologica dedicato al sacramento dell'Eucaristia. Lì Tommaso, mentre da una parte mostra la celebrazione eucaristica come memoria attualizzante del sacrificio della croce ("aliquod repraesentativum Dominicæ Passionis"), dall'altra evidenzia il collegamento del sacrificio di Cristo - mediante l'istituzione dell'Eucaristia - con i riti dell'Antica Alleanza, in particolare con la festa ebraica della Pasqua (Sum. Theol., III, q. 73, a. 5; cf a. 6).

384. E' evidente che per Tommaso questa "repraesentatio" della passione e morte di Cristo che si attua nella celebrazione dell'Eucaristia non è un sacrificio distinto da quello del Calvario, e non è neppure una specie di commemorazione storico-simbolica priva di influsso ontologico sul celebrante e sui partecipanti al rito: al contrario, per Tommaso - come poi preciserà chiaramente il Concilio di Trento citato dal Catechismo (n. 1366-1367) - il sacramento (e quindi il sacrificio) eucaristico "rappresenta" o "ripresenta" la redenzione o il sacrificio del Calvario nel senso che contiene realmente, anche se misticamente e in modo non cruento, una "virtù salutare" (virtus salutaris: DL740; il Catech. traduce: "efficacia salvifica: n. 1366), giacchè contiene Cristo stesso: "L'Eucaristia contiene qualcosa di sacro in senso assoluto, cioè Cristo stesso" (Sum. Theol., III, q. 73, a. 1, 3m); "l'Eucaristia è il sacramento perfetto della Passione del Signore, in quanto contiene (continens) lo stesso Cristo che ha patito" (a. 5, 2m).

385. Ciò è confermato e chiarito dal Concilio di Trento, citato dal Catechismo (n. 1367), il quale insegna che "in questo divino sacrificio, che si compie nella Messa, è contenuto e immolato in modo incruento lo stesso Cristo, che si offrì una sola volta in modo cruento sull'altare della croce". Dal che risulta, come dice il Catechismo (ibid.), che "il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia sono un unico sacrificio: 'Si tratta infatti di una sola ed identica vittima e lo stesso Gesù la offre ora per il ministero dei sacerdoti, egli che un giorno offrì se stesso sulla croce; diverso è solo il modo di offrirsi'" (ibid.).

386. La medesima dottrina la ritroviamo in Tommaso, laddove egli, riprendendo il pensiero di S. Ambrogio, afferma che "una sola è la vittima", cioè quella che Cristo offrì e quella che offriamo noi, 'e non molte, perchè Cristo si è offerto una sola volta, mentre il sacrificio della Messa è un'attua-

lizzazione (exemplum) di quello" (Sun. Theol., III, q. 83, a. 1, 1m). Così nel sacrificio eucaristico noi "diveniamo partecipi del frutto della Passione del Signore" (a. 1, c.). In modo quasi identico si esprime il Catechismo, affermando che l'Eucaristia applica il frutto del sacrificio della croce". Questa idea dell'"applicazione" della potenza redentiva del sacrificio di Cristo alla remissione dei peccati, era già stata insegnata dal Concilio di Trento, ripreso dal Catechismo (n. 1366).

387. Da questi modi espressivi sorge naturalmente la nozione della redenzione di Cristo non solo come un atto storico della vita terrena di Gesù, ormai chiuso nel tempo, ma anche e soprattutto viene ad emergere l'idea della redenzione (e del sacrificio) di Cristo come di un qualcosa di ontologico e sussistente: la grazia, la "virtù salvifica", il "frutto" della redenzione, al limite, Cristo stesso misticamente presente e "contenuto" nel sacrificio e nel sacramento dell'Eucaristia. Ecco allora un Pio XII, coerentemente a questi modi espressivi, parlare, nell'Enciclica Mystici Corporis (D3805), dell'"immenso tesoro della redenzione", che Cristo "ha lasciato alla Chiesa", un tesoro che dev'essere "distribuito" alle anime per la loro salvezza. In ogni caso dobbiamo prendere atto, stando al Magistero della Chiesa, di questa realtà della potenza salvifica della redenzione e del sacrificio di Cristo (attualizzato nella Messa), come di un qualcosa di sussistente, che può e deve essere "applicato" o "distribuito" alle anime per la loro salvezza; e sta appunto a queste valersi, mediante la pratica sacramentale, della forza di questo tesoro di grazia per ottenere la remissione dei peccati e la vita eterna.

