



L'Incarnazione del Verbo di Dio immutabile. Alcune riflessioni sulla teo-logia di San Tommaso d'Aquino

Mons. Krzysztof Charamsa

Una delle domande più accattivanti, posta con una nuova forza, dalla teologia contemporanea è quella della relazione tra Dio beato e amante della vita, da una parte, e la sofferenza dell'uomo e il dolore della creatura, dall'altra. In particolare nel sottofondo di tale quesito risuona l'antica questione, trattata sin dai primi Concili della Chiesa, su come un Dio che si è incarnato, si è fatto uomo, è diventato uno di noi, possa rimanere immutabile, sempre uguale nella sua beatitudine d'amore, pur constatando ed affrontando il peccato, la sofferenza e la morte della sua creatura. Tale domanda presenta in sé un lato d'attualità costante per ogni epoca cristiana. Nondimeno, proprio le moderne risposte elaborate in vista di soddisfare simile sfida teologica, hanno suscitato alcuni malintesi in considerazione della dottrina tradizionale e in particolare quella tomista.

Infatti, uno dei luoghi più significativi del fraintendimento della dottrina tomista su Dio incarnato in alcuni autori contemporanei è stato lo stesso attributo della sua assoluta immutabilità e impassibilità. Davanti a tali moderne inquietudini che toccano da vicino la dottrina cattolica, esistono diverse trattazioni della problematica promosse dai teologi e filosofi tomisti moderni che discutono lo spinoso problema del rapporto tra l'atto salvifico dell'Incarnazione e la sua Fonte in Dio immutabile d'amore¹. La domanda è fondamentale per la fede cristia-

¹ Si vedano ad esempio: R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La possibilité de l'incarnation sans aucune déviation panthéistique», *Angelicum* 30 (1953) 337-346; J.-H. NICOLAS, «L'acte pur de

na e possiamo sintetizzarla in un'ottica cristocentrica: «quale Dio si rivela all'uomo nel suo Figlio Incarnato?»

Esiste una risposta tomista a questo quesito che sembra abbracciare tutto il susseguirsi e il dispiegarsi della scienza divina in Tommaso. La domanda suddetta è, in un certo senso, l'orizzonte della sua intera speculazione. Essa richiama la continua ricerca di Tommaso, di cui si faceva portavoce già da bambino nell'abbazia dei monaci a Monte Cassino, quando chiedeva con insistenza: «quid est Deus?»².

Il mistero dell'Incarnazione – ci introduce il Dottore Angelico – «tra le opere di Dio è quello che più sorpassa la ragione: poiché non si può pensare nessun'opera divina più mirabile di questa, che il vero Dio, il Figlio di Dio, diventasse vero uomo. E poiché tra tutte le sue opere questa è la più meravigliosa, è giusto che tutte le altre opere mirabili siano ordinate alla fede in questo avvenimento mirabilissimo»³. Il vero miracolo, di cui parla Tommaso, sta nell'incontro salvifico della verità di Dio infinito e beato con la verità dell'uomo contingente e peccatore. Nell'esposizione della *Summa Theologiae*, pertanto, queste due verità – di Dio e dell'uomo – precedono la trattazione del primo mistero della fede, la sua prima *meraviglia*, cioè l'Incarnazione del Verbo.

Il *reditus* aperto e offerto universalmente da Cristo (*III Pars*) come la via verso il Dio Padre non poteva essere trattato senza aver segnato *exitus* da Colui che è principio e fine (*I Pars*) della sua creatura (*II Pars*). Nondimeno il mistero dell'Incarnazione rimane – in assoluto, nella dinamica del disegno della scienza teologica – il primo mistero a rivelare nella pienezza la verità di Dio e quella dell'uomo. Nel-

saint Thomas et le Dieu vivant de l'évangile», *Angelicum* 51 (1974) 511-532; M. GERVAIS, «Incarnation et immutabilité divine», *Revue des Sciences Religieuses* 50 (1976) 215-243; L.-B. GILLON, «Dieu immobile et Dieu en mouvement», *Doctor Communis* 29 (1976) 135-145; T. WEINANDY, «Aquinas and the Incarnational Act: Become as a Mixed Relation», *Doctor Communis* 22 (1979) 15-31; H. SEIDL, «De l'immutabilité de Dieu dans l'acte de création et dans la relation avec les hommes», *Revue Thomiste* 87 (1987) 615-629, spec. 623-629. Inoltre si veda la sintetica presentazione della posizione classica in: J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique: De la Trinité à la Trinité*, Editions Universitaires – Beauchesne, Fribourg – Paris 1985, tr. it. *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, LEV, Città del Vaticano 1991, 443-447.

² Cf. A. LOBATO, *S. Tommaso d'Aquino e l'uomo alla ricerca di Dio*, Quaderni Roccaseccani 8, Roccasecca 2001, 10.

³ *Summa Contra Gentiles (SCG)*, IV, 27. Neanche su questo punto introduttivo omette una nota razionale ed equilibrata colta da Aristotele: «ciò che costituisce il massimo in un dato genere sembra essere causa delle altre cose che rientrano in esso» (*Metaphysica*, I, 1,5).

la sua umanità Egli è la via verso il Padre; secondo la divinità è il vero punto di arrivo di tutto il disegno della salvezza⁴.

1. Il “cuore” e il “sangue” dell'intera opera tomista

San Tommaso parla dell'Incarnazione nelle varie opere che toccano i punti cardini di tutta la cronologia della produzione tomista. Se il mistero dell'Incarnazione batte come il “cuore” della costruzione architettonica del “tempio” della conoscenza tomista di Dio, nondimeno esso funge anche da “sangue” che nutre e vivifica in ogni sua parte il “corpo” della scienza divina seguita ed elaborata da Tommaso. Egli, infatti, essendo “teo-logo”, lo è in quanto “cristo-logo”: in realtà la scienza teologica tomista è essenzialmente cristocentrica⁵, cominciando dal solco del suo commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, quando dedica a Cristo le ventidue distinzioni del III libro (1253-1257). Una delle ultime opere dell'Aquinate, una sorta di riepilogo, non poteva che essere *quaestio* disputata dedicata proprio sul mistero del Verbo: *De Unione Verbi Incarnati* (1272)⁶. Un posto di rilievo del tutto particolare, in questo cammino di crescita della comprensione di Cristo – *Parola fatta carne*, occupano i commenti scritturistici del teologo, soprattutto quello al Vangelo di Giovanni⁷, ma anche alle lettere paoline e al profeta Isaia. Ma gli elementi della cristologia tomista li troviamo sparsi nell'arco di tutta la dottrina dell'Aquinate. Validi aspetti cristologici si fanno rilevare nel commento a *De Trinitate* di Boezio⁸; mentre la sintesi delle sintesi si potrebbe trovare nel nocciolo del commento al Simbolo apostolico (aa. 2-7).

