

LA REDENZIONE COME APERTURA DELLA VITA UMANA ALLA GRAZIA*

ANTONIO DUCAY

SOMMARIO: I. Quod non assumptus non sanatus. II. *Strumento animato dall'anima razionale*. III. «*Ha lavorato con mani d'uomo*» (Gaudium et Spes, 22). IV. *L'apertura della vita umana alla grazia*.

UNO dei temi spesso dimenticati nella sistematica soteriologica attuale è quello dei benefici della redenzione. L'opera salvifica di Cristo (la sua incarnazione, i misteri della sua vita, la sua Pasqua) costituisce la fonte della nostra salvezza. Il nuovo Testamento dispiega questa salvezza secondo numerosi aspetti: siamo stati liberati dalle nostre colpe, resi figli di Dio, riscattati dal potere del diavolo e della morte eterna, ecc. Non è facile, tuttavia, stabilire con precisione quanti e quali siano questi benefici; inoltre è possibile ammettere anche un certo margine di discussione sull'esistenza o meno di alcuni di essi. Uno che, di solito, non è presente nei trattati di soteriologia, ma che, a mio parere, va considerato tra i più belli è l'*apertura della vita umana alla grazia divina*.

In che cosa consiste questa *apertura della vita umana alla grazia divina*? I Padri della Chiesa dicevano che Gesù ha assunto la nostra natura per risanarla ed elevarla a Dio. Mentre l'eredità del peccato ripiega la natura su se stessa e la chiude a Dio, l'assunzione da parte del Verbo riapre la possibilità del contatto con Dio per tutto il genere umano. Riapre per ogni uomo la via della grazia, la quale è anzitutto un'azione di Dio, prima ancora di essere una risposta della creatura. In altre parole, l'Incarnazione ha fatto sì che tutti possano ricevere il dono della grazia. Non mi riferisco qui alla grazia della giustificazione, che è ordinariamente propria del dono battesimale, ma piuttosto a quell'azione dello Spirito che assiste ogni uomo con luci e grazie (attuali), affinché possa camminare verso la salvezza in Cristo e nella Chiesa. Tuttavia, ciò che Gesù abilita alla grazia non è la *natura* umana in senso astratto, ma piuttosto la *vita* concreta di ognuno.¹ Cioè, l'azione dello Spirito si inserisce nell'ambito delle circostanze comuni dell'esistenza delle persone. Egli si serve di queste circostanze per gui-

* Conferenza pronunciata in occasione della festa di san Tommaso d'Aquino, Patrono della Facoltà di Teologia, 21 gennaio 2014.

¹ Non intendiamo parlare in queste pagine del tema, caratteristico dell'antropologia teologica, dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale. Con l'espressione "apertura della vita umana alla grazia" intendiamo piuttosto la possibilità che tale grazia sia *di fatto* presente nello svolgimento della vita umana. La nostra prospettiva non è antropologica ma soteriologica.

dare, illuminare e indirizzare ognuno verso il fine per il quale è stato creato: la comunione con Dio, la vita eterna.¹ Ecco cosa intendo quando parlo di “apertura della vita umana alla grazia divina”: la possibilità, frutto dell’opera salvifica di Cristo, di una relazione tra l’azione dello Spirito e la vita di ogni persona, in modo che questa divenga raggiungibile dalla grazia divina. Chiaramente, poiché Dio rispetta la libertà umana, le mozioni e le luci dello Spirito possono essere disattese e non produrre frutti di salvezza. Però, sia che l’uomo risponda positivamente a questa azione, sia che la ostacoli o la ignori, l’attività dello Spirito esiste ed è il mezzo attraverso il quale la misericordia di Dio si rende presente nella vita di ognuno.

Non sempre questa dottrina è stata riconosciuta dai teologi. Nella tradizione teologica che si richiama a san Agostino spesso si è sostenuto che la grazia fosse riservata ai soli eletti, cioè era per *alcuni*, ma non per *tutti*.² Certo, queste posizioni nelle forme più radicali non sono state sostenute in campo cattolico, bensì nell’interpretazione calvinista di Agostino, in quella “doppia predestinazione” decisa da Dio senza alcun presupposto, in forza della quale Egli ammette solo pochi alla salvezza mentre riserva la dannazione per la grande massa umana.³

¹ «La Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all’uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla sua altissima vocazione», CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 10. «L’azione salvifica di Gesù Cristo, con e per il suo Spirito, si estende, oltre i confini visibili della Chiesa, a tutta l’umanità [...]. [Lo Spirito] non fa che attuare l’influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un’unica meta», CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 16-VI-2000, n. 12. «L’opera redentrice di Cristo influenza tutti gli esseri umani nella loro relazione al destino ultimo, poiché tutti sono chiamati alla vita eterna. Spargendo il suo sangue sulla croce, Cristo ha stabilito una nuova alleanza, un regime di grazia, che è rivolto a tutta l’umanità. Ognuno di noi può dire insieme all’Apostolo che egli “mi ha amato e ha dato se stesso per me” (Gal 2,20). Ognuno è chiamato a condividere mediante l’adozione a figlio la filiazione di Cristo. Dio non fa questa chiamata senza rendere capaci di risponderle. Perciò il Vaticano II può insegnare che non c’è essere umano, neppure “quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo”, che non sia toccato dalla grazia di Cristo (cfr. LG 16) “Perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale” (cfr. GS 22)», COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione* (1994), Parte IV, n. 47.

² Per san Agostino, cfr. M. LAMBERIGTS, *Predestinazione*, in A. FITZGERALD (a cura di), *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 1144-1146; E. CLARCK, *Peccato originale*, in FITZGERALD, *Agostino*, 1066-1077; J. WETZEL, *Predestination, pelagianism and foreknowledge*, in N. KRETMANN, E. STUMP (eds.), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 49-58. Cfr. M. LEVERING, *Predestination. Biblical and theological paths*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 44-54; J. RUIZ, *San Agustín y la salvación de los gentiles. Voluntad salvífica universal de Dios*, «Charisteria Augustiniana (Augustinus)» 38 (1993) 379-430; S. CHITTLAPPILLY, *Función de Cristo y de la Iglesia en la doctrina agustiniana de la predestinación: evaluación crítica de la investigación reciente de la controversia semipelagiana*, «Augustinus» 55 (2010) 85-108.

³ Per Calvino rimandiamo a LEVERING, *Predestination*, 101-110; J.E. RUTHERFORD, *Augustine, sixteenth-century reformations and escaping predestination* in J.E. RUTHERFORD-D. WOODS (edd.), *The mystery of Christ in the Fathers of the Church: essays in honour of D. Vincent Twomey SVD*, Four Courts Press, Dublin-Portland 2012, 192-206, specialmente 195-198; R.A. MULLER, *Christ and the decree. Christology and predestination in Reformed theology from Calvin to Perkins*, Baker Academic, Grand Rapids 2008; J.H. RAINBOW, *The will of God and the cross. An historical and theological study of John Calvin’s doctrine of limited redemption*, Pickwick Publications, Allison Park (Pa) 1990.

