

LA VISIONE BEATIFICA DI CRISTO
DURANTE LA PASSIONE.
LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO D'AQUINO
E LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

MANFRED HAUKE

SOMMARIO: I. *La compresenza di kenosi e gloria.* II. *L'approccio di san Tommaso.* III. *Gli approcci contrari nella teologia contemporanea.* IV. *Breve panoramica dei dati biblici.* V. *La "triplice scienza" come chiave di lettura.* VI. *Valori e limiti dell'approccio di Tommaso.* VII. *L'importanza esistenziale della dottrina tommasiana.*

I. LA COMPRESENZA DI KENOSI E GLORIA

IL ventesimo secolo è stato segnato da grandi progressi tecnologici, ma anche da barbarie indicibili. Le esperienze più tremende le troviamo forse nei campi di concentramento dei nazisti e nei *lager* dell'Unione Sovietica. Lo scrittore russo Aleksandr Solženicyn, nella sua documentazione sull'"Arcipelago Gulag", descrive come molte persone, nelle condizioni terribili dei lavori forzati, siano diventate simili a bestie feroci; altri invece sono cresciuti nel loro carattere umano e nel loro profilo spirituale. Uno di loro è il poeta Anatolij Wassiljewitsch Silin. Anche lui sperimenta duramente la situazione di schiavitù, tornando dal lavoro con gambe piegate e con mani tremanti. Nonostante tutto, come san Francesco, il poeta può rallegrarsi, anche nella sofferenza, della bellezza della natura sentita come un palazzo. Una volta Silin esclama: «Com'è bella l'erba della terra! E tuttavia Dio l'ha data all'uomo come tappeto. Quanto più belli dobbiamo essere noi!». ¹

In quest'esperienza troviamo una compresenza di sofferenza tremenda e gioia interiore, sulle tracce di Dio. Un altro esempio ancora più forte appare nella vita di san Massimiliano Kolbe, che concluse il suo cammino terreno nel campo di concentramento di Auschwitz. Il francescano offrì la sua vita per un padre di famiglia ed entrò, assieme ad altri nove condannati, nel *bunker* di fame. In tale luogo erano avvenute in precedenza delle scene tremende: persone tormentate che morivano con urla di disperazione e che rimproveravano Dio per quanto era avvenuto. Non così nel gruppo dei dieci detenuti con il p. Kolbe. Anche loro vennero messi in quella stanza della cantina, completamente nudi,

¹ A. SOLSCHENIZYN, *Der Archipel GULAG*, III, Reinbek 1978, 103 (it.: A. SOLZENICYN, *Arcipelago Gulag*, vol. III, Milano 1984; ristampa 1999).

senza cibo e senza bevanda. Kolbe cercava di consolare gli altri, recitava delle preghiere ed intonava canti religiosi, in particolare gli inni polacchi alla Madonna. Chi avesse osservato avrebbe pensato quasi d'essere in una chiesa. I dieci detenuti soffrivano tantissimo di fame e soprattutto di sete. Uno dopo l'altro, morirono tutti. Dopo 14 giorni, l'ultimo incarcerato, ancora in vita e in piena conoscenza, fu proprio san Massimiliano. Senza resistenza, egli porse il braccio al medico per ricevere l'iniezione mortale. Il detenuto Bruno Borgowiec, testimone di questi eventi, racconta: dopo l'intervento del carnefice e la morte del religioso «ritornai nella cella dove trovai P. Massimiliano seduto, appoggiato sul muro, con gli occhi aperti e la testa chinata sul fianco. La sua faccia, serena e bella, era raggiante».¹

Proprio l'esperienza dei santi martiri testimonia spesso, durante il martirio, una compresenza di sofferenza e gioia, oppure, teologicamente parlando, un'unione tra kenosi e gloria. Qui sembra replicarsi la vita di Gesù Cristo stesso, in cui la gloria divina e l'abbassamento si presentano insieme. Ricordiamo a questo proposito il testo più famoso del magistero pontificio sul mistero di Cristo, la *Lettera Dogmatica a Flaviano* di papa Leone Magno:

Viene [...] in questa infima parte del mondo il Figlio di Dio, discendendo dalla sede celeste ma senza allontanarsi dalla gloria del Padre [...] Infatti chi è vero Dio, questo stesso è vero uomo, e nulla di falso c'è in questa unità, perché sono in reciproco rapporto la bassezza dell'uomo e l'altezza della divinità. Come infatti Dio non cambia per misericordia, così l'uomo non viene annullato dalla dignità divina. Infatti entrambe le forme [...] operano ciò che è proprio di ognuna, in quanto, cioè, il Logos opera ciò che è del Logos e la carne fa ciò che è della carne. Uno dei due risplende di miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie. E come il Logos non perde l'uguaglianza della gloria paterna, così la carne non abbandona la natura del nostro genere.²

La compresenza di kenosi e gloria nella vita di Gesù si manifesta maggiormente nella croce. Per quanto riguarda la testimonianza biblica, possiamo ricordare qui la *Lettera ai Filippesi* e il *Vangelo secondo Giovanni*. L'inno cristologico, riportato dall'apostolo Paolo nella sua epistola ai cristiani di Filippi, presenta i tre stadi del cammino di Gesù Cristo: la preesistenza, la vita terrena e lo glorificazione celeste:

pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce. Per questo Dio l'ha esaltato ... perché ... ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre (*Fil* 2,6-11).

¹ Testimonianza citata in F. DANTE, *Massimiliano Maria Kolbe*, in C. LEONARDI et al. (edd.), *Il Grande Libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, vol. II, Cinisello Balsamo 1998, 1426-1428 (1428). Cfr. anche W. NIGG, *Maximilian Kolbe. Der Märtyrer von Auschwitz*, Freiburg i. Br. 1980, 61-64.

² LEONE MAGNO, *Epistula ad Flavianum*, 4; trad. it. in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 2003⁵, 429.

La kenosi indica la “spogliazione”, spiegata dai Padri come assunzione della natura umana.¹ Il punto più “basso” della kenosi è la morte in croce.

La gloria in mezzo alla Passione stessa, invece, viene ribadita fortemente dalla teologia giovannea. La croce è l’ora in cui il “Figlio dell’uomo” viene “glorificato” (Gv 12,23). L’innalzamento del Signore sul legno della croce è, allo stesso tempo, l’esaltazione gloriosa in quanto vittoria sulle forze del male (cfr. Gv 3,14 ecc.). Già durante l’ultima cena, di fronte alla Passione, Gesù dice: «Ora il Figlio dell’uomo è stato glorificato, e anche Dio è stato glorificato in lui» (Gv 13,31).²

II. L’APPROCCIO DI SAN TOMMASO

La presenza simultanea di kenosi e gloria nella Passione viene descritta in maniera impressionante da san Tommaso d’Aquino. Poniamo la nostra attenzione sulla compresenza della visione beatifica di Cristo³ e della sofferenza sulla Croce.⁴ L’Aquinata, da una parte, sottolinea che il dolore di Cristo nella Passione era più grande di tutti gli altri dolori umani della vita terrena. C’è il dolore fisi-

¹ Cfr. P. HENRY, *Kénose*, in DBS, V (1957) 7-161 (56-136).

² Sulla teologia della gloria in Giovanni vedi brevemente R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i. Br. 1993, 286s (trad. it.: *La persona di Gesù nei quattro vangeli*, Brescia 1995).

³ Tommaso, in questo contesto, non usa l’aggettivo *beatifica*, ma esprime la realtà corrispondente in termini sinonimi, quali *visio beata*, *visio divinae essentiae* e *fruitio beata*: J.-P. TORRELL, *Le Christ et ses mystères. La vie et l’oeuvre de Jésus selon saint Thomas d’Aquin II* (Jésus et Jésus-Christ 79), Paris 1999, 332.