⁴ *In Ioannis*, 14, 2.

⁵ I. Biffi parla di Gesù Cristo alla luce della teologia tomista, come del «riferimento concreto di tutta la realtà» e come del «Libro unico» – del vero «contenuto del mistero divino e conseguentemente della teologia» (*San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, BCM, Jaca Book, Milano 1992, 31, 78-80).

⁶ Cf. A. LOBATO, «La Questione Disputata sull'unione del Verbo incarnato», in S. TOMMASO D'AQUINO, *Le Questioni disputate*, vol. V, ed. R. COGGI, ESD, Bologna 2002, 35-41. Si veda anche: J. MARTINEZ PORCELL, «La polémica histórico doctrinal en torno al De Unione de Tomás de Aquino», in *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*, vol. III, 1575-1579 o anche F.R. PELSTER, «La quaestio disputata de saint Thomas “De unione Verbi incarnati”», *Archives de Philosophie* 8 (1925) 198-245.

⁷ Cf. A. CIRILLO, *Cristo rivelatore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni secondo il commento di S. Tommaso d'Aquino*, Angelicum, Romae 1988.

⁸ Cf. W. DĄBROWSKI, «La cristologia nel “Super Boetium De Trinitate” di san Tommaso d'Aquino», *Angelicum* 76 (1999) 161-182.

Infine, l'apice della riflessione cristologica si trova nelle tre *Summae* tomiste: la *Contra Gentiles* (IV, cc. 27-55)⁹, il *Compendium Theologiae* (I, cc. 199-246)¹⁰ e, soprattutto, la *Summa Theologiae* (III, qq. 1-59)¹¹, dove si assiste alla «trattazione più matura e più completa (...), trattazione vistosa nelle sue dimensioni, splendida nella sua lucidità, precisa nel suo rigore, ammirevole nella sua profondità, incomparabile nella penetrazione dei due massimi misteri cristologici, l'incarnazione e la passione»¹².

Se tutta la cristologia tomista è così ricca e profondamente coerente, il mistero su cui Tommaso si sofferma di più e più spesso è indubbiamente l'Incarnazione del Verbo. Nella *Summa Theologiae* le prime ventisei questioni della *Tertia Pars* sono dedicate alla verità del Verbo Incarnato. Per fissare l'importanza dell'Incarnazione per San Tommaso con un'altra immagine, essa si potrebbe paragonare ad una facciata della cattedrale gotica, la quale “regala” al passante pellegrino il portone d'entrata, ma offre pure il rosone di immensa luce che sovrasta la porta centrale e immette luminosità verso l'interno. Proseguiamo ancora con la similitudine colta qui proprio da una cattedrale: quella di Notre Dame a Chartres (1194-1260) vicino a Parigi, dove il sole che, nell'ora del mezzogiorno, illumina il centro del rosone della facciata, facendo risplendere il volto di Cristo che si trova esattamente al centro della vetrata. Entrando all'interno del tempio con i suoi raggi, non solo illumina il duomo, ma si posa direttamente sul pavimento. Raggiungendo il pavimento, pone il “raggio di Cristo” esattamente nel punto centrale di un labirinto dipinto a sua volta per terra (attorno all'anno 1200), che è uno dei tanti che si fissavano nei templi medioevali. Il labirinto non è altro che immagine assomigliante alla vita dell'u-

⁹ Cf. B. MONDIN, *La cristologia di san Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Studia 44, Urbaniana University Press, Roma 1997, 59-62.

¹⁰ Cf. P. GLORIEUX, «La christologie du Compendium Theologiae de S. Thomas», *Sciences Ecclésiastiques* 13 (1961) 7-34.

¹¹ Cf. A. HAYEN, «La structure de la Somme Théologique et Jésus», *Revue des sciences ecclésiastiques* 12 (1960) 49-82. Oltre ciò si noti: G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Freiburger Theologische Studien 131, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985 o anche I. ANDEREGGEN, *Introducción a la teología de Tomás de Aquino*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1992; tr. it. *Introduzione alla teologia di San Tommaso. Una prospettiva storica e metafisica*, ED, Roma 1996, 139-163.

¹² B. MONDIN, «Cristo», in *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 173-188, qui 173.

manità, che è in cerca desiderosa di Cristo¹³. Tutto il movimento della luce del sole è ciò che succede al solco del tempio medioevale, che alla sua entrata indica il cammino intero e, in qualche modo, rappresenta il traguardo, inquadrandosi poi armoniosamente nell'intera costruzione.

Per analogia, il mistero dell'Incarnazione svolge nell'opera di San Tommaso un simile ruolo: non solo quello di un'entrata nel disegno teologico, ma pure quello di un sorta di traguardo che racchiude in sé tutta la pedagogia divina della salvezza, la sua volontà e il modo paradigmatico in cui vuole operare l'incontro dell'uomo con il suo amore divino, il quale sempre precede l'uomo, perché viene per primo facendosi carne (cf. *I Gv* 4,19). Se Cristo è il vero Sole che illumina l'uomo, il suo incarnarsi è il definitivo raggio di un disegno che, secondo questo "movimento" del dito divino, viene costituito. Se Cristo è il vero Teo-logo, il mistero dell'Incarnazione illumina tutta la speculazione teologica, ne ordina il percorso, stabilendo il tratto dell'incontro dell'Ineffabile e dell'Indicibile con l'uomo limitato nelle sue finitezze e debole nella sua mortalità. È come lo splendido disegno della vetrata della facciata, che influisce e si posa con la luce, che fa trapassare, nella costruzione della teologia tomista, raggiungendo nei suoi meandri l'incontrarsi dell'uomo con l'unico Dio che salva e stabilendo il modo esatto di questo incontro di conoscenza profonda dell'Amore personale.

Infatti, «nell'incarnazione si ha la realizzazione sia dell'autentica comunicazione del nome di Dio, sia della sua dicibilità culturale. L'*analogia Christi* costituisce la fondamentale possibilità di ogni discorso cristiano su Dio Trinità»¹⁴. Così in fondo anche nella cristologia tomista l'«analogia dell'incarnazione di Cristo Gesù» diventa l'accesso ad ogni possibile discorso teologico, il punto d'avvio e la vera misura della corretta speculazione. È come il "cuore" che batte e invia il "sangue" in ogni parte dell'organismo vivente, grazie al suo indispensabile ritmo regolare. Se in passato si discuteva spesso l'obiezione, di provenienza giustamente cristocentrica, sullo schema del teologare di Tommaso, cimentato nella *Summa Theologiae*, oggi senza dubbio possiamo più serenamente riconoscergli nel procedimento proposto una giu-

¹³ E esso serviva ai pellegrini, che lo percorrevano anche in ginocchio, a rendersi conto di questa continua ricerca, volendo anche, con tale pia pratica, sostituire il pellegrinaggio in Terra Santa.