Tuttavia, anche in campo cattolico sono stati affermati certi punti che limitano il beneficio di cui parliamo. Non mi riferisco solo alle forme pseudo-calviniste di Giansenio o di Baio¹ ma anche a quella teologia che, pur ammettendo la potenza universale della morte di Cristo, limita di fatto i benefici di questa morte ai soli eletti.² Per quanto il passaggio a una impostazione più cristocentrica nella teologia recente abbia certamente contribuito a superare questi limiti (tanto che affermare che la grazia di Cristo raggiunge tutti gli uomini può suonare oggi come qualcosa di “ovvio”), il peso di una tradizione secolare di senso opposto si fa ancora sentire.

In seguito cercherò di mostrare che questa apertura della vita umana alla grazia si radica in modo naturale nell’incarnazione redentrice, cioè nel modo in cui la nostra redenzione ha avuto luogo. Per documentarlo tratterò quattro aspetti. Con i primi tre, che sono disposti a modo d’itinerario, intendo far vedere che la redenzione ha origine nell’incontro di Cristo con la realtà umana, compresa la vita pratica con le sue svariate attività. Il quarto aspetto vorrebbe mostrare, invece, che una redenzione così concepita può essere comunicata (in forma di luci, di grazie, ecc.) in modo adeguato alle circostanze della vita di ogni persona. E, di conseguenza, che Gesù abilita alla grazia la *vita* concreta di ciascuno.

I. QUOD NON ASSUMPTUS NON SANATUS

Il mio punto di partenza è il celebre assioma dell’epoca patristica «quello che non è stato assunto non è stato salvato», che si può esprimere in forma positiva dicendo che «può essere salvato o sanato ciò che è stato assunto».³

¹ La Chiesa del periodo dopo Trento reagì contro la tendenza a ridurre l’universalità salvifica della mediazione salvifica di Cristo, che cristallizzava in enunciati come: “è semipelagiano sostenere che Cristo morì per tutti” (Giansenio) o “fuori della Chiesa non c’è grazia” (Quesnel). Cfr. DS 2004; 2429.

² Per esempio san Pietro Damiano (m. 1072) parlando delle parole di Gesù nell’Ultima Cena, spiega il senso del *pro multis* in questo modo: «*pro solis destinatis effusus est quoad efficaciam; pro omnibus quoad sufficientiam*» Egli distingue tra potere redentore del sangue (*sufficientiam*) e azione efficace del sangue (*efficaciam*). *Expositio Canonis Missae* (PL 145, 884B). Il Catechismo Romano (pubblicato in latino e italiano allo stesso tempo nel 1566), si colloca in una linea simile quando dice che ai vantaggi della passione partecipano “non tutti ma soltanto molti”. Cfr. *Catechismus Romanus*, § 2.4.24 (ed. P. RODRÍGUEZ et al., Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, 250). Questa linea tuttavia è contrastata da altri autori come il gesuita Cornelius a Lapide il quale scrive: «Cristo non morì soltanto per i predestinati, come vorrebbero gli eretici predestinazionisti di un tempo e Calvino nei nostri giorni: perché Cristo ha sofferto per tutti gli uomini in assoluto ed è morto per loro [...] Si può anche dire che “per molti” si riferisce a quelli che ottengono la salvezza completa, i frutti della sua morte tra i giusti, benché egli abbia dato a tutti mezzi sufficienti di grazia per la loro salvezza» (CORNELIUS A LAPIDE, *Commentarii in Scripturam Sacram*, 8:391). Vedi il dossier più completo in M. HAUKE, *Shed for the Many. An Accurate Reading of the Pro Multis in the Formula of Consecration*, «Antiphon» 14 (2010) 169-229.

³ Si trova in IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, v,14,1 [ed. E. Bellini, *Ireneo di Leone. Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 436]: «perché se la carne non avesse dovuto essere salvata, il Verbo di Dio non si sarebbe fatto carne (Gv 1,14), e se non si fosse dovuto chiedere conto del sangue dei giusti, il Signore non avrebbe avuto sangue»; per l’uso gnostico: *ibidem*, I, 6, 1 [*ibidem*, 61]: «Nulla invece ha assunto di illico (di uomo materiale) perché la materia non può accogliere la salvezza»; ORIGENE, *Disputa con Eraclide*, 7 [ed. G. Gentili, Paoline, Alba 1970]: “Non avrebbe potuto salvare

In questa affermazione, la patristica, specialmente di ambito greco, sintetizza in modo adeguato alla cultura del proprio tempo l'idea centrale del Nuovo Testamento: il Verbo si incarna per la nostra salvezza.¹ La ritroviamo già formulata sin dai primi secoli:² gli gnostici la usarono in senso negativo per indicare che Gesù non poteva assumere ciò che non era necessario salvare, come per esempio il corpo, mentre i cristiani di sana dottrina si servivano dell'affermazione nel senso opposto. Il suo uso ebbe maggiore importanza nella polemica anti-ariana e in quella anti-apollinarista. Atanasio se ne servì contro gli ariani per dire che, se Cristo non fosse stato Dio, non sarebbe stato capace di salvare la carne,³ e Gregorio di Nazianzo affermò contro Apollinare che se Gesù non avesse assunto un intelletto umano, avrebbe salvato solo la carne dell'uomo, ma non il suo spirito o la sua anima.⁴ Nel periodo successivo, un argomento simile fu spesso utilizzato nella controversia monotelita.⁵

La fortuna di questa idea, specialmente nella cristianità greca, fu dovuta al fatto che era una conseguenza diretta della dottrina su Dio e su Cristo. La salvezza

l'uomo intero se non avesse assunto in sé l'uomo intero"; TERTULLIANO, *De carne Christi*, 10 (SC 67, 70, 178s.) sottolinea questo principio in relazione all'anima di Cristo; ATANASIO, *L'Incarnazione del Verbo* (ed. E. Bellini, Città Nuova, Roma 1976, p. 54): «Infatti egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità»; GREGORIO NAZIANZENO, *Lettera 101 a Cledonio* [ed. C. Moreschini, Città Nuova, Roma 1986, 207]: «poiché quello che non è stato assunto da Cristo è rimasto non sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato sanato»; PROCLIO DI COSTANTINOPOLI, *Oratio I* [PG 65, 687D-690A]: «Nisi enim me induisset, haud mihi salutem contulisset»; MASSIMO IL CONFESSORE, *Opuscula theologica et polemica* 9 [PG 91, 128D-129A]: «id quod non est assumptum remedium careat, quod autem Deo unitum est, hoc salutem nanciscatur»; GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 3, 6 [ed. v. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998, 175]: «Egli tutto intero assunse me tutto intero, e tutto intero si unì al tutto intero, per donare la salvezza al tutto intero. Infatti ciò che non è assunto non è sanato».

¹ «The Patristic literature of the Greek-speaking Church – afferma McGuckin – is entirely explainable as an extended development of both: its biblical heritage and his Hellenistic cultural identity», J.A. MCGUCKIN, *Soter theos: the patristic and Byzantine reappropriation of an antique idea*, in D. KRAUSMÜLLER et al. (ed.), *Salvation according to the Fathers of the Church*, Four Courts Press, Dublin-Portland 2010, 34. Alcune esposizioni sintetiche della soteriologia greca si possono ritrovare in: J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 185-203; G. GRESHAKE, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia*, in L. SCHEFFCZYK et al. (ed.), *Redenzione ed emancipazione*, Queriniana, Brescia 1975, 93-107; J.N.D. KELLY, *Early Christian doctrines*, Harper and Row, New York 1978, 375-386; D. PAPANDREU, *La compréhension du salut selon les Pères grecs et en la théologie orthodoxe contemporaine*, in J.-L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien. Unité et diversité des conceptions a travers l'histoire*, Desclée, Paris 1995, 81-113.