388. Alla luce di questi insegnamenti appare evidente la infondatezza della critica che il Bordoni (op. cit., p. 488) fa alla cristologia dello Scheeben, che ad essi si ispira, qualificando tale teologia come "oggettivismo scolastico", mentre invece risulta chiaro, dalla stessa descrizione che il Bordoni di questa concezione, che si tratta - almeno come lui la presenta (non cita testualmente) - di un fedele riflesso degli insegnamenti della Chiesa. In realtà Cristo - per citare le parole stesse del Bordoni - "con la sua vita e la sua morte" ha veramente "costituito come un deposito" (brutto termine: la Chiesa dice: tesoro) "di forza redentrice, completo una volta per sempre" (certo! si tratta dello stesso Cristo); "mentre nel secondo momento (redenzione soggettiva)" (espressione appropriata!) "avrebbe luogo l'applicazione" (termine usato dal

la Chiesa!) "di tali energie, nel corso della storia, per tutti gli uomini". E cita anche il D'Alès, il quale afferma che "i meriti acquisiti una volta per tutte dal Redentore" sarebbero "comunicati ai singoli credenti": le cose stanno proprio così, per il cui il Bordononi non ha nessun motivo di trovare qui delle dottrine superate, mentre invece, come abbiamo visto, si tratta di dottrina della Chiesa ribadita dal recente Catechismo.

389. Una negazione addirittura del significato sacrificale e redentivo, e quindi infinitamente prezioso della morte di Cristo si trova nella cristologia di Schillebeeckx, per il quale il "qualificare il significato salvifico della morte di Gesù come un sacrificio cruento", è cosa che ripugna alla "nostra cultura, che inorridisce di fronte a mattazioni di tipo sacrale", per cui, secondo lui, col presentare la morte di Cristo in questi termini, "si getta il discredito sulla fede autentica nel vero significato salvifico di questa morte", la quale, come abbiamo già visto, si limita ad essere la testimonianza del "profeta escatologico", che, nell'annunciare il prossimo avvento del Regno di Dio, non si arresta neppure davanti alla prospettiva della morte (La questione cristologica, Ed. Queriniana, Brescia 1980, p.24).

390. Indubbiamente l'idea del sacrificio culturale è svalutata da parte di una cultura secolarizzata ed edonistica, quale spesso è la nostra. Ma lo Schillebeeckx, "ammorbidendo" in tal modo il significato della morte di Cristo, toglie di mezzo il salutare "scandalo della croce", e quindi è lui, in realtà, a porsi al di fuori della retta fede. Il problema non è quello di accontentare i gusti della mentalità secolaristica, ma di educarla alla comprensione del valore del sacrificio culturale, conducendola a superare una sia pur comprensibile, istintiva ripugnanza davanti alla drammaticità dell'evento della croce.