⁴ Tommaso non è il primo a formulare questa dottrina, ma fornisce un’analisi più acuta di quella precedente: cfr. TORRELL, *Le Christ*, 336s (paragone con Alberto Magno e Bonaventura). La base è l’insegnamento biblico e patristico sulla visione di Dio da parte (dell’anima umana) di Gesù prima di Pasqua. Non esiste ancora, a nostra conoscenza, nessuna ricerca storica più ampia sull’intreccio tra visione beatifica e dolore di Cristo durante la Passione. Qualche elemento essenziale dei dati storici si trova in O. GRABER, *Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreiter*, Graz-Leipzig 1920, 16-23; A. MICHEL, *Science IV. Science de Jésus-Christ*, in DThC XIV (1939) 1628-1665; A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2*, Regensburg 1954, 120-123; W. J. FORSTER, *The Beatific Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Roma 1958; P. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981, 125s. e 135-140. Una buona panoramica introduttiva storico-sistemica viene fornita da J. STÖHR, *Die Klarheit im menschlichen Wissen des leidenden Herrn – Das Licht der Augen des Gotteslammes*, in J. STÖHR - B. DE MARGERIE, *Das Licht der Augen des Gotteslammes* (Respondeo 5), Abensberg s.a. [1983], 5-40; J. STÖHR, *Gottesschau und Kreuzesleiden Jesu*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 35 (1984) 262-278; B. DE MARGERIE, *De la science du Christ. Science, préscience et conscience, mêmes préparascales du Christ Rédempteur*, «Doctor Communis» 36 (1983) 123-157; IDEM, *Les sept yeux de l’Agneau. Reprise du dossier sur le science humaine de Jésus avant Pâques*, «Divus Thomas» 86 (1983) 3-54. Il primo teologo a formulare esplicitamente l’insieme tra visione beata e dolore nell’anima di Cristo sulla Croce è stato forse Candido, allievo di Alcuino, nella prima parte del sec. IX: *Opusculum de Passione Domini* (PL 106, 95), secondo J. T. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita*, Freiburg i. Br. 1971, 49-52; cfr. anche R. WIELOCKX, *Incarnation et vision béatifique*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 86 (2002) 601-639 (614). Sull’autore cfr. C. E. EDER, *Candidus 5.*, in *Lexikon des Mittelalters II* (2002) 1432s.

co a causa della pena atroce della crocifissione, ma anche il dolore interiore di fronte a tutti i peccati umani. L'anima e il corpo di Gesù sono particolarmente sensibili nella percezione della sofferenza. Il dolore non è mitigato, dalle forze superiori dell'anima alle forze interiori, da nessuna ridondanza della gioia. Tommaso ribadisce, con Giovanni Damasceno, che ogni forza dell'anima opera ciò che le è propria. A differenza dei nostri dolori, che spesso meritiamo, Gesù Cristo prende su di sé la sofferenza liberamente, per espiare le nostre colpe.¹ Il dolore non riguarda soltanto il corpo, ma anche l'anima. Grazie all'unione profonda tra anima e corpo, l'intera essenza dell'anima soffre, quando soffre il corpo durante la Passione.² Per redimere l'umanità dai suoi peccati, bastava anche il minimo dolore possibile perché esso avrebbe avuto una forza infinita, a causa della persona divina che lo soffriva. Nonostante ciò, l'amore misericordioso e la giustizia per il danno commesso dai peccati rendono conveniente che il Salvatore sopporti, durante il cammino terreno, il dolore più grande possibile.³

Tommaso d'Aquino, quindi, prende molto sul serio il peso della sofferenza per l'"uomo dei dolori", citando una frase delle *Lamentazioni*: «Voi tutti che passate per la via, considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore» (*Lam* 1,12).⁴ D'altro canto, l'Aquinate espone la dottrina secondo la quale l'anima di Cristo gode della visione beatifica anche nel momento della Passione. Per spiegare questa compresenza di dolore e gioia, Tommaso differenzia varie potenze all'interno dell'anima. Le forze inferiori dell'anima riguardano le cose temporali che causano il dolore di Cristo.⁵ L'oggetto della parte superiore dell'anima invece è Dio stesso, che non è oggetto di dolore, bensì di gioia.⁶ Vedendo Dio faccia a faccia, l'anima di Cristo, nella sua parte più elevata, si trova nella gioia.⁷ Per capire il rapporto tra dolore e gioia, consideriamo un brano basilare del *Compendium theologiae*:

Siccome l'anima di Cristo godeva della perfetta visione di Dio, la forza di questa visione, di per sé, avrebbe avuto come conseguenza che il corpo, grazie alla ridondanza della gloria dall'anima nel corpo, sarebbe diventato impassibile ed immortale. Tuttavia, per

¹ *STh* III, q. 46, a. 6.

² *STh* III, q. 46, a. 7.

³ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 5, ad 3; a. 6, ob. 6 & ad 6; a. 6, ad 4. Si noti bene la precisazione "durante il cammino terreno", perché il Salvatore non prende su di sé il dolore dei condannati all'inferno, i quali superano ogni sofferenza umana durante il cammino terrestre: cfr. *In Sent.* III, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 3, ad 5: «dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad poenam damni, sive quem habet ad poenam sensus, est major quam fuerit dolor Christi: quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantum, quantus est dolor Christi».

⁴ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 6 (Sed contra).

⁵ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 7 resp.

⁶ *Ibidem*. La differenza tra le due funzioni della mente viene spiegata sulla scia di Agostino (*De Trinitate* XII, 4) tra l'altro in *STh* I, q. 79, a. 9, resp.: «ratio superior est "quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis": conspiciendis quidam, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio inferior ab ipso dicitur, "quae intendit temporalibus rebus"».

⁷ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 8.

una particolare disposizione si verificò che l'anima godeva della visione di Dio, mentre il corpo soffriva perché non c'era nessuna ridondanza della gloria dall'anima nel corpo. Ciò che era naturale in Cristo secondo la natura umana, era sottoposto alla sua volontà [...]; perciò Egli poteva impedire a suo arbitrio la naturale ridondanza dalla parte superiore in quella inferiore [...] ciò che non è possibile negli altri uomini. Per questo motivo Cristo sostenne durante la Passione il massimo dolore del corpo, perché il dolore corporale non veniva mitigato in alcun modo dalla gioia della mente superiore (*ratio superior*), come d'altra parte il dolore del corpo non impediva la gioia della mente.¹

Per Tommaso, si manifesta qui il fatto che soltanto Cristo, sulla terra, fosse, allo stesso momento, in viaggio lungo il pellegrinare terreno e già giunto al termine di questo cammino, contemplando Dio faccia a faccia. Questo insieme, tra l'essere in cammino e l'essere già giunto al termine, si chiama in latino *viator et comprehensor* (*Hinc [...] apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit*). Gesù Cristo godeva della visione di Dio, come è tipico del *comprehensor*, ma in maniera da rimanere ancora sottoposto ai dolori del corpo, come ogni pellegrino.

Siccome è tipico del viatore di meritare per sé o per altri, per il bene operato con la carità, Gesù Cristo meritò, pur essendo comprensore, per sé e per noi, per quanto fece e patì. Per sé non meritò la gloria dell'anima, una gloria che già aveva dal principio della sua concezione, ma quella del corpo, alla quale pervenne mediante la sofferenza. Anche per noi i suoi singoli dolori ed operazioni furono proficui per la salvezza, non soltanto per l'esempio, ma anche a modo di merito, in quanto Egli poteva meritarci la grazia per la sovrabbondanza della carità e della grazia affinché i membri ricevessero dalla pienezza del capo.²

III. GLI APPROCCI CONTRARI NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Se guardiamo molte fasce della teologia contemporanea, la dottrina di Tommaso sembra un corpo estraneo, quasi un meteorite di un altro sistema solare.³ Secondo Rudolf Bultmann, che ha esercitato un forte influsso sull'esegesi dell'ulti-

¹ *Compendium theologiae*, cap. 231. Cfr. anche *In Sent. III*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2; *Quodl. VII*, 2 co.; *STh III*, q. 15, a. 5, ad 3.

² *Ibidem*. Sulla provenienza della formula *simul viator et comprehensor* cfr. E.-H. WEBER, *Le Christ selon Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ 35), Paris 1988, 249 (nota 180).