² Cfr. A. GRILLMEIER, *Quod non assumptum non sanatum*, LTK VIII, 954-955; R. CANTALAMESSA, *Dal kerygma al dogma. Studi sulla cristologia dei Padri*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 33-34.

³ Cfr. T.E. POLLARD, *Johannine Christology and the Early Church*, Cambridge University Press, London 1970, 238-245.

⁴ «Se qualcuno ha riposto la sua speranza in un uomo privo d'intelletto, costui è veramente insensato e non è degno di essere salvato nella sua totalità. Poiché quello che non è stato assunto da Cristo è rimasto non sanato, mentre quello che ha formato un'unione con Dio, quello è stato sanato». *Lettera 101 a Cledonio* [ed. Moreschini, 207].

⁵ Ad esempio da san Massimo il Confessore (cfr. *Ambiguum ad Thomam*, 2 [PG 91, 1037C]; *Opuscula theologica et polemica* 15 [PG 91, 156D-157A]).

è possibile perché è opera del Logos di Dio, consustanziale al Padre, e pertanto, eterno, immutabile, incorruttibile, pieno di luce e di vita. Questo Logos si fece uomo per la nostra salvezza, vale a dire assunse la nostra natura, con la fragilità, la caducità e le passioni che la caratterizzano, per sanarla e darle l'immortalità. E cioè, si fece ciò che noi siamo per elevarci alla sua altezza divina. È il «meraviglioso scambio» tra ciò che è divino e ciò che è umano, che ha un chiaro fondamento non solo nel Vangelo di San Giovanni, ma anche nelle lettere di san Paolo.¹

I Padri greci considerano la cristologia dall'alto, a partire dalla Persona divina che prende carne. E vedono questa carne alla luce della sua origine nello Spirito Santo e nella verginità di Maria, cioè come una natura nuova che non procede dalla caducità, né dalla corruzione, ma ostenta la perfezione e la purezza propria di ciò che è divino. Gesù possiede la nostra stessa natura umana però in modo diverso, in modo nuovo.² L'immagine del ferro incandescente serve ad alcuni Padri per esprimere la novità dell'esistenza di Cristo:³ il ferro è ferro, ma può riscaldarsi fino a essere luminoso e dare luce e calore, senza smettere di essere ferro. È un'immagine di come Gesù possiede la nostra natura, che rimane umana ma è assunta nella luce e nel calore propri del Verbo. Una natura veramente umana che però, mossa e penetrata dalla vita di Dio, è capace di realizzare le opere di Dio.

Presentando in questo modo l'Incarnazione, i Padri greci non vollero attribuire la salvezza dell'uomo unicamente a questa unione tra l'umano e il divino in Cristo, come se per il mero fatto dell'Incarnazione gli uomini avessero potuto essere purificati dai loro peccati e divinizzati. Non ritennero che l'Incarnazione raggiungesse in modo "automatico" tutto il genere umano, come se Cristo si fosse incarnato non in una natura concreta e individuale, ma nell'archetipo universale di uomo, e in lui avesse incluso tutti e ciascuno degli uomini.⁴ La salvezza e la divinizzazione dell'uomo non avvengono per un fatto "fisico" o "me-

¹ Infatti, il nostro assioma raccoglie l'essenziale dell'idea del "meraviglioso scambio" che è già presente in san Paolo: «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2Cor 8,9). San Ireneo (*Adversus Haereses.*, v, Prefazio), san Atanasio (*De Incarnatione*, 54, 3) e molti altri Padri hanno evidenziato l'idea che "nostro Signore Gesù Cristo prese la nostra natura per renderci partecipi della sua natura".

² Su questo aspetto ha insistito più di ogni altro san Massimo il Confessore. Cfr. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris 1996, 383-399.

³ L'esempio del ferro incandescente è classico e lo si ritrova già in Origene (*De principiis*, Lib II Cap 6, &6 [PG 11, 213F]). San Cirillo alessandrino lo usa spesso (cfr. per esempio *Adv Nestorium*, 4 [PG 76, 192]), così come san Massimo il Confessore (p. ej: *Opusc.* 4 [PG 91, 60B]) e san Giovanni Damasceno (cfr. *De sacris imaginibus orationes* I, 19 [PG 94, 1250]). Il senso di questi testi è quello della *pericoresi* o penetrazione delle energie divine (forse potremmo dire la grazia) nella natura umana, cosa che la porta a vivere secondo un nuovo modo di esistenza.

⁴ Nella sua *Storia dei Dogmi*, A. von Harnack sostenne che il platonismo dei Padri originò uno spostamento del centro di gravità della fede dal mistero pasquale all'incarnazione. Con l'incarnazione Cristo si sarebbe unito a tutta l'umanità. Cfr. B. SESBOÛÉ, J. WOLINSKI, *Histoire des Dogmes. Le Dieu de salut*, I, Desclée, Paris 1994, 347-348.

tafisico” che non lasci spazio a ciò che è “spirituale” o “morale”.¹ I Padri greci conoscevano l’importanza del sacrificio di Cristo, della sua discesa agli inferi e della sua risurrezione, senza le quali l’uomo non avrebbe potuto essere redento.² Sapevano anche che la salvezza ha bisogno della cooperazione di ciascuno. Quindi con l’espressione *quod non assumptus non sanatus* essi indicavano il fatto che quanto Cristo aveva sofferto e operato era fonte di salvezza perché, essendo stato assunto nella Persona divina, si era colmato di questa stessa vita divina: la natura umana si riempì di perfezione, la colpa fu cancellata dal sacrificio, la morte superata dalla resurrezione, il diavolo vinto dalla giustizia; e così la creatura umana, che era stata fatta per essere figlia di Dio, fu messa di nuovo in condizione di raggiungere la sua unione con Dio. La peculiarità di questa visione³ è che Cristo ha ricreato l’uomo nella propria carne, dando origine a un uomo nuovo che partecipa pienamente della natura divina. Ciò che ha assunto, lo ha sanato, lo ha purificato, lo ha reso degno di Dio, lo ha divinizzato. Alcuni autori chiamano questa visione con il nome di “ricapitolazione” dell’uomo in Cristo.⁴

II. STRUMENTO ANIMATO DALL’ANIMA RAZIONALE

Nonostante i suoi grandi meriti, questa presentazione dell’opera salvifica ha però il rischio di attribuire uno scarso valore all’umanità assunta. Può sembrare che questa si limiti a ricevere l’azione e la forza trasformatrice del Verbo, giocando in se stessa un ruolo piuttosto passivo, che poco corrisponde all’enfasi

¹ Gross descrive la “teoria fisica della divinizzazione” come una concezione secondo la quale «la natura umana è divinizzata per il fatto stesso del contatto intimo che l’Incarnazione stabilisce tra questa e la natura divina del Verbo». Cfr. J. GROSS, *La divinisation du chrétien d’après les Pères Grecs. Contribution à la doctrine de la grâce*, Lecoffre, Paris 1938, 151.