391. Ma lo Schillebeeckx sbaglia anche, e gravemente, nel vedere nella morte di Cristo soltanto l'effetto di un delitto, ignorandone il significato positivo, come sorgente di salvezza. Per lui la croce di Cristo "non è un avvenimento tra Dio e Dio" (cioè un fatto che tocchi il rapporto tra il Padre e il Figlio, quindi qualcosa di sostanzialmente valido e sano), "ma al contrario è l'indice dell'antidivino da combattere nella nostra storia umana" (Gesù, la storia di un vivente, op.cit., pp.68-69). "La passione e morte di Gesù è un ripudio e come tale è storicamente da considerarsi senz'altro come una disgrazia" (op.cit., p.689); essa è "fuori di Dio", "ha un

carattere non divino" (p.690), per cui non si può "neanche cercare una ragione divina della morte di Gesù" (Il Cristo, la storia di una nuove prassi, op.cit., p.854). E conclude: "Noi dovremmo dire innanzitutto che noi siamo redenti non grazie, ma nonostante la morte di Gesù" (ibid.). Ritenere che "Dio stesso avrebbe esigito la morte di Gesù come una compensazione per ciò che noi facciamo nella nostra storia", è per lui un "sacrilegio" (p.853). Così egli vorrebbe dimostrare che Gesù non intese mai dare alla sua morte un valore sacrificale-redentivo, e che l'interpretazione sacrificale di tale morte è legata a una mentalità del passato e comunque è un'interpretazione discutibile e soggettiva (cf Gesù, pp.93, 330, 322, 686-687; Il Cristo, pp.738, 739, 819).

392. E' chiaro che nessuno può affermare sensatamente che la morte di Gesù sia stata positivamente voluta dal Padre e da Gesù stesso, in quanto questa è stata effetto di un orrendo crimine, giacché è chiaro che Dio non può volere il peccato. Sotto questo aspetto è vero che la morte di Gesù è al di fuori del piano della salvezza, ed anzi le è contrario, e la si può pensare, come facevano i Padri, ispirata da Satana. Ma Dio si serve anche di Satana per operare la nostra salvezza. E' questo il punto importante, essenziale che è sfuggito a Schillebeeckx (ammesso che egli creda nell'esistenza del demonio).

393. Schillebeeckx, che pure aveva ricevuto una formazione tomista, avrebbe dovuto prestare più attenzione a queste considerazioni di Tommaso: "L'uccisione di Cristo uomo - egli dice (Sum.Theol., III, q.22, a.2, 2m) - si può mettere in relazione con una duplice volontà: con quella dei suoi uccisori, e da questo punto di vista essa non ebbe certo un valore sacrificale" (e quindi santo e divino): "non diciamo infatti che gli uccisori di Cristo abbiano offerto una vittima a Dio, ma che hanno peccato gravemente. ... Ma l'uccisione di Cristo si può mettere in relazione anche con la volontà di colui che ha patito, il quale volontariamente si è offerto alla passione. E da questo punto di vista si tratta di un sacrificio culturale" (quindi cosa santa, gradita a Dio e da lui voluta). E ancora: "La passione di Cristo, in rapporto ai suoi uccisori, fu un delitto" (e in tal senso certamente una disgrazia contraria alla volontà di Dio, "fuori di Dio"), "ma in rapporto alla carità di colui che ha patito fu un sacrificio" (quindi un atto santo, voluto da Dio) (Sum.Theol., III, q.48, a.3, 3m). Dio insomma sa utilizzare, per noi e per la sua gloria, anche le cose stesse che egli non vuole, come il peccato degli uomini, come la stessa morte di Cristo, in quanto causata dall'invidia e dalla malvagità dell'uomo.

## 6. Il problema della sofferenza in Dio

394. Il sacrificio cultuale comporta sofferenza nella vittima, inquantochè la vittima, facendo propria la pena del peccato, ripara all'offesa, cioè (come abbiamo visto) riporta il peccatore ad un giusto rapporto con la persona offesa (nel nostro caso, Dio), annullando quindi il peccato e giustificando il peccatore. Tutto ciò viene compiuto in un modo non solo simbolico ed imperfetto, com'è nei sacrifici della religione naturale e dell'Antica Alleanza, ma viene compiuto in modo perfetto e con un unico, irripetibile Sacrificio, grazie al sacrificio di Cristo, perpetuato ed attualizzato incruentamente nel sacrificio eucaristico o della S.Messa.

