



Mauro Gagliardi

Razionalità della natura umana nel Verbo incarnato

Nella recente Nota *“Antiqua et nova”, sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, due Dicasteri vaticani hanno scritto quanto segue:

La tradizione cristiana ritiene il dono dell'intelligenza un aspetto essenziale della creazione degli esseri umani «a immagine di Dio» (*Gen* 1,27)¹.

[...]

Nella tradizione classica, il concetto di intelligenza è spesso declinato nei termini complementari di “ragione” (*ratio*) e “intelletto” (*intellectus*). Non si tratta di facoltà separate, ma, come spiega san Tommaso d'Aquino, di due modi di operare della medesima intelligenza: «il termine intelletto è desunto dall'intima penetrazione della verità; mentre ragione deriva dalla ricerca e dal processo discorsivo». Questa sintetica descrizione consente di mettere in evidenza le due prerogative fondamentali e complementari dell'intelligenza umana: l'*intellectus* si riferisce all'intuizione della verità, cioè al suo coglierla con gli “occhi” della mente, che precede e fonda lo stesso argomentare, mentre la *ratio* attiene al ragionamento vero e proprio, vale a dire al processo discorsivo e analitico che conduce al giudizio. Insieme, intelletto e ragione costituiscono i due risvolti dell'unico atto dell'intelligere, «operazione dell'uomo in quanto uomo»².

* Conferenza tenuta in lingua inglese il 15 marzo 2025, presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino (Angelicum), nell'ambito del convegno *Human Nature: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives*, organizzato da The Angelicum Thomistic Institute for Project Science and Religion.

¹ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *“Antiqua et nova” sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana* (28 gennaio 2025), n. 1. Questa affermazione iniziale era stata anticipata alla lettera, ovviamente senza rimandi diretti alla Nota, alcuni giorni prima da FRANCESCO, *Message to the Executive President of the “World Economic Forum”* (23 gennaio 2025).

² DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *“Antiqua et nova”*, n. 14. È significativo che si sia scelta come data di pubblicazione della Nota il 28 gennaio, che nell'attuale calendario liturgico corrisponde alla memoria di san Tommaso d'Aquino.

Il documento sottolinea l'importanza che la tradizione cristiana assegna alla facoltà intellettuale dell'essere umano, riconoscendo che tale facoltà si esercita in modi molteplici. La ragione appare essere quanto di più specifico vi sia nell'essere umano rispetto ad altri enti materiali, animali o meno, esistenti nel cosmo. Dire che l'intelletto è quanto più caratterizza l'uomo non significa affatto negare altri aspetti fondamentali quali la consapevolezza di sé, la coscienza morale, la volontà, la libertà e la responsabilità. Significa, al contrario, notare che tutte queste altre dimensioni essenziali della persona umana si riconducono in maniera più o meno prossima alla ragione. Per questo, il citato documento conclude:

Presentare l'essere umano come essere "razionale" non vuol dire ridurlo a una specifica modalità di pensiero; piuttosto, significa riconoscere che la capacità di comprensione intellettuale della realtà modella e permea tutte le sue attività, costituendo inoltre, esercitata nel bene o nel male, un aspetto intrinseco della natura umana. In questo senso, la «parola "razionale" comprende in realtà tutte le capacità di un essere umano: sia quella di conoscere e comprendere che quella di volere, amare, scegliere, desiderare. Il termine "razionale" comprende poi anche tutte le capacità corporee intimamente collegate a quelle sopradette». Una tale ampia prospettiva mette in luce come nella persona umana, creata a «immagine di Dio», la razionalità si integri in modo da elevare, plasmare e trasformare sia la sua volontà che le sue azioni³.

Questi dati segnano la condizione dell'essere umano in quanto tale e quindi vanno riconosciuti anche nella natura umana individuale che è stata assunta dal Verbo mediante l'incarnazione. Diventando uomo, il Figlio di Dio ha assunto una natura umana integra, completa di anima e corpo, lì dove l'anima è un'anima creata, umana, quindi dotata delle facoltà naturali di cui ogni altra anima umana, creata da Dio, è dotata. Nell'anima umana di Cristo vi erano e vi sono ancora l'intelletto e la volontà, nella loro reciproca distinzione, ma anche inscindibile relazione. Ci proponiamo, quindi, in questo saggio di presentare, in modo piuttosto succinto, gli elementi fondamentali che costituiscono la dimensione spirituale dell'essere umano, così come tale dimensione, tradizionalmente chiamata anima, si trova nella natura umana del Verbo incarnato.

³ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE – DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, Nota *"Antiqua et nova"*, n. 15. Al numero seguente, il documento sostiene che tutto ciò «riceve una luce ulteriore dal mistero dell'Incarnazione, grazie al quale Dio stesso ha assunto la nostra carne che "è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime"» (n. 16).

L'anima umana in Cristo

La Chiesa sin dai primi secoli ha respinto con forza l'eresia di Apollinare, secondo la quale il Verbo, in quanto Intelletto divino, avrebbe sostituito in Gesù le funzioni che negli altri uomini vengono svolte dall'intelletto creato. Questa eresia finiva per predicare l'unione del Verbo solo con la carne, con il corpo, in assenza di un'anima razionale come la nostra. O, in un'altra versione, tale eresia ammetteva in Cristo solo un'anima avente lo strato psicologico-emotivo, ma non quello intellettuale-volitivo⁴. A ciò rispose san Gregorio di Nazianzo «ciò che non è assunto non è sanato»⁵; quindi, se Cristo non ha avuto un'anima razionale umana come noi, le nostre anime non sono state salvate. E aggiunse: «Se uno spera in un uomo privo di intelletto — ossia in Cristo come lo immagina Apollinare —, egli stesso è veramente senza intelletto e non meritevole di essere salvato per intero»⁶. D'altro canto, dalla lettura dei vangeli emerge chiaramente un ragionare e argomentare da parte di Cristo in base ai comuni processi della logica umana, ad esempio quando domanda agli interlocutori di chi fosse l'immagine e l'iscrizione sulla moneta, da cui inferisce, come conclusione, che tale moneta vada restituita a colui di cui porta l'immagine, cioè Cesare (cf. *Mc* 12,13-17).

Il fatto che il Verbo abbia assunto una vera anima umana significa che il Verbo ha assunto un'anima dotata di intelletto umano. Secondo il detto di san Gregorio, ciò implica che l'intelletto di tutti gli altri uomini è stato sanato, per il fatto di essere stato assunto dal Verbo. Quando diciamo sanato, intendiamo dire che il Verbo ha ristabilito in Se stesso la purezza dell'intelligenza umana come creata da Dio alle origini, prima del peccato. Non intendiamo dire che questa sanazione sia automatica, ossia che immediatamente, per il solo fatto dell'incarnazione, tutti gli uomini ricevano

⁴ San Tommaso rigetta l'eresia di Apollinare in *S. Th.* III, 5, 4, dove tra l'altro risponde all'obiezione secondo la quale, siccome una luce più forte fa scomparire una più debole, dato che in Cristo c'era la luce dell'intelletto divino, doveva sparire il lume dell'intelligenza umana. L'Aquinata risponde che una luce forte fa scomparire una luce debole se questa proviene da altra sorgente luminosa, non se è il riflesso della prima. In questo secondo caso, infatti, l'avvicinarsi della luce forte non fa sparire, bensì rafforza il riflesso. Siccome l'intelligenza umana è un riflesso dell'intelletto divino, essendoci in Cristo l'intelletto divino, quello umano non sparisce, anzi è potenziato.

⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistula* CI, 32; cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 14, 1-2; TERTULLIANO DI CARTAGINE, *De resurrectione carnis*, 10.

⁶ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistula* CI, 32.

in sorte un'anima la cui intelligenza funziona come funzionava prima del peccato. Che l'incarnazione abbia sanato l'intelligenza significa due cose: 1) che essa riguarda l'intelligenza di Gesù, il quale ha avuto un intelletto non ferito dal peccato e dalle debolezze che conseguono al peccato⁷; 2) che Cristo ha meritato la grazia per il cammino di purificazione dell'intelligenza di quegli uomini che credono in Lui. Si tratta però, per costoro, di un cammino di purificazione, non di una purificazione immediata. Va ricordato che un elemento fondamentale della missione di Cristo è stato quello di istituire la nuova creazione, la quale non va intesa come un rifacimento da zero, il creare un nuovo universo, bensì come un restauro della vecchia creazione. Cristo è il secondo e ultimo Adamo (cf. *1Cor* 15,45-47). In Cristo l'umanità viene ricapitolata allo stato di purezza e integrità originaria e inoltre viene portata per la prima volta al suo compimento definitivo⁸.