² Secondo J. Karmiris i Padri greci distinguono quattro fasi nell’opera della redenzione: i) l’Incarnazione mediante la quale il Redentore rigenera, santifica e rende immortale la natura umana che assume; ii) l’insegnamento divino mediante il quale illumina con la sua sapienza tutta l’umanità; iii) la morte di croce, sacrificio espiatorio che distacca l’uomo dal peccato e lo converte a Dio; iv) la resurrezione, mediante la quale sradica l’uomo dalla morte e lo unisce al suo destino glorioso. Cfr. J. KARMIRIS, *Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche*, in P. BRATSIOTIS (ed.) *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1970, 64.

³ Cfr. anche L. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica*, «Teologia» 2 (1977) 51. J.P. JOSSUA (*Le salut, incarnation ou mystère pascal. Chez les Pères de l’Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Cerf, Paris 1968) ha mostrato che non è corretto distinguere tra una visione della patristica greca legata all’Incarnazione e una visione della patristica latina legata per lo più alla morte di Cristo. Forse si può dire che, mentre i Padri greci considerano l’unione ipostatica come fonte diretta della divinizzazione attuata nei misteri di Cristo, per la patristica latina la divinizzazione è piuttosto il risultato della santificazione che compie la Pasqua, che comunque assume la sua efficacia dall’unione ipostatica (cfr. 38). Si può dire che in definitiva, entrambe le tradizioni, senz’altro con diversi accenti, considerano la salvezza come frutto dell’incarnazione e della Pasqua del Verbo.

⁴ Per esempio, Kunzler scrive che la mediazione di Cristo consiste in: «ricapitolare nella sua persona il mondo creato, ora separato dal Dio vivente, per elevarlo quale offerta (*anaphora*), mediante la propria morte nella pienezza della vita trinitaria. Tale ricapitolazione è da intendere nel senso del principio teologico formulato da Ireneo di Lione e che attraversa tutta la teologia patristica: *quod non assumptus non sanatus*» (M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1996, 89). Cfr. anche KELLY, *Early Christian doctrines*, 376-377.

presente nella Scrittura sul valore della donazione obbediente e amorevole di Gesù.¹ Nella lettera a Timoteo, San Paolo scrive: «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (1Tm 2,5-6a). E, rivolgendosi ai romani, l'Apostolo sviluppa un'antitesi tra Adamo e Cristo, in modo da fare un parallelo tra il peccato di sfiducia del primo e la donazione generosa e fiduciosa del secondo: «come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (Rm 5,19). Questi versi attribuiscono un ruolo centrale all'obbedienza di Cristo, che è un'obbedienza umana e quindi frutto di atti spirituali, radicati nelle facoltà superiori dell'intelletto e della volontà. Notando questa contrapposizione tra l'obbedienza di Cristo e la disobbedienza di Adamo, numerosi Padri e autori antichi – soprattutto delle tradizioni antiochena e latina – considerarono l'opera salvifica come una riparazione del peccato originale e dedussero che la donazione libera e volontaria di Cristo fosse l'asse di questa riparazione.²

Si può tuttavia seguire l'intuizione principale della patristica greca ed evitare i difetti a cui accennavo poco fa. Ci viene qui in aiuto la cristologia di san Tommaso, perché mette in risalto il valore soteriologico dell'umanità di Cristo, che l'intuizione greca rischiava di trascurare.³ Dalla patristica greca, e specialmente da Giovanni Damasceno, san Tommaso assume un principio fondamentale: la dottrina dell'umanità di Cristo come strumento salvifico della sua divinità.⁴ La persona del Verbo è sempre il centro dell'agire salvifico di Cristo; la carne mortale non è capace di dare la vita e lo diventa solo grazie all'unione ipostatica.⁵ Tommaso accoglie anche l'idea che l'umanità di Cristo si arricchisca e

¹ Cfr. SCIPIONI, *Il Verbo e la sua umanità*, 51. Vedi anche la nota successiva.

² A partire da un'antropologia di taglio aristotelico, la Chiesa di Antiochia volle sottolineare il valore sostanziale degli atti morali e della spiritualità di Cristo. In particolare, si pose enfasi sull'obbedienza e sulla rinuncia sacrificata di Gesù nella sua passione. Anche nella Chiesa latina, a motivo del maggiore contatto con il diritto romano e dell'influsso della polemica pelagiana, prevalse una visione più giuridica e curativa della salvezza, intesa in primo luogo come superamento dell'offesa a Dio per i meriti e per la soddisfazione di Cristo. «Se nella patristica greca Cristo stava interamente dalla parte di Dio e la sua umanità era soltanto uno strumento di Dio per la *paideia* redentiva, l'occidente tiene presente con più insistenza il lato umano della redenzione e dà così un peso maggiore anche all'idea di rappresentanza» (GRESHAKE, *La trasformazione delle concezioni soteriologiche*, 111). Anche questo contribuiva ad evidenziare il valore soteriologico dell'umanità di Cristo. Cfr. G. IAMMARONE, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 164-171.

³ Tra gli studiosi di san Tommaso è frequente l'idea che l'Aquinate sia l'autore medioevale che ha attribuito più importanza e attenzione all'umanità di Cristo: «St. Thomas has a genuine and, I would insist, unparalleled esteem for the full humanity of Christ», afferma P. GONDREAU, (*The Humanity of Christ, the Incarnate Word*, in R. VAN NIEUWENHOVE, J.P. WAWRYKOW (edd.), *The Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2005, 252). Cfr. anche l'esposizione della soteriologia tomista che fa H. KESSLER, *Manual de cristologia*, Herder, Barcelona 2003, 158-161.

⁴ J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'œuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1999, 715.

⁵ Cfr. T. TSCHIPKE, *L'humanité du Christ comme instrument de salut de la divinité*, Academic Press Fribourg, Fribourg (SZ) 2003, 67-70 (originale tedesco 1940).

si divinizzi attraverso il suo essere assunta, e questa elevazione non solo non cambia la natura umana, ma la porta alla sua pienezza.¹ Il modo in cui l'Aquinate rende effettiva questa divinizzazione della natura diviene evidente quando tratta i temi della conoscenza di Cristo (visione beatifica, ampiezza della scienza infusa, ecc.), della sua pienezza di grazia e del modo assolutamente integro e impeccabile con cui Cristo possiede le passioni umane. Rispetto ai teologi che lo precedono, san Tommaso – e questo è il primo dato che vorrei mettere in evidenza – mostra l'importanza dell'umanità assunta per l'opera della redenzione: «l'umanità di Cristo – scrive nella *Summa Theologiae* – è certamente lo strumento della divinità, però non è uno strumento inanimato e inattivo o passivo, ma uno strumento animato dall'anima razionale, capace tanto di agire per se stesso come di essere mosso».²