395. Fin dai primi tempi del cristianesimo, tuttavia, ci si è chiesti come deve essere intesa, esattamente, la sofferenza di Cristo: ha sofferto solo nella sua umanità o ha sofferto anche la divinità? E se ha sofferto il Figlio, ha sofferto anche il Padre? Vi sono stati alcuni - ma il fenomeno è stato piuttosto limitato - i quali, confondendo le due nature di Cristo, sostennero che la divinità aveva sofferto: ma furono condannati al Concilio di Calcedonia (D300). Si trattava dei cosiddetti "teopaschiti" (da Theòs=Dio e paschein=soffrire: Dio-che-soffre). Tertulliano, poi, parla dei cosiddetti "patripassiani", i quali erano dei "modalisti" che sostenevano in Dio l'esistenza di una sola persona che si manifestava in tre "modi" diversi, per cui non era difficile per loro sostenere che, anche se era il Figlio ad aver sofferto, dato che l'esser Figlio non era che un modo diverso di essere dell'unica persona divina, della quale un altro modo era l'esser Padre, non era difficile ritenere che la persona divina che aveva sofferto (come Figlio) era qual- la stessa che non aveva sofferto (come Padre), ed in tal senso si poteva dire che la persona del Padre aveva sofferto.

396. Queste tendenze restarono circoscritte ai primi secoli del cristianesimo, e sparirono durante il medioevo; fecero la loro ricomparsa con la crisologia "kenotica" dei secc. XVII-XVIII, alla quale dette un certo adito il pensiero stesso di Lutero con la sua idea della "morte di Dio" e dell'Incarnazione. Ai nostri giorni, queste tendenze, dopo avere avuto larga accoglienza in campo protestante, sono penetrate anche in campo cattolico, come ne fa fede, per es., la crisologia di Bruno Forte (cf Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia, Ed. Paoline 1985).

397. Il Forte, per es., nel citato libro, rifiuta l'idea dell'"impassibilità divina", qualificandola come frutto della "mentalità greco-occidentale" (pp. 29-30), per cui, secondo lui, il dramma della croce non sarebbe stato sofferto soltanto dal Figlio, ma anche dal Padre, a proposito del quale parla di una "sofferenza attiva, come dono e offerta", che ricorda un po' la "perfection

(1) Il concilio Lat. IV definisce l'impassibilità di Dio (D 801)  
cf anche can. 1-2 del Concilio Romano dell'863 (D 635-636)

innominée" del Maritain(cf n.322),con la differenza però che questi precisa che il parlare di "sofferenza" in Dio va inteso in senso metaforico, non in senso proprio,mentre il Forte non pare preoccupato di tale distinzione,ed anzi afferma che interpretare la sofferenza divina "come puro antropomorfismo,quasi fosse una semplice proiezione dell'uomo su Dio,significa non aver capito il Dio d'Israele"(p.71),sicchè per lui "il Dio dell'Alleanza è un Dio che sa amare e ripudiare,gioire e soffrire,decidersi e pentirsi,un Dio geloso,che si adira,e prova disgusto,e conosce tenerezza"(ibid.).

398. Il "Dio che non soffre",secondo Forte,corrisponde ad una concezione superata di Dio,"come era nei manuali tradizionali di cristologia";"il Dio-umano",invece,"il Signore Gesù dei vangeli,sovverte l'immagine di un Messia,che obbedisca all'idea che è possibile farsi razionalmente di Dio,un Cristo cioè incontaminato nelle sue perfezioni divine"(p.164),e Forte riprende un'espressione di Lutero:"Vere Verbum Dei,si venit,venit contra sensum et votum nostrum"(p.165);per questo,cid che scandalizza la ragione è per lui,come per Lutero,il contrasegno e l'implicanza della vera fede,e così"la croce,in quanto mistero di fede,"giustifica l'audacia di pronunciare la parola scandalosa:Dio soffre!"(p.273). E se questa sofferenza va contro la ragione,tanto peggio per la ragione,pare dire Forte,ri velando di avere così un concetto non cattolico ma luterano della fede che è "contro" la ragione. Ma al di là di Lutero,Forte arriva fino ad Hegel,usando una sua tipica espressione:"Dio si dona fino al punto di uscire totalmente da sè,nell'alienazione della morte"(p.281)