Tutto questo suggerisce che, nel parlare dell'intelletto di Cristo, tre elementi sono di cruciale importanza: 1) Egli non ha, in quanto uomo, un'intelligenza diversa dalla nostra, ma la stessa. Esattamente lo stesso "tipo" — per così dire — di anima che ognuno di noi ha, proprio quello ha avuto e ha Cristo. Egli ha assunto la nostra natura, non un'altra. 2) Cristo ha però assunto la nostra medesima natura in una condizione diversa, ossia una natura senza le ferite del peccato di Adamo. La Scrittura insegna che il primo peccato ha comportato una serie di conseguenze per il cosmo e per l'uomo (cf. *Gen* 3,14-24). Anche le nostre facoltà spirituali — intelletto e volontà — sono ora in una condizione di indebolimento⁹, similmente alla debolezza che sperimenta un corpo ferito e non più sano. Un corpo ferito è ancora vivo e svolge le sue funzioni, molte delle quali anche bene; eppure tale corpo è debole, è più lento e non riesce a fare tutto ciò che faceva prima, o almeno non riesce a farlo bene come prima. È una valida analogia per quanto riguarda l'anima: essa c'è e funziona, ma meno bene rispetto al suo stato precedente al peccato. L'anima di Cristo, invece, possiede una

⁷ È vero che il Verbo ha accettato di portare alcuni difetti nell'anima, quale la tristezza. San Tommaso d'Aquino tratta del tema in *S. Th.* III, 15, 1-10. Nel contesto di quegli articoli, tuttavia, come in parecchi altri luoghi, l'Angelico precisa bene che in Cristo tali difetti non derivarono dalla presenza nella sua anima del peccato o del fomite di esso. Entrambi, infatti, furono assenti dalla sua anima. Cristo subì tali difetti o a causa del mondo malvagio in cui Egli si incarnò (ben diverso dal mondo idilliaco dell'Adamo prelapsario), o ancor più a causa della finalità redentiva dell'incarnazione.

⁸ Per un ampio sviluppo di questi elementi, cf. M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, PUG, Roma 2002.

⁹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 405.418.

intelligenza e una volontà che funzionano prontamente e a perfezione, perché non sono indebolite da alcun peccato. 3) A ciò si aggiunge che l'anima razionale di Cristo è personalmente, o come si dice in linguaggio tecnico, ipostaticamente unita alla natura divina. È l'anima non solo di un uomo senza peccato, ma di un uomo che è Dio in Persona.

Questi punti cruciali ci dicono che, nel trattare dell'intelletto di Cristo, bisognerà sempre mantenere un accorto equilibrio tra il doveroso riconoscimento del fatto che Egli è vero uomo, e quindi la sua intelligenza funziona come la nostra; come pure del fatto che Egli è senza peccato e soprattutto che questa sua intelligenza umana è uno strumento nelle mani del Verbo di Dio. La categoria di «strumento» proviene da san Tommaso d'Aquino, per il quale la natura umana assunta dal Figlio di Dio è strumento congiunto della divinità¹⁰. Dice «congiunto», perché la natura umana di Gesù non è uno strumento esterno alla persona, come può esserlo lo scalpello, che è strumento disgiunto dalla persona dello scultore che lo usa. L'umanità di Cristo non è esterna alla Persona del Verbo di Dio, bensì uno strumento che questa Persona ha indissolubilmente unito a Sé. Si tratta non dell'uso di un oggetto, ma dell'unione tra due nature, la divina e l'umana, unione che avviene nell'unica Persona o Ipостasi. Ecco perché l'incarnazione è chiamata «unione ipostatica»: due nature, rimanendo integre e distinte tra loro, vengono unite in un'unica Persona, quella del Verbo, che quindi presiede a entrambe, è Soggetto di entrambe. Il Verbo è il Soggetto della natura divina che Egli ha ed è da sempre, e della natura umana che ha assunto in Sé nel tempo.