³ Cfr. L. IAMMARONE, *La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di san Tommaso*, «Doctor communis» 37 (1983) 287-330 (287): «Oggi [...] pochi sono i teologi disposti a concedere la visione beatifica al Cristo viatore, prepasquale» (vedi poi la descrizione: 287-295). La situazione nel 2007 sembra migliore di quella di allora. Vedi tra l'altro le cristologie di J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica I*, Città del Vaticano 1991, 485-521 (nn. 341-365) (or. fr.: *Synthèse dogmatique*, Fribourg 1985); A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 472-489; F. OCÁRIZ, L. F. MATEO SECO, J. A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Roma 2000, 159-171 (or. sp.: *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993², 235-252); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 420-442; C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Amateca VII), Paderborn 2002, 159-176. Tra gli articoli specializzati, in particolare J.-M. GARRIGUES, *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, «Nova et vetera» 79 (1/2004) 39-51; T. J. WHITE, *The voluntary action of the earthly Christ and the necessity of the beatific vision*, «The Thomist» 69 (2005) 497-534.

mo secolo, non si potrebbe escludere che Gesù fosse morto in una disperazione totale «perché non sappiamo, *come Gesù abbia inteso la sua fine, la sua morte* [...]». Non possiamo sapere se o come Gesù vi ha trovato un significato. Non è possibile nascondere la possibilità che egli sia crollato». ¹

Un motivo per quest'interpretazione è il racconto di Marco: «Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 15,37). Hans Küng si pone la domanda: «Questo è stato il grido di qualcuno che pregava con fiducia o di qualcuno che era disperato nei confronti di Dio?» Il teologo di Tubinga ritiene che i racconti di Luca e di Giovanni passino sopra questo grido terribile con parole consolanti, secondo le quali il Signore consegna il suo spirito nelle mani del Padre (Lc 23,46), e dice, come ultima parola: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30). Sarebbero più vicine alla realtà i racconti di Marco e di Matteo che citano l'inizio del Salmo 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Gesù sarebbe morto non soltanto in un essere abbandonato dagli uomini, bensì «*in un essere totalmente abbandonato da Dio*». ²

L'interpretazione di Küng dipende dalla corrente liberale del protestantesimo che rifiuta la divinità di Cristo. Sulla scia di Adolph von Harnack, Küng vuole sostituire le affermazioni metafisiche su Cristo con termini funzionali, come quello del "rappresentante di Dio" (*Sachwalter Gottes*). Leo Scheffczyk, in una sua analisi critica, nota che la cristologia di Küng non supera lo schema dell'islam, lodato dal teologo: per caratterizzare il ruolo di Cristo basterebbe dire «l'unico Dio e il suo inviato». ³

Mentre le affermazioni cristologiche di Küng oramai non sembrano più giocare un gran ruolo nell'ambito della teologia sistematica, riscuotono invece un discreto successo le presentazioni di Hans Urs von Balthasar e di Karl Rahner. Il primo, a differenza del suo compatriota svizzero Hans Küng, sostiene decisamente la divinità di Gesù Cristo e la sua morte in croce come espiazione dei nostri peccati. Nonostante ciò, anche Balthasar afferma che l'uomo Gesù Cristo, sulla croce, sarebbe stato davvero abbandonato da Dio. Non bisognerebbe minimizzare questo centrale messaggio biblico, «come se il crocifisso avesse pregato in un'unione indisturbata con Dio dei Salmi e fosse morto nella pace con Dio». ⁴

¹ R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 118.

² H. KÜNG, *Christsein*, München 1974 (trad. it.: *Essere cristiani*, Milano 1976), 330: «Das ist das Besondere dieses Sterbens: Jesus starb nicht nur in – bei Lukas und Johannes abgemilderter – Menschenverlassenheit, sondern in uneingeschränkter Gottverlassenheit».

³ L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens? Theologische Gründe zur Entscheidung im Fall Küng*, Aschaffenburg 1980², 55. Cfr. KÜNG, *Christsein*, 105.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium salutis* III/2, Einsiedeln ecc. 1969, 133-326 (210) (trad. it.: *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990): «Gott als der Mensch Christus die Gesamtschuld "Adams" auf sich nimmt [...], um [...] als das in Gottverlassenheit gestorbene und begrabene Leben Gottes von Gott "um unserer Rechtfertigung willen auferweckt" zu werden [...]. Weder ist das mythisch, sondern die zentrale biblische Botschaft, noch ist es, was das Kreuz Christi angeht, zu verharmlosen, als habe der Gekreuzigte in ungestörter Gottverbundenheit Psalmen gebetet und sei im Gottfrieden verstorben».

Gesù non assumerebbe la morte soltanto come pena del peccato, bensì accoglierebbe in sé il peccato stesso e perciò la “seconda morte” dell’essere abbandonato da Dio.¹

Questa presentazione dipende da un’interpretazione della kenosi del tutto particolare. A differenza della spiegazione classica, secondo cui la kenosi significa l’assunzione della natura umana da parte dell’eterno Figlio, Balthasar colloca una specie di “svuotamento” in Dio già prima dell’Incarnazione: bisognerebbe «accettare un “evento” nel Dio trasmondano ed “immutabile”, e quest’evento, descritto con le parole “svuotamento” (annichilamento) e “umiliazione”, è uno “spogliamento” dell’“essere uguale a Dio”, per ciò che riguarda il possesso della gloria». ² Mentre il papa Leone Magno sottolinea che il Figlio di Dio mantiene la sua gloria anche dopo l’Incarnazione, Balthasar pensa che questa gloria viene lasciata indietro già prima dell’Incarnazione stessa.

Questa concezione della “kenosi primordiale” dipende dal teologo russo Bulgakov.³ Inoltre troviamo nella sua spiegazione della kenosi e dell’abbandono di Dio degli influssi decisivi di Lutero e di Hegel. L’idea che Gesù ha assunto in se stesso lo stato di peccato è influenzato da Lutero che finalmente avrebbe capito questa realtà, a differenza di tutta la tradizione precedente (come Agostino e Tommaso).⁴ Il riformatore tedesco spiega il grido di Gesù: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», come vera lontananza da Dio, come stato di dannazione oppure “discesa all’inferno”. Così Dio (Figlio) contraddice Dio (Padre). «Deus sibi ipsi contradicit». Secondo Lutero, Dio non può essere Dio prima di diventare un diavolo.⁵ In questa maniera, la contraddizione diventa una realtà in Dio stesso, un pensiero che prepara la strada per la filosofia di Hegel. Il filosofo prussiano voleva recuperare Lutero, identificando l’essere e il niente come motore dello sviluppo.⁶ Un discreto influsso di Hegel si manifesta in Balthasar, quando sentiamo affermazioni come questa: «Nella opposizione delle due volontà del Padre e del Figlio al monte degli ulivi e nell’essere abbandonato da Dio presso il Figlio alla croce si mostra [...] l’opposizione più grande tra le persone divine». ⁷

¹ VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 186: «Jesus nicht nur das (gewiss fluchhafte) Todesgeschick Adams trägt, sondern ausdrücklich die Sünden des Menschengeschlechts und damit den “zweiten Tod” der Gottverlassenheit».

² VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 144: «muss man ein “Geschehen” im überweltlichen und “unveränderlichen” Gott annehmen, und dieses Geschehen, das mit den Worten “Entleerung” (Ver-nichtung) und “Herabniedrigung” beschrieben wird, ist ein “Fahrenlassen” der “Gottgleichheit” (*isa thea*), was den kostbaren Besitz der Glorie angeht».

³ Cfr. S. MYCEK, *Missione e salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Sando-mierz 2005, 111-113.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 263, 295, 311-313 (trad. it.: *Teodrammatica* IV, Milano 1986).

⁵ Cfr. le citazioni in T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 358-361; A. VON STOCKHAUSEN, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronn 1990², 38.

⁶ Cfr. U. ASENDORF, *Luther und Hegel*, Wiesbaden 1982; VON STOCKHAUSEN, *Der Geist*, 51ss; T. GUZ, *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt 1998, 201-213.

⁷ VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 145.