399. Volendo rispondere a queste posizioni di Forte,potremmo rilevare alcuni punti: innanzitutto c'è da chiarire,secondo me,il rapporto tra la concezione greca di Dio e quella biblica (e quindi cattolica) in rapporto al problema dell'impassibilità divina,che è una conseguenza dell'immutabilità: infatti quei teologi che sostengono la sofferenza in Dio,presuppongono,coerentemente,un Dio "che diviene". Quanto alla concezione greca della divinità, bisogna distinguere due filoni culturali:quello mitologico,proprio della poesia e della religiosità popolare, che ci dà il politeismo; e quello metafisico,proprio della speculazione filosofica di un Platone o di un Aristotele,che tende al monoteismo,pur senza raggiungerlo del tutto.

400. Il primo filone concepisce Dio mediante un pensiero nutrito di immaginazione,la quale appunto produce il mito,il racconto,il simbolo,la metafora; è un Dio rappresentato sensibilmente:si potrebbe dire un Dio "iconografico"(da eikòn=immagi-

ne). L'altro filone, invece, si sforza di concepire Dio mediante il pensiero puro; si sforza, cioè, mediante un processo astrattivo, di trascendere l'immaginazione, per pensare Dio con l'intelletto, nella sua verità di puro spirito (pensiamo alla "noësis noëseos" di Aristotele o al Dio che è al di là dell'essere ("e-pèkeina tes uslas" di Platone). Abbiamo in questo caso una rappresentazione di Dio non iconografica, ma ontologica. Dio viene visto come trascendente la stessa capacità dell'intelletto (nus), fatta per cogliere gli enti (ta onta).

401. Possiamo dire, tra parentesi, che uno dei grandi errori di Bultmann è stato quello di confondere queste due rappresentazioni di Dio, facendo del Dio della metafisica un Dio mitologico, sicché, con la scusa della "demitologizzazione", Bultmann ha svuotato la rivelazione biblico-cristiana della sua portata ontologica, senza peraltro riuscire ad evitare la mitologia, ma passando dalla mitologia greca a quella heideggeriana.

402. La concezione greca della divinità registra una specie di dualismo: il Dio della religione popolare è capace di soffrire, e pertanto non è visto come impassibile; viceversa, il Dio della metafisica è impassibile, ma è incapace di amare gli enti finiti (e quindi l'uomo), anche perché non gli appartengono del tutto, essendo sì "causati", ma non creati. Ora, la originalità, ed anche l'apparente paradossalità (lo "scandalo", per usare il linguaggio di Forte) del Dio biblico-cattolico non sta nella capacità di soffrire (perché ciò c'è già nella mitologia greca, ed in genere, pagana), ma sta proprio nella congiunzione dell'impassibilità con la misericordia (la quale comporta indubbiamente, nel senso psicologico, una certa sofferenza, in quanto è un "com-patire", un "soffrire con chi soffre": cf Sun. Theol., I, q. 21, a. 3).

403. S. Tommaso nota come Dio, essendo purissimo spirito, non può avere dei moti psicoemotivi<sup>(1)</sup> in senso proprio, i quali suppongono una soggettività animale (come nelle bestie e nell'uomo). Evidentemente Dio non è un animale, se non vogliamo cadere nella più rozza idolatria. Tuttavia, osserva l'Aquinate (Cont. Gent., I, c. 91), si può parlare di un'"emotività" in Dio in senso metaforico, "a causa della somiglianza degli effetti" (tra quelli dell'emozione in senso proprio e quelli dell'emozione in senso metaforico). Con questa distinzione, conclude poi l'Aquinate, "si esclude l'errore di alcuni Giudei che attribuivano a Dio l'ira, la tristezza, il pentimento e tutte le passioni di questo genere in senso vero e proprio, non distinguendo ciò che nella Scrittura è detto in senso proprio e ciò che è detto in senso metaforico". Che avrebbe detto Tommaso del pensiero di Forte, se lo avesse conosciuto?