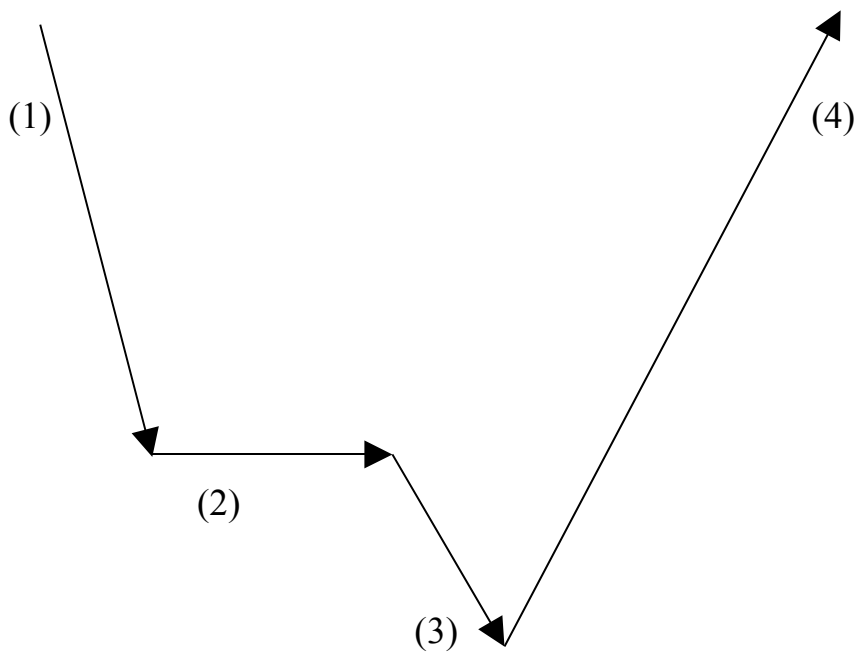
¹⁴ A. AMATO, *Maria e la Trinità*, EP, Roma 2000, 32-33.

sta impostazione cristologica, che da vicino segue il dogma calcedoniano e dal medesimo insegnamento conciliare si lascia guidare.

2. Una teologia sistematica guidata della Persona e dell'Evento di Gesù Cristo

Se si volesse disegnare graficamente la trattazione di Cristo offerta nella *Summa Theologiae*, si potrebbe riassumere l'approccio tomista alla cristologia intera, tracciata in tutte le altre opere. Lo proponiamo in uno schema provvisorio, che pare possibile pur non volendo semplificare la speculazione offerta dall'Aquinate. Infatti, guardando il Cristo di Tommaso, siamo davanti ad un vero e proprio *movimento* salvifico della sua Persona e della sua Opera. La rivelazione dell'Essere divino si offre nello "svelamento" di una relazione non percepibile e non aspettato fino in fondo con le sole possibilità della ragione umana. Il Cristo di Tommaso è la Persona reale di un Evento che irrompe nella storia come il fulmine che brilla nel firmamento del cielo (cf. *Lc* 17,24) e che si fa prossimo alla terra. Scende dalla maestà della Trinità, assumendo l'umanità intera e riportandola nel *Christus totus* al Padre. Secondo la *Summa Theologiae*, si possono distinguere, dunque, i quattro momenti della Rivelazione di Gesù Cristo che compongono lo schema cristologico tomista:

- (1) l'incarnazione (*de ingressu Jesu Christi in mundum*)
- (2) la vita pubblica (*de progressu eius vitae in hoc mundo*)
- (3) la passione e la morte (*de exitu eius ab hoc mundo*)
- (4) la risurrezione e l'ascensione (*de exaltatione eius post hanc vitam*)



La Sua Persona rivelata nella vita terrena incarnata, in un certo senso, copre tutto ciò che è l'esperienza di ogni uomo: nel suo ricevere la vita, come dono, e realizzarla, come impegno, in cui non è estranea la sofferenza e il dolore e, definitivamente la stessa morte, ma anche nel suo naturale desiderio di non perdere mai la vita e mantenerla per sempre come una vita felicemente perfetta¹⁵. Ciò che nella creatura si esprime con: (1) ricevere – (2-3) realizzare – (4) desiderare, in Cristo a partire alla pienezza del suo essere divino corrisponderebbe a: (1) assumere – (2-3) vivere in pienezza – (4) portare a compimento. In questo senso – e pertanto anche nel senso tomista – non si può capire l'uomo fino in fondo senza il Cristo¹⁶.

L'altro aspetto della dottrina di Tommaso, essenzialmente cristocentrica, è la coincidenza assoluta della teologia speculativa con quella spiri-

¹⁵ «Attraverso l'Incarnazione Dio ha dato alla vita umana quella dimensione che intendeva dare all'uomo sin dal suo primo inizio, e l'ha dato in maniera definitiva» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979, 1).

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica *Redemptor hominis*, 8. Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 22.

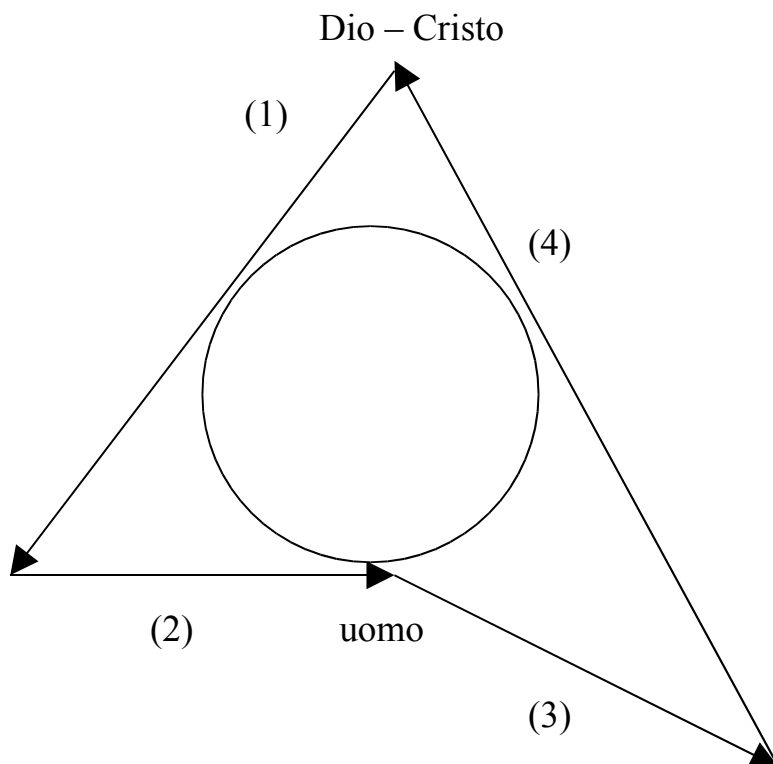
tuale. Il cammino percorso da Gesù Cristo è, in un'ultima analisi, quello del cristiano in ogni stato di vita. Dunque ciò che per l'uomo è il solo desiderio della natura, per il cristiano diventa la realtà del vissuto nell'esperienza della fede in Cristo. In questo ambito, la coloritura che viene indistintamente riconosciuta da parte dai teologi moderni nell'approccio tomista alla Persona di Cristo sembra essere proprio quella di una cristologia dei misteri della vita di Gesù con le sue radici patristiche, proprie anche dell'ascesi monastica¹⁷. Tale dimensione, da una parte, dimostra una continuità viva con la tradizione ecclesiale e teologica dei secoli precedenti, dall'altra, non permette di accusare *simpliciter* la visione tomista di astrattismo intellettualistico e di un abuso filosofico con eccessiva sistematizzazione nei riguardi di Colui che rivela la scienza teologica, cioè rimane il primo Teo-logo, il Rivelatore del Dio Padre. Per Tommaso, la teologia non solo è profondamente legata alla spiritualità¹⁸, ma essa dovrebbe portare all'esperienza della contemplazione di Dio nel Figlio e in questa definitivamente ancorarsi. A tutto ciò serve l'umanità di Cristo con i suoi misteri della vita, trattata non solo nella sua prospettiva ontologica, ma soteriologica e storico-salvifica.