Un'umanità viva, capace di agire per se stessa, è meglio di uno strumento inanimato. Quanto più grande è la capacità e la perfezione dello strumento, tanto maggiore è la sua dignità e tanto più assomiglia a Dio. L'essere umano può realizzare il volere di Dio meglio dell'utensile inerte perché è coinvolto in un grado maggiore in questo volere. Lo fa proprio, lo integra, in un certo senso, a partire da se stesso, essendo causa efficiente nella sua realizzazione.³ Ecco perché per san Tommaso, la razionalità, la spiritualità dell'umanità di Cristo è fondamentale. «L'uomo è ciò che è perché possiede la ragione»,⁴ perché è capace di muoversi spiritualmente a partire da se stesso. In questo consiste la sua perfezione più alta. E per questo il Verbo si fa uomo, per autodeterminarsi e contrapporre il suo amore e la sua obbedienza alla ribellione del genere umano.⁵ Così libera gli uomini dal peccato.⁶ Certo, questa autodeterminazione umana si realizza con atti spirituali (di conoscenza e di amore) ampiamente fecondati dalla grazia di Cristo, in modo tale da adeguarsi perfettamente alla dignità della Persona che li compie (il Verbo di Dio).⁷ Di conseguenza, gli atti di Cristo furono pienamente umani e furono pieni di carità, di un amore perfetto, frutto di una completa conoscenza del piano di Dio.

¹ San Massimo il Confessore è la fonte per questo ultimo aspetto. Cfr. M. BORDONI, *Gesù di Nazareth. Signore e Cristo*, III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-Pul, Roma 1986, 299.

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 7, a. 1, ad 3.

³ Cfr. *ibidem*, III, q. 19, a. 3, c. Stiamo glossando J.P. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. "Merit" in the Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995, 241-242.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 5, a. 4, c. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, 3,6 [ed. v. Fazzo, 175].

⁵ «L'umanità di Cristo fu così uno strumento autonomo dell'amore sanante e salvifico di Dio» afferma Kessler glossando la posizione di san Tommaso. Cfr. *Manual de cristologia*, 160.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 5, a. 4, c. Qui san Tommaso cita il Damasceno: «Unde Damascenus dicit, in III libro, *quod Dei verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem, et postea subdit, totus toti unitus est, ut toti mihi salutem gratificet, idest, gratis faciat, quod enim inassumptibile est, incurabile est*».

⁷ Gli atti di Cristo dovevano possedere il maggior contatto possibile con la divinità. In questo senso afferma san Tommaso che «la sua natura doveva possedere ogni perfezione perché doveva condurre alla propria perfezione il genere umano». *Ibidem*, III, q. 7, a. 1, c.

Non è necessario esporre più estesamente la soteriologia di san Tommaso, per non allontanarci dall'obiettivo che ci siamo proposti. Possiamo, invece, tornare al nostro asserto iniziale con le luci che l'Aquinate ci offre. «Può salvare ciò che ha assunto». Certamente, questo si applica in primo luogo alla natura umana (il Verbo ha assunto una natura umana integra e completa), però si applica in modo speciale a ciò che è più propriamente umano: gli atti di conoscenza e di amore. Il Verbo li ha fatti suoi, li ha riempiti di grazia e di giustizia, di sapienza e di verità. Si apre qui un panorama interessante, perché attraverso questi atti il Verbo incarnato si pone in relazione con la realtà esterna: con suo Padre Dio e con il mondo. Instaura con il mondo – questa realtà che egli è venuto a salvare – un contatto spirituale affinché questo mondo penetri spiritualmente nell'intimità del Verbo. In questa intimità ogni uomo è conosciuto e amato, stimato e rispettato come solo Dio sa fare. Ciascuno, anche se è pieno di miseria e di caducità, trova nel cuore umano del Verbo il suo vero luogo nel piano di Dio. Lì si ritrova alla presenza del Padre. Perciò, a mio modo di vedere, è proprio in questa interiorità umana di Cristo che nasce il mondo redento, *dove la grazia di Cristo tocca il mondo e idealmente lo ricompon*e, dove la realtà è reintegrata nel piano di Dio. Interiorizzando la realtà esterna il Figlio di Dio la purifica e la riporta al Padre. Lo spirito umano, questo luogo del quale san Tommaso diceva che è «*quodammodo omnia*»¹ e nel quale l'uomo fa esperienza dell'essere, questo spirito umano che il Verbo assume quando si fa uomo come noi, costituisce il luogo originario della ricapitolazione del mondo.² Tale è il risultato di rileggere l'intuizione greca da una prospettiva, come è quella tomista, che valorizza gli atti umani.

Notiamo *en passant* che queste idee si coniugano bene con un'esigenza della recente soteriologia, già presente in san Tommaso: la necessità di dare valore salvifico a tutta la vita di Cristo.³ Infatti, se in tutto il suo essere, il suo volere e il suo agire umano, Cristo ricompone la realtà creata secondo la volontà e il disegno del Padre, allora tutto quanto vive e soffre nella sua umanità ha valore di salvezza per noi.⁴ San Tommaso lo afferma in questi termini: «tutte le azioni e passioni di Cristo agiscono strumentalmente, con la forza di Dio, per la salvezza degli uomini». ⁵ In sostanza, benché sia vero che una sola goccia del sangue di Cristo abbia la capacità di salvare il mondo intero, la causa efficiente della nostra

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in Arist. "De Anima"*, III, 8, lect. 13.

² Qualcosa di simile, a mio parere, ha voluto esprimere Giovanni Paolo II quando scrive: «La redenzione del mondo – questo tremendo mistero dell'amore, in cui la creazione viene rinnovata – è, nella sua più profonda radice, la pienezza della giustizia in un Cuore umano: nel Cuore del Figlio primogenito, perché essa possa diventare giustizia dei cuori di molti uomini, i quali proprio nel Figlio primogenito sono stati, fin dall'eternità, predestinati a divenire figli di Dio e chiamati alla grazia, chiamati all'amore». Enciclica *Redemptor Hominis*, n. 9.

³ Cfr. N. CIOLA, *La cristologia sistematica: tra irrinunciabili acquisizioni e odierna navigazione*, «*Late-ranum*» 75 (2009) 21-26. Si veda anche la voce di M. SERENTHÀ, *Misteri di Cristo in Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Marietti, Casale Monferrato 1977, 556-571.

⁴ Prendo l'idea da KESSLER, *Manual de cristologia*, 160-161.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 6, c.

redenzione non è questa goccia, non è un momento particolare o un solo mistero della sua vita isolato dagli altri, ma l'intera vita di Cristo (compresa la sua Pasqua), il cui nucleo risiede in questa dimensione interiore, spirituale, dove si realizza l'incontro di Dio con il mondo da salvare.

III. «HA LAVORATO CON MANI D'UOMO» (*GAUDIUM ET SPES*, 22)

A questo punto possiamo compiere un altro passo in avanti lungo il cammino che stiamo percorrendo. E per farlo ricorriamo alla Costituzione *Gaudium et Spes* (GS), il documento con il quale il Concilio Vaticano II ha espresso la sua visione sui valori e i problemi dell'uomo e del mondo contemporaneo. Il Concilio ha fatto ricorso al mistero del Verbo incarnato e lo ha presentato come l'unica luce capace di illuminare i grandi problemi dell'umanità. Per lo sviluppo del nostro tema, ci soffermiamo su una parte del noto punto 22 di GS:

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. (...) Poiché in lui [nel Verbo incarnato] la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato.