Di fronte a questo sfondo dottrinale non sorprende l'affermazione che Gesù (durante il suo cammino terreno) non guarderebbe il Padre in una visione beatifica, ma riceverebbe da lui il suo compito per mezzo dello Spirito Santo.¹ Egli coglierebbe soltanto di caso in caso quelle informazioni importanti per la sua missione. In un altro brano, però, Balthasar afferma che la visione beatifica per il cammino terreno di Gesù andrebbe esclusa almeno "temporaneamente".² L'essere abbandonato di Gesù dal Padre sulla croce, secondo il teologo di Basilea, si fonda «sulla distanza assoluta nella Trinità tra l'ipostasi che dona e quella che riceve». La Trinità immanente «non aleggiava quasi "indisturbata" sopra l'evento della croce (quando Cristo gode ancora la visione beatifica, pur essendo abbandonato da Dio)». ³ In altre parole: l'essere abbandonato da Dio si trova già in Dio stesso e per forza sulla croce. L'idea della visione beatifica sulla croce diventa inconcepibile.

Mentre Balthasar, di solito, rifiuta la visione di Dio in Cristo prima di Pasqua, Karl Rahner la sostiene. Secondo il gesuita tedesco, c'è davvero la visione immediata di Dio nell'anima di Gesù prima della risurrezione. La visione di Dio è un elemento intrinseco dell'unione ipostatica.⁴ Ma tale visione diventerebbe beatifica soltanto dopo la Pasqua. Non sarebbe plausibile parlare della felicità del comprensore nell'anima di Gesù di fronte alla croce, per l'angoscia mortale e l'abbandono da parte di Dio. Una cosa del genere suggerirebbe una psicologia artificiale che presenta l'anima in due piani distaccati tra di loro.⁵

Rahner descrive la visione immediata come orizzonte trascendentale che deve tematizzarsi nell'esperienza.⁶ Qui incontriamo l'approccio della filosofia trascendentale che subisce un forte influsso dell'idealismo tedesco: già ogni uomo accoglie, nell'orizzonte dell'essere assoluto, in modo indiretto o "atematico", il mistero di Dio. Si tratta quindi di una "visione" immediata atematica.

Quanto chiamato "visione" da Rahner, però, non è "visione". Il concetto stesso della "visione" indica un contatto diretto, "faccia a faccia", mentre una cono-

¹ VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, 183 (trad. it.: *Teodrammatica* III, Milano 1992²): «Aber weil Jesus nicht in *visio beatifica* den Vater schaut, sondern ihm der Auftrag des Vaters vom Heiligen Geist vorgestellt wird».

² VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 179: Jesus kannte «seine gottessöhnliche Identität [...] nicht anders als in der ihm durch den Geist vermittelten Aufgabe [...], die eine "selige Anschauung" Gottes (zumindest zeitweise) ausschloss».

³ VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, 310.

⁴ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in IDEM, *Schriften zur Theologie* V (1964) 222-245 (234s. 245) (trad. it.: *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, in IDEM, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 199-238). La tesi sulla visione immediata ma non beatifica appare già in IDEM, *Probleme der Christologie heute*, in IDEM, *Schriften zur Theologie* I (1954) 169-222 (190s).

⁵ RAHNER, *Dogmatische Erwägungen*, 231: «kann bei dem Befund der geschichtlichen Quellen über die Todesangst und Gottverlassenheit Jesu in seinem Kreuzestod in Ernst und ohne künstliche Stockwerkpsychologie eine Seligkeit des Vollendeten von Jesus behauptet werden, und so aus ihm ein nicht mehr wirklich in echter Weise sein Dasein als "Pilger" Vollziehender gemacht werden? [...] man diese Fragen mit Nein beantworten darf».

⁶ Per un riassunto delle posizioni rahneriane cfr. H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (QD 32), Freiburg i. Br. 1966, 148-154; A. GALLI, *Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo*, «Divinitas» 13 (1969) 417-454; KAISER, *Das Wissen*, 204-212.

scienza chiamata "atematica" non coglie questo fatto. L'approccio rahneriano, come dice giustamente Angelo Amato, «più che risolvere, sembra eliminare il problema della coesistenza della visione beatifica e della sofferenza».¹

La stessa osservazione vale per la posizione del famoso cristologo Jean Galot, secondo cui la vera umanità di Gesù sulla terra si oppone ad una visione immediata di Dio e per forza ad una visione beatifica.² In Gesù esiste una scienza unica, formata da conoscenze "sperimentali" e conoscenze "di ordine superiore". Negando la visione beatifica, Galot, tuttavia, afferma che Gesù non aveva la fede.³ Egli cerca di spiegare la conoscenza del Padre in Gesù attraverso il "contatto mistico filiale", cioè un sentimento di presenza divina.⁴

IV. BREVE PANORAMICA DEI DATI BIBLICI

Se passiamo in rassegna le correnti teologiche appena indicate, si pongono molti interrogativi. È ancora plausibile l'approccio di Tommaso? Si può parlare di una "visione di Dio" da parte di Cristo sulla terra? E, addirittura, durante la Passione? Una cosa del genere non sarebbe contraria alla situazione umana di Cristo prima della risurrezione? È possibile conciliare l'affermazione di una visione beatifica con i dati biblici, come il grido del Cristo morente menzionato nei vangeli e l'affermazione «Dio mio, perché mi hai abbandonato»?

Contempliamo brevemente i dati biblici sulla Passione di Cristo. La frase «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» è l'inizio del Salmo 22 che viene usato più volte nel testo evangelico, già in Marco, per leggere l'evento della croce alla luce della profezia veterotestamentaria. Bisogna quindi tenere conto dell'intero salmo che termina con un atto di fiducia in Dio che salva.⁵ È quindi fuori posto leggere il grido di Gesù nei vangeli di Marco e Matteo come segno di disperazione. I vangeli di Luca e Giovanni, nell'utilizzo dei testi veterotestamentari, potevano svolgere una procedura analoga che illustra il medesimo fatto della morte di Cristo in unione profonda con il Padre. Questo non significa passare sopra la storia. Per gli apostoli e gli altri discepoli, dall'intero contesto, era evidente il compimento delle promesse veterotestamentarie nella vita di Cristo. Anche in questo punto, bisogna prendere sul serio il carattere storico dei vangeli.⁶ Forse il punto di partenza per la citazione del Salmo 22 è stata l'invo-

¹ AMATO, *Gesù*, 476. Cfr. anche le note critiche di GALLI, *Perché Karl Rahner*; IAMMARONE, *La visione beatifica*, 312-315; ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 431-433.

² Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1984³, 327.

³ Cfr. J. GALOT, *Gesù ha avuto la fede?*, «La Civiltà Cattolica» 133 (1983) III, 460-472.

⁴ GALOT, *Cristo*, 312; cfr. IDEM, *Le Christ terrestre et la vision*, «Gregorianum» 67 (1986) 429-450. Cfr. anche la sintesi critica di AMATO, *Gesù*, 477s; WHITE, *The voluntary action*, 500-503. Una posizione simile a Galot si trova in WIELOCKX, *Incarnation*, 629-630 che parla di un'"intuizione filiale", e in T. WEINANDY, *Jesus' Filial Vision of the Father*, «Pro Ecclesia» 13 (2004) 189-201; cfr. WHITE, *The voluntary action*, 503-505.

⁵ Per l'informazione esegetica, vedi soprattutto l'opera di R. BROWN, *The Death of the Messiah II*, London - New York 1994, 1043-1088; sul Salmo 22: 1455-1464 (trad. it.: *La morte del Messia*, Brescia 1999).

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 19.

cazione del Padre da parte di Gesù con le parole ebraiche *Eli atta* («Tu sei il mio Dio»), percepita dai circostanti come se il Signore avesse chiamato il profeta Elia (Mc 15,35; Mt 27,47).¹

Sarebbe fuori posto, già da una prospettiva biblica, sostenere che il Figlio incarnato di Dio fosse stato abbandonato da Dio. Un vero abbandono viene escluso già dal *Vangelo di Giovanni*: «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32; cfr. 8,29).