(1) Certo esiste una sofferenza spirituale, ma essa suppone uno spirito finito, che possa esser privato di qualche suo bene.

404. Per quanto riguarda in generale il problema della sofferenza, è interessante la distinzione che Tommaso fa tra il dolore (dolor) e la tristezza (tristitia): il primo è legato ad una percezione del sensu esterno riferita ad un danno fisico (è quella che potremmo chiamare "sofferenza fisica"); la seconda, invece, è una percezione interiore psichica o intellettuale di un danno fisico, psichico o morale o comunque di qualcosa di contrario all'appetito sensibile o alla volontà (cf Sum. Theol., I-II, q. 35, a. 2; III, q. 15, a. 6; De Ver., q. 26, a. 9).

405. Escludendo in Dio la sofferenza intesa come dolor, potremmo ammettere la tristitia nel suo aspetto spirituale? Quando Dio vede commettere degli atti umani contrari alla sua volontà - cioè il peccato -; quando ha visto gli uomini mettere in croce il suo Figlio diletto, possiamo dire che Egli se ne sia rimasto nella sua infinita beatitudine senza provare nulla? E quando vede la nostra sofferenza e la nostra miseria non prova nulla? Ecco l'importanza essenziale delle espressioni metaforiche. In tal senso possiamo andare incontro a Forte. Tuttavia Tommaso è molto chiaro: parlando della misericordia divina, egli osserva come in generale la misericordia comporti una certa tristezza per il male altrui; ebbene - dice l'Aquinate (Sum. Theol., I, q. 21, a. 3) - "non compete a Dio rattristarsi per la miseria altrui, mentre è di sua somma competenza eliminare la miseria altrui".

406. Il fatto è che la sofferenza, anche quella spirituale, che pur si addice ai soggetti spirituali, suppone nel soggetto una passibilità, e quindi una composizione di potenza ed atto, che è incompatibile con la semplicità e l'attualità dell'essenza divina, che è atto puro. Il Dio biblico è "Colui che E'", e non "Colui che può essere": per lo stesso motivo bisogna escludere da Dio il divenire; anzi l'impassibilità divina è conseguenza dell'immutabilità, giacché è evidente che il patire comporta una mutazione del paziente, e precisamente la perdita di un'attualità o una perfezione precedentemente posseduta. La sofferenza implica nel soggetto la passibilità a ricevere un insulto da parte di un agente contrario, e questa passibilità comporta una fragilità che è incompatibile con la perfezione e l'onnipotenza divine. Ammettere in Dio la possibilità della sofferenza comporta la negazione di altri attributi propri di Dio, come la semplicità, la perfezione, l'immutabilità, l'eternità, l'infinità e l'onnipotenza, per cui la cosa equivarrebbe praticamente a negare l'esistenza di Dio o a fare di Dio un idolo o un dio pagano.

407. Per questo è comprensibile come il Magistero della Chiesa, infallibile interprete del messaggio biblico, in più oc

casioni, anche solenni, si sia premurato di definire gli attributi propri di Dio, come per esempio quello dell'immutabilità, che, come ho detto, è il fondamento dell'impassibilità, e ciò lo abbia fatto sia nel passato, come per es. al Concilio Lateranense IV (D800) ed al Concilio Vaticano I (D3001), sia nel presente, come nel recente Catechismo, che riprende appunto il Lateranense IV (n. 202).