Questo passo riprende l'antico asserto greco che ci sta guidando nel nostro percorso, e lo applica alla dignità dell'uomo: «In lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime». Ciò che ha assunto lo ha elevato, lo ha reso degno.¹ La dignità dell'uomo, così affermata nella modernità e spesso in polemica con la dottrina della Chiesa,² è rivendicata in questo testo come un bene specificamente cristiano. Dio non aliena la dignità umana ma, al contrario, nel mistero del Verbo incarnato la rende patente, e rivela così la vera vocazione dell'uomo, chiamato a partecipare alla vita divina.

È evidente che la logica di questa argomentazione richiede una forte sottolineatura della somiglianza di Cristo con ogni uomo, come effettivamente il testo dichiara. Se Egli non si fosse fatto uno di noi, avrebbe potuto chiarire il nostro mistero soltanto dal di fuori, come qualcosa di esterno, però non avrebbe potuto essere in nessun modo lo specchio nel quale dobbiamo guardarci. Per

¹ Secondo Alszegehly, l'assioma dei Padri *quod non est assumptum, non est sanatum*, trova qui una nuova applicazione: l'accento è messo sulla dignità sublime, a cui per l'incarnazione è stata innalzata la natura umana. Cfr. Z. ALSZEGHY, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1966, 448.

² Scrive il Congar nel 1959: «Quando si cercano gli equivoci, le obiezioni che costituiscono per molti dei nostri contemporanei una barriera nel cammino della fede, si arriva sempre per differenti sentieri alla stessa difficoltà: «Dio, che fare di Lui? Dio, perché? [...] Che cosa ha a che vedere la religione con il lavoro, con la realtà del vivere umano, con i problemi, grandi o piccoli della vita reale?» (Y.M.J. CONGAR, *Jesucristo. Nuestro mediador, nuestro Señor*, Estela, Barcelona 1967, 36-37: nostra traduzione). Per le relazioni che queste idee hanno con la problematica moderna sulla salvezza rimando al mio studio *Redención y humanización en la teología contemporánea*, «Estudios trinitarios» 45 (2011) 463-514.

questo il Concilio prosegue: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo». E per esplicitare questa affermazione continua: «Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo». È un modo per dire: è stato realmente uno di noi e per questo la sua vita ha molto da dirci; ha da dirci tutto, in un certo senso, perché è lì che appare realmente il mistero dell'uomo, ciò che ciascuno di noi è chiamato a essere e a compiere.

Vale la pena esplorare la genesi del brano di GS 22 che ho appena glossato. Più avanti vedremo con quale frutto; limitiamoci per il momento a vedere come si sono formate queste idee. Il primo antecedente chiaro del brano si trova nel secondo schema,¹ il cosiddetto schema di Zurigo. Si tratta di un testo dal taglio nettamente teologico nel quale si legge:

Tutte le cose create indirizzano l'uomo verso Dio (cf. Gv 1,3; Col 1,17). In Cristo Gesù l'uomo può ascoltare e comprendere veramente questa parola della creazione; tutte le cose sono state create per lui e in lui, che è il Verbo del Padre (cf. Col 1,16). Egli stesso entrando nel mondo rivelò con parole umane la dignità delle cose create. Il Verbo del Padre, assumendo mediante l'Incarnazione la natura umana, ha elevato alla dignità più alta tutto l'uomo, corpo e anima, insieme a tutta l'opera della creazione, compresa la stessa materia e ha inserito anche le attività temporali in un ordine più alto con Dio, che supera la natura umana (Schema II, &6).

Qui compare in modo chiaro l'idea che Cristo ricapitola la creazione.² In particolare, il testo ruota attorno all'assunzione di «ciò che è materiale» e, pertanto, all'elevazione di tutto ciò che sulla materia si appoggia, sia l'opera della creazione, compresa la stessa materia, sia le attività temporali, che in tal modo raggiungono il loro maggiore splendore. Il riferimento finale alle attività temporali ha un certo interesse. Le bozze provvisorie dello schema non si riferivano alle attività temporali, ma parlavano più concretamente del lavoro di Cristo,³ Esse tuttavia, pur fondando la dignità della materia sull'incarnazione del Ver-

¹ La storia della redazione della GS è abbastanza complessa. Il numero 22 è contenuto nella parte "dottrinale" del documento, la sezione che presenta i fondamenti teologici della Costituzione Pastorale, visto che parla della vocazione dell'uomo e della dignità della persona umana. Semplificando notevolmente si può dire che questa parte ha conosciuto tre schemi principali, prima del testo definitivo (cfr. C. APARICIO VALLS, *La plenitud del ser humano en Cristo: la revelación en la Gaudium et Spes*, Gregoriana, Roma 1997). Il primo schema ebbe due versioni alternative, una elaborata a Roma (maggio 1963) e l'altra a Malines (settembre 1963; si conosce anche con il nome di schema di Lovanio); costituirono una prima presa di contatto con le numerose dimensioni del tema, ma non arrivarono ad essere discusse nell'aula conciliare. Il secondo, conosciuto come schema di Zurigo, si discusse in aula nel luglio del 1964. Infine, il terzo schema, quello di Ariccia, fu presentato in aula nel settembre del 1965. Dopo aver accolto le osservazioni pertinenti dei Padri conciliari si arrivò alla versione definitiva che ricevette l'approvazione il 7 dicembre del 1965.

² La questione del primato di Cristo nel piano di Dio fu presente dalle prime fasi dell'elaborazione della cristologia di GS, come mostra l'analisi di R. TONONI, *Mistero pasquale e salvezza per tutti. Analisi storico-critica di un testo della Gaudium et Spes*, in L. ROTA (ed.), *Cristianesimo e religioni in dialogo*, Morcelliana, Brescia 1994, 172-174 con le rispettive note.

³ Lo schema di Zurigo ebbe quattro redazioni successive. Cfr. APARICIO VALLS, *La plenitud del ser humano*, 73-91.

bo,¹ non esprimevano l'idea di un'elevazione del lavoro. Nel menzionare il lavoro di Cristo si orientavano piuttosto a manifestare la sua solidarietà con i lavoratori. L'idea del Cristo lavoratore che condivide con gli operai lo sforzo e la fatica della vita era abbastanza in voga in quegli anni. Ciò nonostante, la versione finale dello schema di Zurigo, oltrepassando questo approccio più sociologico, afferma la dignità *teologica* delle realtà temporali.

Ad ogni modo, quando si discusse questo schema nell'Aula, si arrivò alla conclusione che la futura Costituzione Pastorale avrebbe dovuto rivolgersi a tutti gli uomini e non solo ai cristiani. Ciò richiedeva, da un lato, un linguaggio più semplice e pastorale e, dall'altro, una descrizione più attenta, nella quale si potesse riconoscere il mondo moderno. Questi aspetti concernenti tutta la Costituzione, e non soltanto il nostro piccolo paragrafo, determinarono un nuovo schema e un nuovo redattore.² Per questa ragione andò perduta l'esposizione, teologicamente bella e curata, presente nel testo di Zurigo; tuttavia l'idea di fondo passò nel nuovo schema – conosciuto come schema di Ariccia – dove venne definita in modo diverso, come illustreremo di seguito.