Per spiegare l'«abbandono», troviamo due soluzioni classiche: Secondo Agostino, Gesù prega il Salmo 22 identificandosi con la nostra situazione, senza essere veramente abbandonato dal Padre.² Una seconda lettura, formulata da Ugo di San Vittore, ribadisce: Dio non sospende la sua presenza, ma la sua protezione.³ In Tommaso d'Aquino troviamo ambedue le interpretazioni che non si contraddicono a vicenda.⁴ Chi affermasse sul serio che l'uomo Gesù sia stato abbandonato da Dio, negherebbe l'unione ipostatica, come nota già san Tommaso.⁵ Altrimenti non potremmo parlare di una risurrezione, bensì di una reincarnazione di Cristo che riassume con l'anima il suo corpo abbandonato.

La descrizione biblica della Passione quindi non può servire per confutare la

¹ Cfr. BROWN, *The Death*, 1087s.

² Cfr. AGOSTINO, *In Ps.* 21,II,3-4 (CChr.SL 40, 123-124); *In Ps.* 140,4-6 (CChr.SL 40, 2028-29). Cfr. anche *De Trin.* IV,3,6; *In Ps.* 85,1.

³ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis Christianae fidei* II, p. 1, cap. 10: «Dereliquit, quia auxilium non contulit, sed non dereliquit quia praesentiam non abstulit. Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem» (PL 176, 400 D). Anche questa spiegazione si trova già nei Padri; a questo proposito vedi M. FIEDROWICZ, «*Psalmus vox totius cristi*». *Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmos"*, Freiburg i. Br. 1997, 316-317.

⁴ *STh* III, q. 50, a. 2, ad 1: «"derelinquere" ibi non est aliud quam non proteggere a persequentibus»; cfr. *STh* III, q. 47, a. 3; *STh* III, q. 46, a. 6, resp.: «Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo: unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo: "Verba delictorum meorum"» (cfr. *Sl* 22,2; 21,2 Vg.). Cfr. *Expos. in Ps.* 21, n. 1: «*Quare me dereliquisti?* Haec fuerunt verba Christi in cruce. Ex his autem verbis Arius occasionem sumpsit erroris: scilicet quod in morte Christi separata est divinitas ab humanitate. Unde de hoc, secundum eum, conqueritur dominus, dicens, *quare me dereliquisti*. Sed hoc erroneum est. Est autem sciendum, quod aliquis dicitur derelictus a Deo quando non adest ei Deus, sicut videtur adesse quando protegit eum, et implet ejus petitionem: Hier. 20: *dominus Deus mecum est tamquam bellator fortis: idcirco qui persequuntur me cadent et infirmi erunt*. Et quia Christus non est liberatus a passione corporali cum esset in passione, secundum hoc dicitur ad horam derelictus, idest passioni expositus: Rom. 8: *proprio filio suo non pepercit* et cetera. Item illa petitio. *Pater si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut dicitur Matth. 26, non videtur impleta, quia erat secundum carnem: Isa. 34: *ad punctum et in modico dereliqui te*, idest passioni te exposuisti; *et in miserationibus magnis congregabo te*, scilicet in resurrectione. Et ideo dicit, *quare me dereliquisti?* Idest passioni me exposuisti. *Longe a salute mea verba delictorum meorum*. Hic exponitur conquestio sive quaestio. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, *Deus meus clamabo*. Dicit ergo, *dereliquisti me*. Et hoc, quia *longe sunt verba delictorum meorum a salute mea*, idest mei veri hominis, inquantum habeo humanam naturam: Ps. 118: *longe est a peccatoribus salus*. Et haec verba, scilicet, *dereliquisti, et longe, et quare*, non videntur esse hominis justii sive justitiae, sed videntur esse *verba delictorum meorum*, scilicet hominis peccatoris, idest ostendunt me non esse justum, sed peccatorem. Unde haec verba dixit Christus in persona peccatoris, sive Ecclesiae». Cfr. WEBER, *Le Christ*, 237.

⁵ *STh* III, q. 50, a. 2, resp. & ad 1.

spiegazione di Tommaso. Ma esistono anche dei riferimenti biblici positivi a favore del *doctor angelicus*?

Nel Nuovo Testamento troviamo l'affermazione che attesta una crescita in sapienza da parte di Gesù (Lc 2,52). Poi si presenta una conoscenza soprannaturale, p. es. riguardo al tradimento di Giuda, alla negazione di Pietro, alla passione e risurrezione.¹ Il testimone per eccellenza per la visione di Dio è il *Vangelo di Giovanni*: «Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre» (Gv 6,46).² Il verbo usato in greco utilizza il perfetto (*heóraken*) che significa un'operazione iniziata nel passato che permane. Secondo il *Vangelo di Giovanni*, il Figlio di Dio sta vedendo il Padre non soltanto nella preesistenza, ma anche durante il suo cammino terrestre verso l'ora della Passione. Chi rinnega questo fatto, deve presupporre che Giovanni si sia sbagliato, antepoendo una prospettiva postpasquale al tempo prima della risurrezione.³

Bisognerebbe mettere in questione anche l'inno di giubilo riportato in *Matteo* e *Luca*: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27; cfr. Lc 10,22). Qui si presuppone una conoscenza immediata del Padre da parte del Figlio incarnato messo allo stesso livello del Padre.⁴ La trasfigurazione, rappresentata dai sinottici, testimonia di una realtà nascosta gloriosa in Cristo che si mostra in modo meraviglioso.⁵ Non è possibile fare una separazione totale tra kenosi e gloria nella vita di Gesù, nemmeno per la sua conoscenza umana.

Per la visione di Dio stessa, si notino soprattutto due brani neotestamentari importanti: saremo simili a Dio, «perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2).- «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12). Quanto è applicato qui alla nostra situazione futura in cielo, viene collocato da Giovanni già al cammino di Gesù sulla terra. Gesù è quindi contemporaneamente in cammino e ha giunto il termine nella visione immediata di Dio che non si svolge "in modo imperfetto" oppure (letteralmente) "a pezzettini" (*ek mérour*), bensì contempla l'eterno Dio faccia a faccia.

¹ Ad esempio Mc 8,31; 9,9-10. 31-32; 10,32-34; 14,17-21. 26-31.

² Cfr. tra l'altro Gv 1,18; 8,38; A. FEUILLET, *La science de vision de Jésus et les évangiles*, «Doctor communis» 37 (1983) 158-179 (159-171); F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1987, 115-117.

³ Così lo vede infatti un autore spesso citato per la rassegna dei dati biblici e storici: RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 63, 66 e 156. L'autore stesso ammette la provenienza di questa tesi (sinottici contro Giovanni) da Alfred Loisy (*op. cit.*, 112-116). La presentazione giovannea crea anche qualche disagio a VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 159 e 176. WIELOCKX, *Incarnation*, 629 (& nota 129) riporta il fatto filologico, ma non lo valorizza per l'aspetto sistematico: «On [sc. Wielockx] préfère [...] ne pas faire appel au vocabulaire, riche mais plus spécifique qu'il n'est nécessaire ici, de Jn 3,32; 6,46; 8,38» («ayant vu le Père, Jésus ne cesse d'en posséder la vue»). Forse l'autore pensa che si tratti qui della visione del Figlio in quanto Dio, ma chi parla è sempre il Verbo incarnato, quindi il Figlio di Dio in quanto uomo.

⁴ Cfr. FEUILLET, *La science*, 172-177.

⁵ Cfr. AMATO, *Gesù*, 484s. Lo evidenzia anche Tommaso, *In Mt.* 17, lect. 1; *In Sent.* III, d. 16, q. 2, a. 2; *STh* III, q. 45, a. 2.