Si potrebbe proporre, in questa luce, l'unificazione dei due schemi tomisti: quello della *Somma* con il suo *exitus – reditus* e quello cristologico sopra descritto della discesa e dell'ascensione. L'unità tra i due schemi è possibile, come uno schema di lavoro, in quanto Cristo si rivela la chiave ultima di lettura di tutto l'universo teologico tomista¹⁹.

¹⁷ A. GRILLMEIER, «I misteri di Cristo nella pietà del medioevo latino e dell'epoca moderna», in *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1971, vol. IV, 27ss; M. BORDONI, «La cristologia tomista nel quadro della teologia sistematica e spirituale del Medioevo», *NDT* (1994⁷) 255. Si vedano anche: L. SCHEFFCZYK, «Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für Glauben und Leben des Christen», in *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984, 17-34; I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1994. Sulla ripresa contemporanea del discorso su *acta et passa Christi in carne* si rinvia a J.P. TORRELL, «Le thomisme dans le débat christologique contemporain», in S.TH. BONINO, *Saint Thomas au XXe siècle*, Saint Paul, Paris 1994, 379-393, qui 382. 387-392.

¹⁸ Si veda a questo proposito il trattato di J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin – maître spirituel*, Editions Universitaires, Fribourg (CH) 1996 (tr. it. *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città nuova, Roma 1998).

¹⁹ A questo punto, vogliamo notare che non pretendiamo di entrare nella ampia discussione sul piano della *Summa Theologiae* (*STh*). In partenza abbiamo accettato la proposta di *exitus – reditus* di M.D. Chenu («Le Plan de la Somme Theologique de St. Thomas», *Revue Thomiste* 39 [1939] 93-107). Non meno interessante è la proposta di Giovanni di San Tommaso O.P., forse l'unico dei commentatori antichi dell'Angelico che si era interrogato più seriamente sul tema del piano ordinario della *Somma* (*Cursus Theologicus*, vol. I, Parigi 1931, *Isagoge ad D. Thomae Theologiam*), intravedendo e seguendo l'ordine della causalità. Così



Cristo abbraccia con la sua vita e missione tutto il progetto divino di salvezza, lo rivela e lo contiene in sé, lo possiede eternamente e lo assume nell'umana sfida dell'obbedienza al Padre. Egli permette che

tutta la scuola di tomisti che seguivano il pensiero di Poincaré, distinguevano lo sviluppo – la *Prima Pars*: Dio *ex quo omnia*, la *Secunda*: Dio *in quo omnia*, la *Tertia*: Dio nel Verbo *per quem omnia facta sunt*. Così la causa efficiente universale (*Prima*) veniva seguita dalla causa finale assolutamente ultima (*Secunda*), fino alla causa riparatrice della redenzione offerta in Cristo (*Tertia*). Ogni interpretazione presenta i suoi pregi e suoi difetti e nessuna non trova il consenso unanime tra gli studiosi. Così, per es., se per il nostro tema si prestasse bene la proposta di V. Contenson (*Theologia Mentis et Cordis* del 1769, vol. I, *Compendio theologiae liber* I, c. II, *speculatio* III, 1), non possiamo assumerla proprio perché sembra di non essere del tutto fondato nell'opera. Egli vedeva uno schema puramente cristocentrico, dove si applicava alla *Summa* le parole di Gesù stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (cf. *Gv* 14,6), da ciò risultava un'accattivante, ma altrettanto poco fondata attribuzione – *Prima: veritas, Secunda: vita, Tertia: via*). Per lo *status quaestionis* e la discussione delle varie riletture dello schema della *Summa* rinviamo a I. BIFFI, «Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della *Summa Theologiae* di S. Tommaso», *La Scuola Cattolica* 95 (1963) 1, 147-326.

l'uomo incontri il suo Dio «faccia a faccia» (*I Cor* 13,12) e che ritorni a Lui come il figlio prodigo lontano sia dalla casa sia dal cuore paterno (cf. *Lc* 15,11-32). In questo senso, lo schema di Tommaso è nient'altro che la ri-costruzione di una teologia biblica, dove la coincidenza con il testo basilare della teologia paolina, che è l'inno cristologico dei Filippesi (2,5-11), resta pienamente visibile. Il Cristo, «pur essendo di natura divina (...), spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana (1-2), umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce (3). Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome (4)».

L'armonia del disegno cristologico tomista è assicurata dalla ripresa della paolina scienza di Cristo, dove la verità dell'Incarnato tocca l'abisso estremo della *kenosi*, da cui però riparte con la forza dell'amore capace non solo di essere fedele fino alla croce, ma di risorgere nella vittoria definitiva della fedeltà. Essa supera già di per sé le possibilità umane, come lo conferma Paolo stesso, quando ammette che sia possibile offrire la vita per un amico, ma Lui ha offerto per noi la vita, quando eravamo ancora peccatori e nemici (cf. *Rm* 5,8). La Passione e la Morte del Salvatore sono per Tommaso il punto culminante della sua Incarnazione e l'azione salvifica della Risurrezione ci introduce nella vita da risorti²⁰.