Il Soggetto in Cristo

Questo punto è importante. Quando diciamo soggetto, a livello ontologico intendiamo la sussistenza concreta, cioè il fatto che una certa natura sussiste concretamente in una determinata ipostasi. Invece, dal punto di vista gnoseologico e psicologico, il soggetto è l'Io. Gli uomini sono soggetti umani. Questo significa che, dal punto di vista ontologico, la natura umana comune sussiste in modo individuale nelle distinte ipostasi umane. Nel caso di Cristo, però, non troviamo una ipostasi umana, anche se c'è

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 41: «Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam».

una Ipostasi, quella del Verbo eterno. La Chiesa ha condannato nel sec. V l'eresia di Nestorio, che parlava di due persone o di due ipostasi in Cristo. Per Nestorio, non vi sarebbe stata una vera unione in Cristo, ma solo una giustapposizione, una congiunzione delle nature. Vi sarebbero, secondo lui, due nature e due persone in Cristo, mentre la Chiesa ha definito al Concilio di Efeso che in Cristo vi sono due nature, ma unite in un'unica Persona. Per questo motivo, l'umanità di Cristo non sussiste come soggetto o ipostasi umana¹¹. Questa vera natura umana di Cristo ha il suo atto di sussistenza individuale nella Persona del Verbo, che è l'Ipostasi di entrambe le sue nature, reggendo ontologicamente e l'una e l'altra, dando a entrambe una sussistenza individuale unica e irripetibile.

Questo dato ontologico e dogmatico implica che, a livello gnoseologico e psicologico, in Cristo non vi siano due soggetti, ossia due Io, ma uno solo. Quando noi uomini comprendiamo qualcosa o impariamo qualcosa, abbiamo il nostro Io umano all'opera. E quando, nei primi anni di vita, prendiamo consapevolezza di noi stessi, è il nostro Io psicologico che si forma e si afferma. Diveniamo consapevoli di essere un'unità individuale distinta da tutte le altre e così identifichiamo la nostra personalità. Nel caso dell'umanità di Cristo, questo Io non è un Io umano, anche se sussiste in una natura umana, ma è l'Io del Verbo¹². Il Verbo dice «Io» sia del suo essere Dio distinto dal Padre e dallo Spirito (pur nell'unità della natura divina), sia del suo essere, come uomo, distinto dagli altri uomini. Gesù è individuo perché è Persona. Ma il suo essere individuo di natura umana è comunque un'affermazione del suo Io divino. La natura umana che ha assunto è uno strumento in mano alla divinità nella Persona del Verbo.

¹¹ Cristo, in quanto uomo, non è persona: cf. *S. Th.* III, 16, 12. Egli è vero uomo ed è Persona, ma non è una «ipostasi umana», essendo invece una sola «Ipostasi di natura divina e di natura umana». Cf. anche *S. Th.* III, 17.

¹² Cf. P. PARENTE, *L'io di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1951, in cui l'autore mostra che la Persona del Verbo è il *principium quod* anche dell'attività della natura umana assunta e quindi tale Persona è l'unico Io operante in entrambe le nature di Cristo. Questo rapporto ontologico, stabilito dall'unione ipostatica, tra la natura umana assunta e la Persona divina del Verbo, si applica anche nella sfera psicologica e diventa cosciente — secondo Parente — per due vie: «Una è quella dell'autocoscienza, ossia della consapevolezza abituale e attuale dell'anima riguardo alla sua natura e al suo essere (che nel caso di Cristo è l'essere divino); l'altra è quella dell'influsso operativo della persona del Verbo sulla natura umana assunta, per cui la coscienza umana ha come unico soggetto avvertito il Verbo stesso» (p. 189). La coscienza divina e la coscienza umana di Gesù Cristo trovano così la propria unità psicologica nell'unità del Soggetto-Persona, che è il Verbo, termine e principio agente dell'una e dell'altra, allo stesso modo in cui Egli è principio sussistente nelle due nature. Cf. anche R. PETTENUZZO, *L'io di Gesù*, LEV, Città del Vaticano 2008.

Per il nostro tema, tutto questo implica che l'intelletto umano di Cristo — vero intelletto umano senza difetti — viene usato dal Verbo come suo strumento. L'Io divino di Cristo inhabita pienamente questo intelletto, dandogli — per così dire — il suo “luogo personale” di esercizio. Nessun intelletto umano può infatti funzionare in assenza non solo della materia cerebrale, ma anche senza un Io che lo possieda e lo governi. Anche per l'intelletto umano di Cristo è così. La differenza, come detto, è che solo nel suo caso, e di nessun altro uomo, l'Io che presiede all'intelligenza umana di Gesù è il Soggetto-Verbo. Contro Apollinare, ciò non significa che l'intelligenza umana di Cristo non sia una vera intelligenza umana.