V. LA "TRIPLICE SCIENZA" COME CHIAVE DI LETTURA

Per sintetizzare i vari dati biblici sulla conoscenza di Gesù, Tommaso d'Aquino sviluppa la dottrina della "scienza triplice",¹ nella quale si distinguono la scienza acquisita, quella beata e quella infusa. La scienza acquisita o sperimentale corrisponde al processo di astrazione dell'intelletto umano, che riceve le informazioni dal di fuori tramite i sensi. Come esempio, Tommaso presenta l'osservazione di Luca che Gesù «cresceva in sapienza [...] davanti a Dio e agli uomini» (*Lc* 2,52).² Invece la scienza dei beati, oppure la visione beatifica, consiste nel vedere l'essenza totale di Dio.³ Siccome la visione beata è quasi "sopracategoriale", e oltrepassa i nostri concetti umani, è necessaria una trasmissione a misura d'uomo, la quale avviene nella "scienza infusa". La scienza infusa si trova già, senza la visione, nei profeti: il profeta può ricevere un'informazione "dall'alto" senza averla trovata attraverso la riflessione propria.⁴

La dottrina della scienza triplice di Cristo è stata accolta anche dal magistero pontificio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ribadisce: «Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: "Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal* 2,20). Ci ha amati tutti con un cuore umano» (CCC 478). Nella nota, il Catechismo si riferisce all'enciclica *Mystici corporis* di papa Pio XII:

Questa amorevolissima conoscenza, con la quale il divin Redentore ci ha seguiti fin dal primo momento della sua incarnazione, supera davvero ogni capacità della mente

¹ *Sth* III, q. 9-12. Sulla posizione di san Tommaso vedi le presentazioni di FORSTER, *The Beati-fic Knowledge*, 81-110; RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 89-94; ERNST, *Die Lehre*, 170-205; KAISER, *Das Wissen*, 133-177 (sec. XIII); IAMMARONE, *La visione beatifica*, 295-330; WEBER, *Le Christ*, 201-227; J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées* (Bibliothèque thomiste 52), Paris 2000, 177-213; IDEM (ed.), *Saint Thomas d'Aquin, Le Verbe incarné*, II, Paris 2002, 342-366. 415-447; B. MONDIN, *La Cristologia di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1997, 143-147; ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 426-430; P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'"In Ioannem" à la lumière de ses sources augustiniennes* (Bibliothèque thomiste 53), Paris 2001, 227-242. Sullo sviluppo storico prima di Tommaso vedi tra l'altro J.-M. SALGADO, *La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de la pré-scolastique (II-XII siècle)*, «*Doctor communis*» 37 (1983) 180-286.

² *Sth* III, q. 9, a. 4; q. 12; *Compendium Theologiae*, cap. 216. Sulla novità di quest'approccio, anche all'interno dello sviluppo dottrinale in Tommaso stesso, cfr. ERNST, *Die Lehre*, 14. 183-204. 304s. Si noti, però, che già all'inizio della scolastica appaiono alcuni approcci simili: KAISER, *Das Wissen*, 126-132 (in particolare Riccardo di San Vittore, Roberto di Melun, Ugo di Santo Caro).

³ Cfr. *Sth* I, q. 12; III, q. 10. Sulle caratteristiche della visione beatifica (sia in Cristo sia nei beati del cielo) in Tommaso cfr. C. J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Question of the Acts of Glory* (Analecta Gregoriana 142), Roma 1964, 5-71; W. J. HOYE, *Actualitas Omnium Actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim 1975; J. A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico. Estudio sobre la cristologia de Santo Tomas de Aquino*, Pamplona 1985, 54-63. 150s. 165-169; M. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die „visio beatifica“*, «*Forum Katholische Theologie*» 7 (1991) 175-195 (179-181).

⁴ Cfr. *Sth* II-II, q. 175, a. 4, ad 3; *De Veritate*, q. 20, a. 3, ad 4; J.-H. NICOLAS, *Voir Dieu dans la "condition charnelle"*, «*Doctor communis*» 36 (1983) 384-394 (386s).

umana, perché per quella visione beatifica di cui godeva fin dal primo istante in cui fu accolto nel grembo della Madre di Dio egli ha presenti continuamente e perpetuamente tutte le membra del corpo mistico e le abbraccia nel suo amore (DH 3812).¹

Il testo dell'enciclica stessa continua:

O ammirabile degnazione della divina pietà verso di noi; o inestimabile ordine dell'immensa carità! Nel presepio, sulla croce, nella gloria eterna del Padre, Cristo ha presenti e congiunti a sé tutti i membri della Chiesa in modo molto più chiaro e più amorevole con cui una madre guarda il suo figlio e se lo stringe al seno, e con cui un uomo conosce e ama se stesso.²

Quest'affermazione corrisponde pienamente all'insegnamento di san Tommaso: già nel presepio e persino sulla croce, Gesù, vedendo Dio faccia a faccia, vede anche noi e si rivolge ad ognuno di noi con ineffabile amore.

Pio XII si rifà a san Tommaso anche direttamente, quando, nell'enciclica *Haurietis aquas*, tratta del Sacratissimo Cuore di Gesù: il cuore di Cristo, secondo il papa, è anche «il simbolo di quell'ardentissima carità che, infusa nella sua anima, costituisce la preziosa dote della sua volontà umana e i cui atti sono illuminati e diretti da una duplice perfettissima (scienza), la beata e l'infusa» (DH 3924).³

Ricordiamo anche Giovanni Paolo II, secondo cui Gesù Cristo, «nella sua condizione di pellegrino sulle strade della nostra terra (*viator*), era già in possesso del fine (*comprehensor*) a cui doveva condurre gli altri». ⁴ In Gesù sulla croce si trovano insieme la «sofferenza atroce» e «l'unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine [...] La compresenza di queste due dimensioni apparentemente inconciliabili è in realtà radicata nella profondità insondabile dell'unione ipostatica». ⁵

Nella visione beatifica, secondo san Tommaso, lo spirito umano conosce Dio totalmente, ma non nel modo in cui Dio conosce se stesso. Un essere finito non può "comprendere" Dio nel senso di cogliere tutta la conoscibilità divina. ⁶ Nella visione beata, si vede Dio e anche in qualche modo ciò che dipende dall'azione divina. In Dio si possono anche vedere le realtà create. I beati in cielo vedono Dio faccia a faccia. Inoltre vedono in Dio ciò che ha una relazione con loro. ⁷ Siccome Gesù ha una relazione con tutto ciò che esiste, Egli vede in Dio tutte le realtà del passato, del presente e del futuro. Non vede invece tutte le possibilità teoriche perché esse oltrepassano la finitezza dell'ambito creato. ⁸

¹ Già prima, il Catechismo parla della "conoscenza intima e immediata" del Padre da parte di Cristo (CCC 470); la conoscenza immediata è l'elemento costitutivo formale della visione beatifica, come giustamente nota qui GARRIGUES, *La conscience*, 48.

² Pio XII, Enciclica *Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 230); trad. it. in *Enchiridion delle encicliche* VI, Bologna 1995, n. 226.

³ Il papa cita nella nota Tommaso, *STh* III, q. 9, a. 1-3.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Discorso del 4 maggio 1980, n. 3 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III / 1, Città del Vaticano 1980, 1128; rivolto al clero del Congo a Kinshasa; tradotto qui dal francese).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* 26 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV / 1, Città del Vaticano 2003, 104).

⁶ Cfr. *Summa contra gentiles* III, 55; *STh* I, q. 12, a. 7.

⁷ Cfr. *STh* I, q. 12, a. 8; q. 10, a. 2.

⁸ Cfr. *STh* III, q. 10, aa. 2-3.

La visione beatifica, in qualche maniera, corrisponde al desiderio dell'uomo d'essere felice in unione con Dio, principio di ogni essere. In questo senso generico si può parlare di un desiderio naturale di vedere Dio.¹ L'unione ipostatica presuppone che Gesù abbia raggiunto sin dall'inizio, dalla concezione, questo scopo.² Inoltre l'umanità di Gesù è lo strumento per cui gli uomini raggiungono Dio; per questo, la visione beata deve essere prima nell'umanità di Gesù stesso.³ Come cenno biblico a questa conoscenza sovraumana, sin dall'inizio dell'esistenza terrena di Cristo, possiamo ricordare la *Lettera agli Ebrei*: «Entrando nel mondo, Cristo dice: [...] Ecco, io vengo per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10,5-7).⁴

VI. VALORI E LIMITI DELL'APPROCCIO DI TOMMASO

Per determinare il rapporto tra visione beata e percezione processuale in Gesù, Tommaso afferma che la visione non riempiva l'anima intera, ma soltanto la "parte superiore", rivolta a Dio. Questa *ratio superior* è quasi il "cielo dell'anima", secondo l'espressione di Jacques Maritain.⁵ La "parte inferiore" invece è rivolta alle creature.⁶ Con questa differenziazione, la visione beata e la passione possono esistere nell'anima allo stesso momento, anche durante la Passione.⁷ Non si tratta qui di due piani sovrapposti artificialmente: Tommaso ribadisce che l'intera anima soffre e fruisce della visione beata (secondo la sua essenza, bensì non secondo le sue potenze diversificate).⁸

¹ Cfr. tra l'altro *STh* I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; III, q. 9, a. 2. Sulla corretta interpretazione di questa dottrina, a volte malintesa, vedi L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Roma 2001 (non si tratta di un desiderio innato, ma di un *desiderium elicatum* bisognoso della grazia divina per arrivare alla perfezione).