#### 7. L'efficacia della Redenzione

408. L'opera redentiva di Cristo ha in se stessa un'efficacia infallibile e sovrabbondante nel procurare la nostra salvezza e nel meritarcì la gloria di figli di Dio, ma ad una condizione: che noi, consapevolmente e liberamente, mediante la pratica dei divini comandamenti, delle virtù cristiane e dei sacramenti, facciamo nostro questo infinito tesoro di grazia, lo "appliciamo" alla nostra vita, ne facciamo alimento per la nostra vita, comunichiamo esistenzialmente con esso, ne facciamo, insomma, vita della nostra vita, così - come dice S. Paolo - da "rivestirci di Cristo" e da non essere più noi che viviamo, ma che sia Cristo a vivere in noi e noi a vivere in Lui. Così, come dice bene il Prat commentando la concezione della redenzione in S. Paolo, "se il peccato è una malattia, la redenzione è un rimedio; se il peccato è un debito, la redenzione è un riscatto; se il peccato è una colpa e un'offesa, la redenzione è un'espiazione e una soddisfazione; se il peccato è una schiavitù, la redenzione è una liberazione" (La théologie de St. Paul, Paris 1924, p. 226).

409. L'efficacia della redenzione di Cristo dipende, secondo S. Tommaso, da una duplice causa efficiente: una, principale, che è Dio stesso, l'altra, strumentale, che è l'umanità di Cristo, per cui "tutto l'agire e il patire di Cristo operano strumentalmente, in virtù della divinità, per la salvezza dell'umanità" (Sum. Theol., III, q. 48, a. 6). Infatti "la passione di Cristo, sebbene sia corporale, possiede tuttavia un'efficacia (virtutem) spirituale in forza della divinità ad essa unita. E così essa consegue la sua efficacia per mezzo di un contatto spirituale" (con gli uomini da salvare) "vale a dire per mezzo della fedè e dei sacramenti della fede" (2m).

410. "La passione di Cristo - prosegue l'Aquinate (3m) - in quanto si rapporta alla sua divinità, agisce per modo di efficienza; in quanto vien messa a confronto con la volontà dell'anima di Cristo, agisce per via di merito; in quanto invece vien considerata nella stessa carne di Cristo, opera come soddisfazione, in quanto per essa siamo liberati dal male di pena; ha invece un potere redentivo, in quanto per essa" (passione)

"siamo liberati dalla schiavitù della colpa; agisce invece come sacrificio, in quanto per essa siamo riconciliati con Dio".

411. Gli effetti della redenzione (cioè della passione) di Cristo sono per Tommaso: 1) la liberazione dal peccato(q.49,a.1);2)la liberazione dal potere del demonio(a.2);3)la liberazione della pena del peccato(a.3);4)la riconciliazione con Dio (a.4);5)l'ingresso nel regno dei cieli(a.5);6)la stessa esaltazione di Cristo(a.6).

412. Cerchiamo di rilevare le cose più notevoli di questi punti. Per quanto riguarda il primo, "la passione di Cristo è causa propria della remissione dei peccati per tre ragioni: primo, perchè ci provoca alla carità, ... per la quale conseguiamo il perdono dei peccati. Secondo, ha valore redentivo. Poichè infatti Cristo è nostro Capo, con la sua passione, che egli subì per amore ed obbedienza, ci liberò, in quanto sue membra, dai peccati, quasi pagando il prezzo della sua passione, come se un uomo, per mezzo di un atto meritorio commesso con la mano, si redimesse da un peccato commesso con i piedi. Come infatti il corpo naturale è uno, sussistente nella diversità delle membra, così l'intera Chiesa, che è il mistico corpo di Cristo, viene considerata quasi un'unica persona col suo Capo, che è Cristo. Terzo, in modo efficiente, in quanto la carne di Cristo, nella quale subì la passione, è strumento della divinità, per il quale i suoi patimenti e le sue azioni operano in forza della divinità per l'eliminazione dei peccati"(a.1). Perchè la redenzione dei singoli effettivamente avvenga, occorre però "che essa sia applicata(adhibeatur) ai singoli per la distruzione dei loro peccati. Ora ciò avviene per mezzo del battesimo, della penitenza e degli altri sacramenti, che hanno la loro efficacia in virtù della passione di Cristo"(4m).