Alla luce di tutto ciò, si può comprendere che l'intelletto di Cristo vada studiato, per così dire, “dall'alto”, ossia a partire dal suo Soggetto divino. Questo Soggetto è il Logos, cioè nulla di meno che lo stesso perfettissimo Intelletto divino, che tutto conosce e tutto comprende. In quanto Logos, Gesù Cristo possiede l'onniscienza e la prescienza divine. Ma qui non dobbiamo soffermarci su questo, bensì sul fatto che il Logos onnisciente e presciente ha accettato di avere un intelletto umano, che per definizione è limitato, quindi non onnisciente, e presciente solo in modo molto limitato. In altri termini, incarnandosi, Dio ha accettato di avere nella Persona del Logos altri modi di conoscere oltre quello divino, cioè i modi di conoscere di un intelletto creato.

L'intelletto in Cristo

San Tommaso, con una posizione che ha fatto scuola sino ad oggi, insegna che, in quanto uomo, Cristo ha posseduto tre tipi diversi di scienza, ossia di conoscenza intellettuale. Prima di enumerarli, ricordiamo ancora il criterio: a motivo della discesa del Verbo nella carne, l'umanità di Cristo va compresa “dall'alto”, ossia le prerogative umane andranno capite come prerogative umane dell'uomo-Dio e non di un uomo qualunque. San Tommaso parte dal principio che di Gesù Cristo bisogna predicare ogni perfezione e pienezza, come dice il Vangelo: Gesù era «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,18). Se era pieno di verità, ciò si deve al fatto che ebbe quattro scienze, cioè la menzionata scienza divina, più tre modi di conoscere umani: la *visio* o *scientia beatifica*, la *scientia infusa* e la *scientia experimentalis*. La scienza beatifica è la più perfetta: essa consiste nella vi-

sione diretta dell'essenza divina¹³. La scienza infusa è una grazia di illuminazione dall'alto, che imprime nell'intelletto umano la conoscenza di cose superiori o di cose non esperite¹⁴. Infine, la scienza sperimentale o acquisita è quella di cui tutti noi facciamo esperienza quotidiana: a partire dalla conoscenza sensibile degli enti particolari, per via di astrazione giungiamo alla conoscenza degli universali. Mentre le prime due scienze sono donate all'intelletto umano dall'alto, da Dio, la scienza sperimentale si acquisisce progressivamente "dal basso", mediante l'esperienza del mondo materiale. Le prime due scienze vengono donate come già compiute, mentre la terza si va costruendo e suppone l'ignoranza, il fatto di non conoscere le cose prima di poter arrivare alla loro comprensione mediante il contatto con gli enti materiali e il successivo processo di astrazione realizzato dall'intelletto.

La scienza sperimentale

L'esistenza della scienza sperimentale in Cristo è quella che si è affermata con maggiore difficoltà nella riflessione teologica, proprio perché essa presuppone una crescita e persino una ignoranza che, essendo una mancanza, può essere considerata un difetto. Ma per i teologi classici nessun difetto si trova in Cristo, che è l'uomo perfetto. D'altro canto, la Chiesa si era già pronunciata da tempo riguardo all'ipotesi di un sapere limitato di Cristo. Questa tesi era portata avanti dai discepoli del diacono Temistio, chiamati agnoeti, dal verbo greco *agnoein*, ignorare. Secondo costoro, in Cristo vi sarebbe l'onniscienza nella sua divinità e l'ignoranza nella sua umanità. Ora questa tesi suppone l'esistenza di due Io, o di due persone in Cristo, motivo per cui san Gregorio Magno insegnò che chi non è nestoriano non può essere agnoeta¹⁵. Siccome l'eresia nestoriana era stata da tempo condannata, Gregorio intendeva così rigettare la tesi dell'ignoranza di Cristo. Il Nuovo Testamento presenta una serie di testi in cui in effetti Gesù viene presentato come uno che conosce tutte le cose, anche quelle nascoste agli

¹³ Questa scienza di Cristo viene comunemente chiamata *visio*, come anche noi faremo in seguito. San Tommaso, nel parlare di questa scienza di Cristo, non usa l'aggettivo beatifica, ma si esprime con termini simili, quali *visio beata*, *visio divinae essentiae* oppure *fruitio beata*: cf. J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée, II, Paris 1999, 332.

¹⁴ Cf. P.-M. MARGELIDON, «La science infuse du Christ selon saint Thomas d'Aquin», *Revue Thomiste* 114 (2014), 379-416.