² Cfr. *STh* III, q. 10, aa. 3-4; q. 34, a. 4.

³ *STh* III, q. 9, a. 2.

⁴ Il riferimento all'obbedienza presuppone l'incarnazione appena avvenuta e non riguarda il Figlio preesistente: C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, vol. II, Paris 1953, 304s; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991, 508s; contro RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 57. L'importanza di questo brano viene ribadito tra l'altro nella trattazione classica di M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Buch V § 248 nn. 954-955 (*Gesammelte Schriften* VI/2, Freiburg i. Br. 1954, 21), ma anche nell'Enciclica *Mediator Dei* di papa Pio XII (AAS 29 [1947] 526).

⁵ Cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967, 49-91; DE MARGERIE, *De la science*, 134. Un altro termine, usato in Tommaso stesso, è "scintilla"; la "scintilla (superiore) della ragione" è quella parte della mente umana condivisa con gli angeli: «sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita hanc virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius, quod de intellectualitate in angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est» (*In Sent. II*, d. 39, q. 3, a. 1 co.).

⁶ Lo stato ontologico della *ratio superior* e della *ratio inferior* viene spiegato in *STh* I, q. 79, a. 9: non si tratta di due potenze dell'anima, ma di due funzioni distinte. Vedi già *In Sent. II*, d. 24, q. 2, a. 2; *De Veritate*, q. 15, a. 2. La differenziazione si rifà ad Agostino, *De Trinitate* XII, 4. 7. Vedi a proposito M.-D. CHENU, *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne*, RSPHTh 29 (1940) 84-89.

⁷ *STh* III, q. 48, a. 7-8. Cfr. *In Sent. III*, d. 15, a. 3, qc. 2, co. Il progresso sistematico della riflessione di Tommaso, di fronte ad Alberto e Bonaventura, che descrivono anch'essi la contemporaneità tra visione beatifica e dolore, è analizzato in TORRELL, *Le Christ*, 335-337.

⁸ Lo ribadisce giustamente TORRELL, *Le Christ*, 337. Torrell ritiene, però, che sarebbe sbagliato pensare ad una visione di Dio in Cristo durante l'esistenza terrena. La tesi secondo la quale non

L'approccio di Tommaso, in linea di massima, è valido anche oggi, ma si può discutere sul rapporto più preciso della visione beatifica con la scienza sperimentale e con la scienza infusa. Qui si vede l'importanza della scuola tomista che riflette, corregge e perfeziona anche i particolari dell'insegnamento del *doctor angelicus*. Per il mestiere teologico non basta il ricorso diretto agli scritti di Tommaso, ma è necessaria la riflessione sistematica che considera tutte le istanze del sapere, anche quelle che possono modificare certe affermazioni del grande maestro. Come esempio si noti l'osservazione di Tommaso che Gesù non aveva bisogno di imparare qualcosa dagli uomini (nemmeno da Maria); il Signore poneva delle domande soltanto per essere interrogato e per insegnare.¹ Questo punto non viene accolto dagli scienziati tomisti moderni.² Certamente Gesù sapeva tutto,³ in quanto vedeva il Padre faccia a faccia. Ma per accogliere in concetti umani il sapere, ci voleva l'esperienza diretta e il processo dell'astrazione oppure la "scienza infusa" in cui la conoscenza sopracategoriale della visione viene trasmessa in categorie umane. Per usare un paragone forse troppo audace: la visione beatifica assomiglia ad una banconota da mille euro con cui non possiamo andare in un ristorante per pagare un caffè; prima bisogna far cambiare questo denaro per avere a disposizione degli spiccioli che corrispondono, per la scienza di Cristo, alla conoscenza infusa.

Con un altro paragone, potremmo usare una distinzione di Bonaventura. Secondo Bonaventura, nella visione di Dio esiste una differenza tra *habitus* e *actus*, tra stato permanente e atto.⁴ Questa differenza non va bene per la visione stessa perché, secondo la presentazione sistematica di Tommaso, che si rifà a *1Cor* 13, non vediamo Dio "a pezzettini", bensì quasi in un unico sguardo senza alcun cambiamento tra *habitus* e *actus*.⁵ Possiamo usare la differenziazione di Bona-

ci sarebbe nessuna ridondanza della gioia nelle potenze inferiori, sarebbe contraria alla situazione umana normale, formulata da Aristotele (cfr. *STh* III, q. 48, a. 8, ob. 2); non avrebbe senso ricorrere ad un miracolo (*ibidem*, 338s). Tommaso, però, non parla di un "miracolo", ma vede il legame intrinseco della *visio beata* con l'unione ipostatica oltre che l'importanza dell'economia salvifica (cfr. *STh* III, q. 14, a. 1, ad 2; q. 28, a. 2, resp.). L'Aquinata ribadisce che la Trasfigurazione, nella quale la gloria dell'anima si riversava sul corpo, costituisce un'eccezione miracolosa: *STh* III, q. 45, a. 2. Contro il ricorso al miracolo per la situazione della Croce vedi anche STÖHR, *Die Klarheit*, 276.

¹ *STh* III, q. 12, a. 3, ad 1. La *Summa theologiae*, come già il *Compendium theologiae*, costituisce comunque un progresso: Tommaso valorizza l'importanza della conoscenza sperimentale, da lui tenuta in scarsa considerazione nel *Commento alle Sentenze*. Lo sviluppo viene presentato in L. SCHEFFCZYK, *Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 8 (1957) 278-288; cfr. anche J.-P. TORRELL, *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, «Revue tomiste» 101 (2001) 355-408.

² Cfr. ad esempio OCÁRIZ, MATEO SECO, RUESTRA, *Il mistero*, 161; cfr. anche SCHEFFCZYK, *Der Wandel*, 288; J. AUER, *Jesus Christus – Gottes und Mariä "Sohn"* (Kleine Katholische Dogmatik IV/1), Regensburg 1986, 342.

³ Cfr. *Gv* 16,30; *Gv* 2,25; 21,17.

⁴ Cfr. BONAVENTURA, *In Sent.* III, d. 14, a. 2, q. 2-3, presentato in L. OTT, *Eschatologie. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7b), Freiburg i. Br. 1990, 237s. Cfr. anche J. F. BARTOS, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. Bonaventura*, Roma 1990, 169-171.

⁵ Cfr. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden*; IDEM, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica: approccio teologico teorico*, in M. HAUKE, P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 141-158.

ventura, però, per illustrare il rapporto tra visione beatifica e scienza infusa. La visione beatifica assomiglia alla panoramica di un paesaggio guardato da una cima molto alta. Per vedere qualche dettaglio, bisogna focalizzare lo sguardo su un punto preciso e forse usare il telescopio. Oppure, detto con Bonaventura: *quoad habitum* (come “panoramica”), Gesù sa tutto; ma *quoad actum*, per la conoscenza attuale e umanamente espressa, ci vuole un’attenzione particolare.¹ Così si potrebbe spiegare per esempio il riferimento di Gesù che il Padre gli “manifesterà” ancora di più (*Gv* 5,19-20). Questa differenziazione tra visione beatifica e scienza infusa salva sia le affermazioni bibliche sulla visione di Dio da parte di Gesù sia il carattere processuale del sapere secondo cui il Padre “mostra” al Figlio quanto è necessario per andare avanti nel suo cammino.