Assieme all'Angelico, possiamo ricavare alcune caratteristiche portanti del suo disegno cristologico, prima di tutto la sua prospettiva scritturistica e perciò positiva nel cogliere il ritratto di Gesù. Egli è l'Uomo della *kenosi*, ma primariamente il Dio della *doxa* eterna (cf. *Gv* 1,14; *Col* 2,9). Ciò che Giovanni proclama nel «*Verbum caro factum est*» (1, 14) per Tommaso, con i suoi numerosi commenti e ritorni alla parola evangelica, è il punto di partenza nello scrutare la verità di Cristo, lo stesso Cristo che è il Verbo dal principio, *ab aeterno*, che «era presso Dio» e dall'eterno «era Dio» (cf. *Gv* 1,1). In Lui sta il passato, l'ora presente e il futuro, perché «noi tutti dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» (*Gv* 1,16). Il suo immergersi nella fossa della morte e del peccato, pur essendo senza peccato (cf. *Rm* 8,1ss), non era lo scopo finale della missione divina di Cristo, ma piuttosto lo strumento della salvezza eterna per tutti gli uomini. Egli, es-

²⁰ *STh*, III, q. 56, a. 1, ad 3-4, cf. III, q. 50, a. 6, ad 3.

sendo Dio, è la causa della nostra salvezza e ci fa partecipi della vita divina.

Tenendo presente il primato dell'Incarnazione sottostante allo schema teologico tomista, possiamo avanzare alcune riflessioni sullo scopo dell'opera salvifica, sul modo della sua realizzazione e sulla possibilità di trattarla teologicamente.

Per primo, a proposito della ragione dell'Incarnazione, ci concentriamo su un tema tomista che non sempre appare con adeguata chiarezza, quello della deificazione della creatura, che introduce l'uomo efficacemente nel mistero dell'immutabilità.

Nel secondo passo – tenendo presenti i pericoli di certe interpretazioni impostesi – vogliamo sottolineare l'ordine personale (ipostatico), assicurato dalla priorità dell'iniziativa divina dell'Incarnazione, che è la chiave di comprensione dell'immutabilità del Dio Incarnato.

Nella terza riflessione, noteremo l'intelligibilità e la dicibilità del mistero di un Dio immutabile che si è incarnato, non smentendo nulla di sé, ma rivelando pienamente se stesso.

3. Deificazione dell'uomo – frutto dell'Incarnazione dell'Immutabile, un tema tomista spesso trascurato

Una ragione importante dell'Incarnazione – tra le tante che enumera Tommaso – è la volontà divina di elevare l'uomo alla condizione della vita divina. Non si tratta solo della riparazione del peccato (la prima ragione dell'Incarnazione), cioè di una sorta di ritorno allo stato umano precedente, perduto nella disobbedienza, ma della vera e propria divinizzazione dell'uomo. Così l'Aquinate – nella dottrina della «participatio divinae naturae»²¹ o «communicatio hominis ad Deum – fundata super communicationem beatitudinis aeternae (...) supernaturali»²² – riprende l'antico tema patristico della teologia di *divinizzazione* di provenienza greca e di *deificazione* più affine alla riflessione latina. La fine così nobile è ben fondata nella teologia tomista, che professa «sic factus est homo ut hominem faceret Deum»²³. Dio ha mandato all'uomo il mediatore perfetto, il Cristo, perché a sua volta l'uomo possa diventare come Dio. Una prospettiva così eccellente non

²¹ *STh*, I-II, q. 112, a. 1, resp.; q. 110, a. 3, resp.

²² *STh*, II-II, q. 23, a. 1, resp. – *STh*, II-II, q. 24, a. 2, resp. e ad 1.

²³ *Expos. in Symb.*, a. 3, n. 906.

può far rinunciare a Dio qualcosa del suo mistero, che Egli vuole interamente, nella misura della possibilità della ricezione umana, offrire ai salvati. Al contrario, uno che è capace di un dono così smisurato, non potrebbe né dovrebbe rinunciare alla sua perfezione, che desidera comunicare, ma piuttosto la comunicherà nella conoscenza dell'amore dell'unione totale con l'umanità in Cristo. «Dilectio (Dei ad creaturam) est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae, ad *participationem divini boni*. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem dirigere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse»²⁴. Non sono questi gli unici luoghi dove Dottore Angelico usa simile chiara terminologia per tracciare la ragione e lo scopo dell'operare salvifico di Dio nei riguardi della sua creatura.

Per lui sia la «*gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis*, sia la *caritas non est virus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei, secundum illud 1 Ioan. 3,1: videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*»²⁵. Nella citata questione 112 della I-II si paragona l'azione deificante di Dio all'infuocarsi delle cose. Solo un fuoco può accendere le cose della sua fiamma, così è necessario che Dio deifichi, ammettendoci nel consorzio della natura divina («*communicando consortium divinae naturae*», a. 1, resp.)²⁶.

Ancora Tommaso descrive l'Incarnazione del Verbo: «*Unigenitus Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo*»²⁷. Si fa ricordare ciò che annunciava a suo tempo sant'Atanasio d'Alessandria: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo per farci Dio»²⁸ o sant'Agostino il quale spessissimo richiama questo alto e reale traguardo dell'uomo: partecipare della vita divina. Bisogna dire che ciò è anche un tema della teologia tomista espresso non solo nei riguardi del fatto stesso dell'Incarnazione,

²⁴ *STh*, I-II, q. 110, a. 1, resp. (i corsivi nostri).

²⁵ *QD De Caritate*, a. 2, ad 7 e ad 15 (i corsivi nostri).

²⁶ Per spiritualità della deificazione si veda J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, op. cit., 420-421.

²⁷ *Opusculum 57 in festo Corporis Christi*, 1: «L'unigenito Figlio di Dio, volendo farci partecipi della sua divinità, assunse la nostra natura, perché, fattosi uomo, anche gli uomini potessero farsi dei». Il luogo tomista viene ripreso nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 460.

²⁸ *De Incarnatione* 54, 3. anche questo testo viene citato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 460.

ma anche come chiave di lettura della teologia della grazia e della virtù della carità. Si tratta, infatti, di una realtà che, una volta offerta all'uomo, comincia ad abbracciare tutta la sua esistenza, immergendola in una vita eterna di Dio. Cristo ha preso su di sé l'abisso *kenotico* per redimerci dal male del peccato, ma pure per molto di più: per farci attingere la vita dell'Eterno. Solo in tal modo, viene operato il vero ritorno al Creatore, che è Padre, e completato l'*exitus* della creazione. Se Egli abbonda di un principio così eccellente, non dovrà rinunciare né confonderlo nella sua essenza, perché ciò significherebbe togliere l'essenza stessa del dono. La riparazione del peccato e la conseguente deificazione sono possibili solo a partire da una forza divinamente perenne che non potrebbe né diminuire né mutare nell'opera prestabilita. Se l'Incarnazione rivela la via esatta della partecipazione della divinità, lo fa in quanto non tradisce la priorità di Dio immutabile ed eterno. Da parte sua sta la vera forza motrice del ritorno salvifico che lo schema cristologico segna e abbraccia. Se Egli dovesse poi rinunciare alla consistenza della propria perfezione, non potrebbe comunicarla in modo perenne, ma dovrebbe assumere il modo esclusivamente umano, cioè di una semplice e limitata persona umana nel comunicare il proprio amore.