413. Dal che appare la distinzione tra una nozione di redenzione come opera del Cristo contenente la grazia e Cristo stesso salvatore, e una redenzione come effettiva salvezza dei singoli, i quali, mediante i sacramenti e le buone opere, assimilano, fanno propria, "applicano" a se stessi la virtù divina (cioè la grazia) contenuta negli stessi sacramenti, che sono a loro volta le vie ed i mezzi per i quali può giungere alle anime la vita divina per esse meritata dall'opera redentiva, soprattutto dalla passione di Cristo.

414. Troviamo, insomma, quella distinzione tra "redenzione oggettiva" e "redenzione soggettiva", che non piace al Bordoni, ma, come abbiamo già detto, senza fondamento. Egli vorrebbe esprimere questa efficacia della redenzione di Cristo non con la categoria della "causalità efficiente", a suo giudizio "presa in prestito dal mondo della natura a personale e fisica"(p.488),

ma, seguendo altri teologi contemporanei, vorrebbe esprimere l'efficacia della redenzione di Cristo con la categoria della "causalità personale", secondo la quale "le forti personalità esercitano un fascino sugli altri generando il fenomeno della seguela" (p.490). Tale sarebbe l'influsso che Cristo esercita su di noi con la sua vita, morte e resurrezione. S. Tommaso è bene lontano dal misconoscere l'esempio trascinante del Cristo, che col suo immenso amore verso di noi, ci stimola potentemente a corrispondere con altrettanto amore. Ma con ciò - e il Magistero della Chiesa ce lo ha già fatto rilevare, perchè simili teorie si sono già presentate, per es. con Abelardo - non dice ancora a sufficienza l'efficienza della redenzione di Cristo nei nostri confronti. Essa invece, come abbiamo già visto, comporta e contiene in se stessa una virtus salvifica, un'efficacia salvifica - come dice il Catechismo - oggettiva ed intrinseca, immutabile ed insuperabile, un immenso tesoro di grazia, al quale, perchè possiamo effettivamente salvarci, dobbiamo concretamente attingere mediante opportuni gesti liturgici istituiti da Cristo e disciplinati dalla Chiesa - la pratica sacramentale - gesti che, compiuti nelle dovute disposizioni, ci trasmettono la vita divina contenuta nella redenzione e nei sacramenti. (1)

415. Se proprio vogliamo cercare un'espressione più "personalistica" e meno "cosalistica" per esprimere questa misteriosa efficienza, potremmo forse abbandonare l'espressione scolastica di "causalità fisica" e parlare piuttosto di "causalità spirituale". Anche l'espressione "causalità personale" è bella, purchè non la limitiamo semplicemente alla forza dell'esempio, ma la consideriamo un'applicazione del principio generale metafisico della causalità efficiente, la quale non è semplicemente limitata ai fenomeni sensibili, come pare pensare il Bordoni sulle orme di Kant, ma concerne il dinamismo dell'essere come tale, sia esso spirituale o materiale.

416. Per quanto poi riguarda l'esaltazione di Cristo come effetto della sua passione-redenzione, Tommaso elenca quattro punti: 1) la resurrezione gloriosa; 2) l'ascensione al cielo; 3) la sessione alla destra del Padre; 4) la potestà giudiziaria alla fine del mondo (Sum. Theol., III, q.49, a.6).

(1) Così il Concilio Vaticano II dice che "ogni volta che il sacrificio della croce, "col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato" (I Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione" (LG,3). La valida e lecita pratica sacramentale, senza escludere la necessità delle opere, causa efficientemente la redenzione e la salvezza.

## 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*