VII. L'IMPORTANZA ESISTENZIALE DELLA DOTTRINA TOMMASIANA

La dottrina di san Tommaso sulla visione beatifica di Gesù durante la Passione ha per noi delle conseguenze esistenziali notevoli. Un primo punto evidente è lo stupore di fronte al fatto che Gesù Cristo, anche appeso alla croce, ha conosciuto e amato ognuno di noi personalmente nella sua anima umana. Così siamo chiamati ad un amore personale che ricambia al Signore quanto Lui ha fatto e sofferto per noi. Ricordiamo la risposta generosa dell’apostolo Paolo: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2,20).

Un altro punto riguarda il mistero con il quale noi, in qualche maniera, possiamo intervenire nella Passione e consolare il Signore durante la sua sofferenza.² Nel Monte degli Olivi e sulla croce, il Cristo sofferente ha visto anche ognuno di noi, con i nostri peccati e con i nostri atti di carità. Le nostre azioni malvagie hanno aumentato il suo dolore, ma il nostro impegno amorevole lo ha consolato. Il mistico domenicano Enrico Susone esprimeva questa realtà quando, alle volte, rinunciava al vino con questa preghiera: «O Padre celeste, accogli come sacrificio del sangue del mio cuore questa bevanda fresca e disseti con essa la sete del tuo Figlio da lui sofferta quando era appeso sulla croce».³ Anche san Josemaría Escrivá ci confida alla quarta stazione della sua *Via Crucis*:

Nella buia solitudine della Passione, la Madonna offre a suo Figlio un balsamo di tenerezza, di unione, di fedeltà; un ‘sì’ alla volontà divina. Dando la mano a Maria, anche tu

¹ Certamente in questo caso non si possono interpretare i termini *habitus* e *actus* in senso rigoroso come realizzazioni della stessa qualità mentale. La “luce della gloria” (*lumen gloriae*), in cui potremo vedere Dio, non è un *habitus* dell’anima i cui *actus* singoli sarebbero legati alle *species intelligibiles*, ma un’illuminazione che va oltre le forze naturali, come la descrive Tommaso: per esempio *STh* I, q. 12, a. 5.

² Cfr. DE MARGERIE, *De la science*, 152-154; STÖHR, *Die Klarheit*, 272-273. Lo ribadisce fortemente papa Pio XI nella sua Enciclica *Miserentissimus Redemptor* (AAS 20 [1928] 173-173) (*Enchiridion delle encicliche* v, Bologna 1995, n. 252).

³ *Das Leben des seligen H. Seuse*, Düsseldorf 1966, 96, citato in STÖHR, *Die Klarheit*, 273, nota 41.

e io vogliamo consolare Gesù, accettando sempre e in tutto la Volontà di suo Padre, di nostro Padre.¹

Un terzo punto riguarda il nostro futuro. Alla risurrezione di Cristo, la gioia della visione beatifica si è riversata dal “cielo dell’anima” nell’anima tutta intera e nel corpo, glorificandolo nello splendore divino. Anche noi speriamo di poter vedere Dio in cielo faccia a faccia. Ci rivolgiamo con il nostro desiderio anche verso il mondo nuovo, quando il nostro corpo potrà partecipare alla gloria dell’anima. Per raggiungere questo scopo, vale la pena qualsiasi sacrificio. Possiamo contemplare questo cammino verso la gloria nel Cristo esaltato alla croce: il Signore soffre senza cessare di vedere Dio nel cielo della sua anima.

Abbiamo cominciato la nostra riflessione con uno sguardo ai testimoni della fede e ai santi. I santi ci forniscono delle analogie con la sorte di Cristo, benché la situazione del Figlio di Dio rimanga unica, come ci fa capire bene la spiegazione di san Tommaso. Non dobbiamo dimenticare che già la virtù teologale della fede è quasi l’aurora della visione futura di Dio.² Così anche noi possiamo partecipare in qualche maniera alla compresenza di kenosi e gloria nella vita di Cristo. Lo vediamo nelle parole di Paolo: «Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione» (2Cor 7,4).- Siamo «afflitti, ma sempre lieti» (2Cor 6,10). San Francesco di Sales paragona l’“apice” dell’anima con un alto monte la cui cima, coperta di neve, è bagnata dal sole, mentre il monte stesso nelle parti inferiori può essere coperto di nuvole fitte e subire i lampi dei temporali più tremendi.³

Quanto vale per tutti noi, riguarda in maniera speciale dei carismi straordinari nei santi.⁴ Potremmo ricordare san Josemaría che il 2 ottobre 1928 “vide” l’Opus Dei del futuro.⁵ Giovanni Paolo II, per illustrare la compresenza tra beatitudine e sofferenza di Cristo alla croce, indica le esperienze analoghe di santa Caterina da Siena e di santa Teresa di Lisieux.⁶ Il parallelo agiografico forse più stupendo si trova nella vita di beata Anna Maria Taigi, vissuta a Roma nell’Ottocento. La beata vedeva in un sole misterioso tanti eventi del mondo intero che stimolavano la sua preghiera. Ella faceva delle previsioni molto precise sul futuro.⁷

¹ J. ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Milano 1989, 44.

² Sul rapporto tra fede e visione cfr. *STh* 1-II, q. 67, a. 3 e 5; J. KIRSCHKAMP, *Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet*, Würzburg 1878, 84-93.

³ Cfr. W. SCHAMONI, *Die Erfahrungen von Kirchenlehrern und das vollkommene Wissen Christi*, «Theologisches» n. 144 (1982) 4562-4568; n. 145 (1982) 4622-4628; n. 146 (1982) 4668-4669 (4568). Sull’“apice dell’anima” vedi tra l’altro H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France VII: La métaphysique des Saints I*, Paris 1928, 48-58.

⁴ Cfr. DE MARGERIE, *De la science*, 142-143; SCHAMONI, *Die Erfahrungen*; IAMMARONE, *La visione beatifica*, 320-323; SCHÖNBORN, *Gott*, 176.

⁵ Cfr. A. VAZQUEZ DE PRADA, *Der Gründer des Opus Dei Josemaría Escrivá. Eine Biographie*, I, Köln 2001, 281. 286 (or. sp.: *El Fundador del Opus Dei*, I, Madrid 1997).

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* 27 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV/1, Città del Vaticano 2003, 104).

⁷ Cfr. W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg 1976, 309-326; A. BESSIERES, A.-M. Taigi, Stein am Rhein 1984³, 160-163.

Certamente il sole in cui Anna Maria Taigi vedeva le persone e gli eventi umani non era la visione beatifica stessa, ma una conoscenza soprannaturale speciale. Tuttavia, con un tale esempio carismatico, si capisce che il Signore non va presentato ad un livello di un povero disperato che non sa perché muore sulla croce. La vita dei santi è anche l'ottima propedeutica ad una teologia che valorizza i misteri più alti della nostra fede. San Tommaso d'Aquino ci aiuta a scoprire tutta la bellezza e verità della fede in Cristo.

ABSTRACT

L'articolo sulla visione beatifica di Cristo durante la Passione affronta un tema molto controverso nella teologia contemporanea. L'autore studia la dottrina di Tommaso d'Aquino e la confronta con le prese di posizione recenti. Per accostarsi al tema ci si rinvia alla compresenza di kenosi e gloria nella vita dei santi. Per valutare i vari approcci, si presentano brevemente gli essenziali dati biblici, i quali entrano nello schema della "scienza triplice" di Cristo. La dottrina tommasiana ha i suoi pregi, ma anche certi limiti. Il magistero pontificio conferma l'essenziale dell'insegnamento dell'Aquinate. In fine, si vede l'importanza esistenziale della dottrina esposta.

The article about the beatific vision of Christ during the Passion studies a very controversial topic in modern theology. The author looks at the doctrine of Thomas Aquinas and confronts it with the various positions in recent theologians. In order to enter the discussion, the reader is invited to consider the contemporary presence of kenosis and glory in the life of the saints. The essential biblical bases are briefly exposed which enter into the scheme of the "triple science" of Christ. The doctrine of saint Thomas has its advantages, but also some limits. The magisterial teaching of the Pontiffs confirms the essence of the teaching offered by Thomas Aquinas. At the end is shown the existential importance of the exposed doctrine for Christian life.