4. L'unione Dio-Uomo nella maniera unicamente personale (ipostatica)

I misteri della vita di Cristo sono la via della rivelazione e della trattazione teologica più appropriata dell'unità personale del Verbo. Tommaso né separa, né crea un distacco artificiale tra le due nature. Egli riflette le due nature nell'unità della meraviglia della persona perfetta di Cristo soprattutto nel trattato dei misteri della Sua vita terrena.

Impossibile rimane per Tommaso concepire l'unione sia accidentalmente, sia sostanzialmente, invece possibile pensare l'unione a partire dal mistero personale. Se la natura divina è perfettissima e non è suscettibile di aggiunte e integrazioni²⁹, non sarà possibile pensare l'unione tra due nature come sostanziale. Invece la natura umana non si può unire accidentalmente alle altre. Solo in quanto *actus essendi* si trova nell'unione ipostatica quell'ultima perfezione e attuazione della realtà di Cristo. A livello dell'essere di Cristo bisogna cercare il fondamento della sua personalità, l'essere rivelato in quell'Evento salvifi-

²⁹ Cf. SCG, IV, 41.

co che è la sua Incarnazione. La relazione delle nature divina e umana nella Persona del Verbo, Tommaso descrive in modo seguente: «sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter, (...), et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam: ut scilicet persona illa iam dicatur subsistere, non solum secundum naturam divinam, sed etiam humanam»³⁰.

In sintesi, in Cristo abbiamo un solo essere, perché «impossibile est quod unius rei non sit unum esse»³¹. L'unità dell'esse è completa e personale³², ma proprio nella sua completezza contiene una dualità, insegnata dal concilio di Calcedonia nelle nature dell'unica persona divina. Anche in questo spazio della trattazione, è la persona divina che rivela l'essenza di Gesù. La perfezione della persona di Cristo non rinuncia alle sue radici immutabili, le quali invece di rischiare a porre una rottura nel Uomo-Dio, assicurano la forza dell'unione personale. Una persona semplicemente umana non potrebbe reggere il mistero del Verbo, proprio perché imperfetta nella sua mutabilità trasformabile, ovvero mancante dell'attributo divino dell'immutabilità.

5. L'essere del Figlio Incarnato esprimibile (“dicibile”) con l'aiuto della ragione

La dinamica dell'Incarnazione è quella rivelatoria. Essa non è che si sottomette ad una immagine di Dio “preconfezionata” filosoficamente, ma la sola diventa pienezza della rivelazione del Dio d'amore. A questa dinamica la Chiesa ha dato l'espressione più alta nel Concilio di Calcedonia, che Tommaso assume come la fonte principale del linguaggio sull'Incarnato Verbo del Padre nella sua opera più matura, la *Summa Theologiae*, in cui la cristologia viene elaborata solo negli ultimi due anni di vita del maestro. In quel modo, il principio diventa il culmine della dottrina teo-logica. La verità di Dio è nascosta in Co-

³⁰ *STh*, III, q. 17, a. 2, resp.: «così dunque, poiché la natura umana si è unita al Figlio di Dio, (...) in maniera ipostatica o personale e non accidentale, ne segue che la natura umana non gli fa acquistare un nuovo essere personale, ma solo una nuova relazione dell'essere personale preesistente con la natura umana, di modo che quella persona ormai sussista non solo secondo la natura divina, ma anche secondo la natura umana» (cf. III, q. 2, a. 6).

³¹ *STh*, III, q. 17, a. 2.

³² Cf. *STh*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

lui che può dire: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30) o «tutto ciò che appartiene al Padre è mio» (Gv 16,15)³³.

La dinamica dell'Incarnazione è anche quella salvifica, di efficacia redentrice. Essa rivela la via dell'unica salvezza operata dal Figlio di Dio sulla Croce. Colui che è «il Verbo fatto carne (Gv 1,14) sussistendo nella natura di Dio, non considerò questa sua eguaglianza con Dio come una rapina, ma annientò se stesso, assumendo la natura di schiavo, facendosi simile all'uomo, riscontrato quanto all'esterno quale uomo (Flp 2,6-7)»³⁴. L'Incarnazione, come la porta del mistero della passione e morte del Signore, è per Tommaso la rivelazione di come Dio vuole salvare. Come ricordavamo, si tratta del primo miracolo a cui tutti gli altri sono sottomessi, compresa la comunicazione del vero nome di Dio Uno e Trino.

La verità di Dio che permane sempre e non muta niente della Sua natura è la vera garanzia di fondo della salvezza, ovvero dell'amore che salva nella sua più intima caratteristica perfettamente personale. La verità rivelata e personale non è, quindi, antitetica al cammino dello spirito personale umano, ma ne è il supremo compimento. Se la sapienza cristiana è irriducibile alla misura della semplice razionalità e rimane un fatto assolutamente nuovo e originale, totalizzante, questo non significa che essa rifiuti o trascuri in principio il valore della ragione umana. Se la verità di Dio incontra in Cristo la verità dell'uomo, non venendo sopraffatta dalla prima, sarà essa stessa – la verità dell'uomo – a cogliere la sua ricchezza e incanalarla nell'espressione massimamente perfetta dell'opera di salvezza.

In conseguenza, le fonti teologiche non rinunciano ad un vivo ed indispensabile rapporto con la ragione e con la stessa autorità dei filosofi, anche se in modo sussidiario e secondario, di solito in rango di argomento di suazione. Il ragionamento (*ratio humana*) – recita Tommaso – «non quidam ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina»³⁵. Solo in un'epoca di cui il clima culturale e filosofico respira una profonda scissione tra fede e ragione, il necessario postulato del retto pensare teologico potrebbe sembrare un abuso nei confronti della scienza divina. Non si bada al fatto che una tale fede, contrappo-

³³ Citato da *SCG*, 4, 27.

³⁴ Citato da *SCG*, 4, 26.