Nello schema di Ariccia il nostro testo occupa il numero 20. Analogamente allo schema di Zurigo, la dignità della realtà umana è fondata sull'Incarnazione. Con uno stile leggermente retorico si dice:

dopo che il Verbo si è fatto carne e che, ad eccezione del peccato, si è fatto uno di noi, chi potrà disconoscere la dignità dell'uomo?

Subito dopo presenta una formula azzeccata:

il Cristo ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo e ha amato con cuore di carne.

Dal punto di vista teologico questa formula contiene un certo progresso, forse involontario. Mentre nello schema di Zurigo all'affermazione dell'assunzione della natura umana seguiva, come conseguenza, l'elevazione di tutto l'«ordine della materia» e delle realtà temporali, nello schema di Ariccia si indica piuttosto che quanto il Verbo assume è la realtà temporale stessa. Non è una *conseguenza* ma qualcosa che *forma parte* dell'assunzione. La sua formula «il Cristo ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo», descrive con

¹ La terza, per esempio, diceva nel paragrafo 7: «Il Verbo del Padre, figlio di Dio, con la sua incarnazione, assumendo la natura umana, corpo e anima, ha condotto a una maggiore dignità tutta l'opera creata e la stessa materia, in modo che tutte le cose si instaurino in Lui, tanto quelle della terra come quelle del cielo (cfr. Ef 1,10). Cristo, inoltre, per molti anni volle fare sua la comune condizione lavoratrice dell'uomo, compiendo in questo modo, insieme ai fratelli, la volontà di Dio verso gli uomini di sottomettere la terra». Cfr. F.A. CASTRO PÉREZ, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, 52.

² Fu piuttosto un nuovo gruppo di redazione, anche se capitanato da Haubtmann. Su questo momento della elaborazione della GS e sopra il giudizio dato nell'Aula allo schema di Zurigo, cfr. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et spes del Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2000, 471-481. L'autore spiega anche i motivi che determinarono la nomina di un nuovo redattore (cfr. *ibidem*, 355-364).

efficacia il fatto che Gesù abbia assunto la totalità della vita e della condizione umana. Le mani, l'intelligenza, la volontà, il cuore: le sfere della vita pratica, della vita spirituale, dell'affettività; l'uomo intero con la sua vita intera. Tutto ciò Gesù lo ha fatto suo.

Il testo definitivo della GS (7 dicembre 1965) abbellisce leggermente la redazione di Ariccia e sottolinea ancora di più la fraternità di Gesù con gli uomini, con ogni uomo:

Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato.

Dove ci portano tutte queste idee? Avevamo concluso la sezione precedente con l'idea che lo spirito umano di Cristo costituisce la sede originaria della redenzione, il luogo dove nasce la realtà redenta. La GS esplicita una dimensione presente in questo luogo originario: la dimensione pratica. Se l'Aquinata sottolineava il ruolo salvifico dell'attività spirituale dell'umanità assunta, la GS ci ricorda che tale attività spirituale si dispiega negli avvenimenti quotidiani, vale a dire, abbraccia le condizioni e le circostanze ordinarie della vita. Anche queste sono "realtà redenta" da Gesù. Il riferimento al lavoro di Cristo con le sue mani, forse proveniente dalla penna di Congar,¹ è un simbolo dell'attività umana in ciò che ha di più comune ed essenziale, è un emblema della quotidianità.² Complessivamente il testo vuole trasmettere che, dal momento che Cristo ha condotto una vita pienamente umana, ha assunto, elevato e purificato tutte le sfere della vita, e nessuna di esse rimane fuori o è aliena dalla "divinizzazione".³ L'incontro di Cristo con la realtà umana è fonte di una redenzione che si estende alla vita pratica con le sue svariate attività.

¹ È solo una possibilità. Il teologo domenicano in quegli anni lavorava su tematiche cristologiche e fu perito di questa Costituzione durante tutto il suo *iter*. In una conferenza di questo periodo Congar evoca idee di Tommaso d'Aquino sul valore dei misteri della vita di Gesù e pone l'accento sul compito dell'intelligenza, della volontà e dei sentimenti di Cristo nell'opera salvifica (cfr. CONGAR, *Jesu Cristo. Nuestro mediador*, 45-49). In un'altra conferenza, diretta al gruppo dottrinale "Chiesa dei poveri" e che fu inviata successivamente come nota teologica alla Commissione dottrinale del Concilio, afferma: «Il principio della nostra liberazione consiste in questo: colui che era nella luce, nella ricchezza e nella gloria di Dio (Gv 17,5) si degnò di coesistere con i piccoli, i poveri, gli umiliati ... si fece bambino, debole; nacque in una famiglia lavoratrice e lavorò con le sue mani; crebbe in un paese sottoposto all'occupazione militare, sotto autorità che non permettevano scherzi in materia di sottomissione; conobbe la fame, il lavoro, il sospetto ...» (*ibidem*, 70-71).

² In questo senso lo schema di Ariccia si deve leggere teologicamente sullo sfondo dello schema di Zurigo. Dove questo parlava delle «realtà temporali» il primo parla emblematicamente del «lavoro».

³ «Per la fede della Chiesa è essenziale e irrinunciabile affermare che davvero il Verbo si è fatto carne ed ha assunto tutte le dimensioni dell'umano tranne il peccato (cfr. Eb 4,15)», GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, n. 22.

IV. L'APERTURA DELLA VITA UMANA ALLA GRAZIA

Questa vita umana assunta da Gesù ha come finalità la nostra salvezza. Si è incarnato per noi. In modo misterioso, ciò che ha luogo nel suo cuore e nella sua vita si applica anche a noi. Il nostro breve testo di GS 22 dice che «la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata *anche in noi* innalzata a una dignità sublime». Il Verbo non soltanto ha nobilitato la sua natura assunta ma, in un certo modo, tutto il genere umano. Il fondamento di questa estensione alla nostra natura, la Costituzione lo vede nel fatto che «con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo».

Questa unione di Gesù con l'uomo, con ogni uomo, si può spiegare in molti modi, a seconda che si sottolinei l'importanza di un elemento piuttosto che di un altro nell'incarnazione redentrice. Alcuni Padri greci si ispirarono alla teoria platonica dell'archetipo, vale a dire, all'idea che il Figlio di Dio nell'assumere una natura umana individuale, si univa in realtà a tutta l'umanità perché nella singola natura assunta era presente, in un certo modo, la totalità dell'uomo (la natura universale).¹ Per san Tommaso, invece, l'unione ipostatica indica il fatto che la natura umana di Cristo è stata preordinata da Dio ad avere una posizione capitale rispetto a tutti gli altri uomini, giacché la sua perfetta unione a Dio, la rende fonte di grazia per tutti loro.² E si potrebbero rilevare altri elementi come, per esempio, l'amore di Cristo verso ogni uomo manifestato dalla sua donazione: si è unito con tutti perché è morto per tutti. Non è però necessario entrare nel dettaglio delle diverse spiegazioni. Quando la GS afferma che Cristo «si è unito in un certo modo ad ogni uomo», fa un'affermazione generale e aperta a diverse spiegazioni. Si esprime, comunque, in termini di «unione», con un linguaggio che rimanda chiaramente alla «grazia di unione»,³ vale a dire all'unione ipostatica di Cristo, mediante la quale Egli rimane allo stesso tempo unito come Capo al corpo di tutti gli uomini.⁴ Proprio perché si utilizza il linguaggio di unione, è necessario, per evitare confusioni, aggiungere la qualifica «in un certo modo». Non vi è univocità tra l'unione ipostatica e l'unione di Cristo con ogni uomo, ma, in ogni caso, questa ultima è una conseguenza nell'ordine della salvezza di quella specialissima unione nella persona del Verbo. In altre parole, l'unione di Cristo con gli uomini partecipa del carattere misterioso dell'unione ipostatica.