³⁵ *STh*, I, q. 1, a. 8, ad 2: «si usa non già per dimostrare i dogmi, che altrimenti si perderebbe il merito della fede; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento».

sta alla ragione scientifica e ridotta ad una funzione strumentale e utilitaristica, venga espropriata di qualsiasi forma di propria intelligibilità. All'origine di un tale fraintendimento sta non solo un'esclusione della metafisica dalla riflessione filosofica, ma il tentativo, più generale, di negare la capacità stessa della ragione umana nel conoscere la verità ed in particolare la verità di Dio. La ragione si oscura in se stessa, scegliendo le vie di un pensiero debole al posto della sua naturale apertura ad una verità assoluta e immutabile. Solo in un secondo momento e in conseguenza di questa prima rinuncia alla forza del pensare, potrebbe sembrare a qualcuno che la "neutra" ragione verrebbe oscurata da una fede che confida in Dio e, all'altro lato, che la teologia non può rapportarsi alla filosofia, in quanto trattano due verità distinte.

La verità di Dio invece supera, ma non contraddice, la verità della ragione, rivendicando la fondatezza di un tale incontro possibile e necessario: «A profound philosophical puzzle lies at the center of traditional Christian doctrine: how a person (the second person of the Trinity) who is omniscient, omnipotent, omnipresent, etc., can have become humana, given that humans are limited in knowledge, beset with weaknesses, and in some sense spatially circumscribed. Unless this belief in the Incarnation is to be dismissed as pious sentimentality, a philosophical case must be made for at least the possible rationality of the idea»³⁶.

La dottrina tomista in questo senso non si potrebbe accontentare del pensiero strutturalmente debole, perché rimane costantemente aperta, nel suo lato filosofico, alla presenza delle verità assolute nella loro immutabilità. Nel suo lato teologico riesce a coinvolgere in modo esemplare le verità parziali nella comprensione di quella suprema e rivelata. Succede, infatti, che un dato rivelato nella sua pienezza, si trovi parzialmente contenuto già a livello della ragione, come si verifica nel caso dell'immutabilità. Se questa nel suo aspetto rivelato rappresenta in Dio una positività di assoluta ed eterna libertà beata, già nello sforzo naturale della ragione umana potrà essere raggiunta come una descrizione negativa che dal mistero dell'Assoluto esclude ogni mutabilità (l'attributo negativo dell'essenza divina).

³⁶ K. FLANNERY, «A Critical Note on Thomas Morris's *The Logic of God Incarnate*», *The Thomist* 54 (1990) 141-149, qui 141.

6. Il movimento dell'Incarnazione dell'Immutabile

Come si accennava in principio, esiste un'accesa discussione nella teologia contemporanea su quel rapporto difficilmente concepibile in modo razionale, che corre tra l'incarnarsi del Verbo e il Dio immutabile che esso rivela. Un rapporto che non contraddice la ragione umana, ma la supera infinitamente.

Possiamo enucleare la posizione tomista, di per sé ritenuta classica della teologia cattolica sull'immutabilità nell'Incarnazione con il passo di *STh* III, q. 16, a. 6, 2^{um}: «non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum: quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: “Domine, refugium factus es nobis” (Ps 89,1). – Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quae est relativo quaedam. Et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque eius mutatione, per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur: “Deus factus est homo”, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae».

La dottrina tomista nei riguardi di questa spinosa questione è ben nota; si intende qui porre un'altra domanda, con il tentativo di alcune note di natura generale, all'interno delle quali ci si incammini almeno verso una risposta. Si può supporre che l'Incarnazione secondo Tommaso in qualche modo si presenti come una sorta di obiezione alla dottrina degli attributi di Dio presentata nella *Prima Pars*. L'Incarnazione sarebbe la più grande obiezione possibile per un Dio onnipotente, eterno, e non per ultimo, immutabile. Questo procedimento è giusto e pienamente accettabile nel pensiero dell'Aquinate nel rapporto all'immagine di Dio raggiunta con le forze proprie della ragione umana. Ma possiamo ritrovare la problematica di Tommaso anche ponendola al rovescio, cioè partendo dal fatto stesso dell'Incarnazione della seconda Persona della Trinità, che rivela il volto di Dio? Tommaso non percorre esplicitamente una tale via, per le ovvie ragioni di metodo: come si accennava, prima bisogna parlare di Dio e dell'uomo per ritrovarli uniti nel mistero della persona di Cristo. Non è però l'esclusivo procedimento connesso alla teologia tomista; esso è in realtà pur sempre subordinato alla priorità dell'Incarnazione, cioè il vero Dio lo rivela solo il Cristo Gesù, il che prevale su tutto. Se metodologicamente la cristologia prende posto della *Tertia Pars* della *Summa*, questo non significa che la logica interna della teologia tomista lasci la

dottrina cristologica ai confini, ma al contrario ne fa il proprio il centro, ne costituisce il vero cuore.

Nondimeno, è vero che Tommaso non si sofferma a trattare esplicitamente l'immutabilità a partire dal fatto stesso dell'incarnarsi del Figlio. Ciò non toglie il fatto che anche quell'attributo viene affrontato nella prospettiva totalizzante della priorità dell'Incarnazione nei riguardi di tutta la teologia, pur non soffermandosi ad illustrarlo a fondo nella sua specificità rivelata.

L'incontro, più che uno scontro nella trattazione teologica dell'evento incarnatorio del Figlio con il fatto della personale immutabilità di Dio, apre la stessa *Tertia Pars*. Tommaso offre la prima soluzione proprio toccando questo punto nevralgico e dice: «Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ad aeterno non fuit: sed per hoc quod novo modo creaturae se univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo, sicut creatura, cum prius non esset, in esse producta est, convenienter, cum prius non esset unita Deo, postmodum fuit ei unita»³⁷.

A prima vista siamo davanti ad una vera e propria obiezione, infatti Tommaso la risolve tra le difficoltà che si presentano alla prima domanda sulla convenienza dell'Incarnazione allontanando tutte le pretese di irragionevolezza o assurdità dell'incarnarsi di Dio che è eterno ed è lo stesso bene per essenza.

Tommaso non esplicherà che è proprio l'Incarnazione a rivelare il Dio immutabile. Se l'Incarnazione rivelasse un dio mutabile, che invece di prendere la nuova maniera di esistenza, cambiasse dentro di sé qualcosa, diventando un *novum*, allora la convenienza dell'incarnarsi sarebbe “senza nessuna difficoltà”, anzi, diremmo di più, aprirebbe l'auspicio di molte altre possibili “incarnazioni”, perché un Dio “elastico” nel cambiare la pelle e il volto, potrebbe prendere nomi diversi e presentarsi in maniere varie nei tempi e nelle culture diverse, “adeguandosi” umanamente in modo più appropriato a vari contesti culturali e storici. Ma Cristo è unico e l'unica è la via di salvezza che offre a tutti gli uomini³⁸. L'immutabilità dell'unico Dio si rivela in qualche modo in questa unicità di Cristo, le offre un fondamento eterno e non

³⁷ *STh*, III, q. 1, a. 1, ad 1.

³⁸ Cfr CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, nn. 13-15.

sottomesso ai cambiamenti del tempo. Tommaso non lo dice in modo diretto, ma lo lascia intravedere nella logica della sua teologia cristologica.

Rimane, però, sempre ancora un'impressione che l'Incarnazione sia più un'obiezione all'immagine di Dio immutabile. Di per sé lo ripetono anche i commentatori di San Tommaso, seguendo lo schema della *Summa*. Anche nell'Aquinate l'incontro tra l'Incarnazione e l'immutabilità divina si pone indubbiamente in questi termini, non sono però i termini esaustivi della sua teologia. Egli è aperto a comprendere l'Immutabile a partire dal mistero dell'Incarnato per le ragioni surricordate, sia nell'assoluta positività dello stato che vuole essere comunicato all'uomo giustificato che sta tra le ragioni dell'incarnarsi di Dio, sia nel modo dell'unione che non lascia ombra di dubbio sull'unione perfettamente personale e così non confondibile né riducibile della divinità alla contingente umanità. Infine, nel metodo teologico dove Tommaso può accettare i *preambula fidei* che non contaminano il dato rivelato e non sono da questo contraddette. L'approfondimento di una nuova ottica per trattare il rapporto tra l'immutabilità e l'Incarnazione offrono poco a poco, coerentemente con il testo tomista, proprio i commentatori di San Tommaso, principalmente nel tempo della seconda scolastica³⁹.

Se nella *Prima Pars* della *Summa* la descrizione dell'immutabilità si serviva più di una visione aristotelica del Primo Motore⁴⁰, non sarà così tra i commentatori. Loro sentono il problema implicito in Tommaso e lo ricavano dai suoi scritti anche nella risposta prudente, ma sempre più esplicita. Per Tommaso, sia l'evento dell'Incarnazione sia l'attributo dell'immutabilità di Dio, sono le proposizioni dogmatiche. Dai commentatori però la qualifica dogmatica diventa focalizzata ancora più precisamente⁴¹. In questo senso dovrebbe diventare ancora più forte obiezione verso l'immagine di Dio. Essa è infatti da Francesco Suárez segnata come la prima obiezione, in un certo senso, la prima tra le prime⁴². Nondimeno, sono proprio i commentatori a comprende-

³⁹ Cfr K. CHARAMSA, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Ed. PUG, Roma 2002; K. CHARAMSA, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di san Tommaso*, ESD, Bologna 2003, 239-258.

⁴⁰ Cf. *STh*, I, 9, 1-2.

⁴¹ K. CHARAMSA, *L'immutabilità di Dio*, PUG, Roma 2002, 419-420.

⁴² F. SUÁREZ, *De Deo uno e trino*, lib. II, cap. III.

re la non-cambiabilità di Dio nel vasto arco delle espressioni che toccano più da vicino la Persona e l'Opera di Gesù. L'immutabilità non può fermarsi al suo contenuto generale, riferito all'analogia solo naturale, ma deve essere spiegata con i termini più approfonditi, come inalterabilità eterna e, soprattutto, impassibilità beata. In questo senso, inizia ad essere coinvolta sempre più acutamente nel mistero di Cristo fino alla sua passione e morte sulla croce.

Se l'immutabilità dell'Assoluto aristotelico poteva sembrare meccanicistica e rigida, l'immutabilità del Dio cristiano è per niente di questo tipo solo naturale, essa è tutta qualità spirituale e vitale. Tommaso ne direbbe: immateriale⁴³, i commentatori proseguiranno su questa linea riconoscendola la caratteristica spiccatamente spirituale.

Dunque la questione di certe controverse letture o accuse nei confronti di Tommaso riguarderebbero piuttosto il metodo della teologia tomista e l'uso dell'argomento aristotelico, che potevano sviare il pensiero di qualche lettore, meno attento all'intenzione dell'Aquinate, optando per il trascuramento della sua dottrina, considerata una rigida espressione di un'immutabilità che non tiene conto della precedenza dell'Incarnazione. Niente affatto. Lo si capisce sempre più chiaramente leggendo i seguaci di Tommaso, che sviluppando il suo pensiero in merito, colgono le più profonde intenzioni del maestro, sottostanti alla penetrazione intellettuale del dato di fede.

7. Una questione aperta

Non possiamo pretendere di trovare nell'insegnamento tomista tutte le risposte sui quesiti teologici che crescono con il tempo della comprensione ecclesiale della Verità. Ovviamente nessun teologo è ogni-comprendivo in quel senso; l'Aquinate però costruisce un sistema coerente del pensiero teologico aperto alle domande nuove e agli approfondimenti della dottrina, che vive nel grembo della Chiesa e cerca una sempre migliore espressione dogmatica. La logica interna della scienza tomista permette di cercare le risposte a questi nuovi quesiti, da una parte seguendo la sua fedeltà alla Tradizione della Chiesa, dall'altra elaborando le domande in una struttura che permette di suscitare le risposte a partire dalla coerenza dell'intero discorso.

⁴³ Cf. *STh*, III, 1,1, 1.

«Per questo suo equilibrio e realismo di fondo, per la corrispondenza reciproca tra “cristologia” e “soteriologia”, tra incarnazione ed evento pasquale, tra approfondimento ontologico e sua esplicitazione esistenziale, la riflessione di S. Tommaso rappresenta per la teologia cattolica un punto di riferimento ineludibile»⁴⁴. L'equilibrio realista – che è anche la base della dicibilità del mistero – è contenuto già a livello dell'Incarnazione dell'Immutabile. Se questo può essere considerato un valore massimo del pensiero cristologico tomista, esso non può essere abbandonato neanche in quanto fa parte del perenne insegnamento della Chiesa, maturato già prima della sistematizzazione medioevale. Bisogna infatti nuovamente inquadrare la questione dell'Incarnazione del Verbo di Dio immutabile nella prospettiva che ne assicura la coerenza con la Tradizione ecclesiale e l'equilibrio della trattazione razionale sul principale mistero della nostra fede.

Summary: L'articolo offre alcune riflessioni teologiche attorno al mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e il luogo della sua trattazione nel disegno della Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino. In particolare si affronta il rapporto tra il mistero dell'immutabilità divina e l'evento incarnazionista, rivelatorio della natura di Dio immutabile e impassibile, che nel Figlio incarnato, nella sua passione e morte, si offre per la salvezza dell'uomo peccatore. Nella dottrina tomista è proprio la dinamica dell'Incarnazione a rivelare la positività e la beatitudine dell'immutabilità di Dio e del suo amore, che garantisce l'efficacia della salvezza del genere umano.

Key words: Incarnation of the Word, divine immutability, Jesus Christ, Thomas Aquinas, Summa Theologiae.

Parole chiave: Incarnazione del Verbo, immutabilità divina, Gesù Cristo, Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae.

⁴⁴ A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999⁵, 373.