L'unione ipostatica non è ontologicamente partecipabile. Cristo assume una

¹ Cfr. J. GALOT, *Gesù liberatore*, Lef, Firenze 1978, 293; SESBOÛÉ, WOLINSKI, *Histoire des dogmes. 1: Le Dieu du salut*, 346-351.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 3 e anche GALOT, *Gesù liberatore*, 293.

³ Cfr. CASTRO PÉREZ, *Cristo y cada hombre*, 510. Rimandiamo a questa documentata tesi dottorale per sostenere l'affermazione.

⁴ L'unione ipostatica non solo rende umano il Figlio di Dio, ma lo trasforma anche in Capo del genere umano.

natura umana concreta e la personalizza. Non assume né personalizza nessun'altra.¹ Però dall'unione ipostatica deriva il mondo di grazia presente nell'anima di Cristo, nel quale nasce la realtà redenta. La GS ci ha insegnato che questa realtà redenta si estende anche alle dimensioni quotidiane e pratiche dell'esistenza, in modo che nulla di ciò che è veramente umano resta fuori di questo mondo nuovo, interiore, di Gesù. Solo ciò che è indegno e disumano è lì smascherato e rimosso.

Ciò che è partecipabile, in gradi e livelli molto diversi, è questo mondo di grazia, di vita divina, presente nell'anima di Gesù, con la realtà redenta a cui da luogo.² Nei gradi più alti questa comunicazione vitale di Gesù è in grado di santificare internamente l'uomo, di renderlo nuova creatura e donargli «il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16), il modo di vedere di Gesù; nei gradi infimi porta all'uomo, a ogni uomo, luci e soccorsi puntuali per il cammino della vita, come se fossero lievi risonanze del mondo interiore di Gesù. Ad ogni modo Cristo ha il diritto di diffondere tra gli uomini il suo mondo interiore perché lo ha assunto per loro, perché ha fatto sue le realtà umane – le ha elevate e rese degne – per poterle condividere con noi, così innalzate. Questa è in fin dei conti la lezione del testo di GS che abbiamo commentato: che anche i canali della vita pratica e della quotidianità, assunti da Cristo, sono vie del rapporto di Gesù con ogni uomo. Ed è per questo motivo che diciamo che *la vita umana si è aperta alla grazia*,³ perché Cristo ha aperto tutte le circostanze della vita a essere veicoli del suo mondo interiore di grazia.⁴ Proprio perché nessuna realtà umana è rimasta estranea all'Incarnazione, vi è sempre, per ogni uomo, per quanto sia peccatore e lontano da Dio, un aiuto divino legato alle circostanze e alle situazioni della vita, una grazia dello Spirito del Risorto, che lo sprona a camminare per la strada della salvezza. «Lo Spirito – ha scritto Papa Giovanni Paolo II – illumina gli uomini in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale».⁵ Questa

¹ Su questo, cfr. F. OCÁRIZ, L.F. MATEO SECO, J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 1991, 168-174.

² Il nostro argomento consiste nel dire che l'unione di Cristo con l'uomo è partecipazione dell'unione ipostatica a questo livello dinamico, e che Cristo ha assunto tutta la dinamica della vita umana per poterla comunicare all'uomo.

³ Naturalmente non voglio affermare con ciò una redenzione automatica. Da un lato, la stessa insistenza che abbiamo posto sul valore spirituale degli atti umani di Cristo nell'opera redentrice occorre affermarla quando si tratta della capacità di ogni uomo per accettare o rifiutare la grazia. Dall'altro, l'espressione «in un certo modo» (*quodammodo*) permette di affermare gradi qualitativamente diversi di unione con Cristo, a seconda della propria condizione e delle proprie circostanze. È diversa l'unione del battezzato che vive coerentemente la sua fede, da quella del cristiano tiepido; quella del cattolico da quella del cristiano non cattolico; quella dell'ebreo da quella del pagano, ecc.

⁴ Nello scrivere questa espressione non posso non ricordare un insegnamento di san Josemaría Escrivá dal quale trae ispirazione questo lavoro. In riferimento alla possibilità del cristiano di santificare le comuni attività della vita quotidiana, san Josemaría amava dire che «si sono aperti i cammini divini della terra» (*È Gesù che passa*, Ares, Milano 2009, n. 21).

⁵ Enciclica *Redemptoris Missio*, n. 10. Vale la pena citare il testo per esteso: «L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella Chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di

azione della terza persona trinitaria che inserisce i barlumi dell'Incarnazione redentrice nel cammino quotidiano di ogni uomo è uno dei frutti più belli e nascosti dell'opera salvifica.

ABSTRACT

La patristica greca ha espresso la dimensione soteriologica dell'incarnazione del Verbo nel celebre asserto *quod non assumptus non sanatus*. Ciò che Cristo ha assunto lo ha purificato, lo ha reso degno e lo ha salvato. Quando il pensiero di san Tommaso sull'incarnazione si colloca entro questo orizzonte patristico si apre la possibilità di fondare la redenzione sull'assunzione *spirituale* – e non soltanto fisica – di tutta la realtà da parte di Gesù. Si giunge all'idea che il mondo redento nasce nel cuore del Verbo incarnato, come frutto del Suo incontro con il mondo caduco e irredento. Una lettura da questa prospettiva del numero 22 di *Gaudium et Spes* mette in luce il fatto che anche l'attività pratica e quotidiana dell'uomo è stata assunta e salvata da Cristo. Di conseguenza, la grazia della redenzione feconda ogni spazio di vera umanità e la vita umana si apre alla grazia redentrice di Gesù.

The Greek fathers sum up the salvific dimension of the Incarnation in their famous assertion *quod non assumptus not sanatus*. What has been assumed (by Jesus) has been healed, dignify and saved. A reading of St. Thomas' thought on the Incarnation against this patristic background unlocks the possibility of founding redemption on the *spiritual* assumption – and not just physical – of all reality by Jesus. What comes out is that the redeemed world originates in the heart of the incarnate Word, as a fruit of his coming across the ephemeral and unredeemed world. From this perspective, number 22 of *Gaudium et Spes* emphasizes that also the practical and everyday man's life has been taken and saved by Christ. As a result, the grace of redemption fecundates every space of true humanity and human life becomes open to the redemptive grace of Jesus.

conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella Chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione». Giovanni Paolo II glossa in questo modo l'idea, presente in GS 22, che tutti gli uomini possono raggiungere di fatto un contatto salvifico con il mistero pasquale di Cristo.