¹⁵ GREGORIO MAGNO, *Ep. Sicut aqua (ad Eulogium patr. Alexandr.)* (DS 476): «Quisquis Nestorianus non est, Agnoita esse nullatenus potest». San Tommaso respinge l'eresia degli agnoeti in *S. Th.* III, 12, 2.

altri uomini (cf. *Mc* 2,8; 8,31; 9,9-12,31; 10,33-34; 14,18,30; *Mt* 11,27; *Lc* 10,22; *Gv* 2,25; 3,11-13; 4,17-18; 6,70-71; 11,11-15; 13,26,38; 16,29-32; 21,17). D'altro canto, la Sacra Scrittura presenta anche un certo numero di brani in cui sembrerebbe emergere una qualche mancanza di conoscenza da parte di Gesù. Gli esegeti li chiamano «detti di ignoranza» (cf. *Mc* 5,30; 10,51; 13,32¹⁶; 15,34; *Gv* 5,6; 11,34¹⁷). Vi sono poi dei brani in cui Gesù si meraviglia di qualcosa (cf. *Mc* 6,6; *Mt* 8,10¹⁸; 15,28; *Lc* 7,9) il che sembra possa avvenire solo se non conosceva in anticipo ciò che avrebbe visto. Infine, nel celebre brano di *Lc* 2,52, l'evangelista annota che Gesù cresceva

¹⁶ «Quanto però a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo sa, né gli angeli nel cielo né il Figlio, eccetto il Padre». Storicamente questo brano è stato *locus* di riferimento per i teologi che negano la onniscienza di Cristo. La risposta classica la troviamo nella già citata lettera di san Gregorio Magno al patriarca di Alessandria Eulogio: «Intorno a ciò [...] che è scritto, che «né il Figlio né gli angeli conoscono il giorno e l'ora», la Vostra santità ha pensato del tutto a proposito che è da riferirsi senz'altro non allo stesso Figlio in quanto è capo, ma secondo il suo corpo, che siamo noi. Circa queste cose in molti passi [...] Agostino fa uso di tale significato. Egli dice anche qualcos'altro, che del medesimo Figlio si possa comprendere: che l'onnipotente Dio talora parla secondo il costume umano; così dice ad Abramo: «Ora ho riconosciuto che temi Dio» [*Gen* 22,12], non perché allora Dio avesse riconosciuto di essere temuto, ma perché allora fece sapere ad Abramo che questi temeva Dio. Come infatti noi diciamo lieto un giorno non perché il giorno sia in sé lieto, ma perché ci fa lieti, così anche il Figlio onnipotente dice di non conoscere il giorno che non fa conoscere, non perché egli non lo conosca, ma perché non permette affatto che venga conosciuto. Onde si dice anche che il Padre solo [lo] conosce, giacché il Figlio a lui consustanziale, dalla sua natura, per la quale è sopra agli angeli, ha di sapere ciò che gli angeli ignorano. Per cui si può comprendere ciò anche in maniera più precisa, nel senso che l'Unigenito incarnato e fattosi perfetto uomo per noi nella natura dell'umanità conosceva il giorno e l'ora del giudizio, tuttavia lo conosceva non dalla natura dell'umanità. Ciò dunque che conosceva in essa, non lo conosceva da essa, poiché il Dio fatto uomo conosceva il giorno e l'ora del giudizio mediante la potenza della sua divinità. [...] Il giorno quindi e l'ora del giudizio lo conosce il Dio e uomo, ma per il motivo che Dio è uomo» (*DS* 474-475). Questa esegesi è stata accolta da san Tommaso in *S. Th.* III, 10, 2.

¹⁷ Anche su questo versetto Gregorio Magno propone la medesima esegesi: «Riguardo a quel passo in cui egli [Cristo] dice di Lazzaro alle donne: «Dove l'avete posto?» [*Gv* 11,34], abbiamo esattamente pensato lo stesso che Voi avete pensato, [cioè] che se negano [gli agnoeti] che il Signore sapesse dove Lazzaro era stato sepolto e che per questo abbia posto la domanda, sono costretti senza dubbio ad ammettere che il Signore ignorava il luogo dove Adamo ed Eva dopo la colpa si erano nascosti, allorché nel paradiso disse: «Adamo, dove sei?» [*Gen* 3,9], oppure allorché si scaglia contro Caino dicendo: «Dov'è Abele, tuo fratello?» [*Gen* 4,9]. Che, se non lo sapeva, perché allora aggiunse: «Il sangue di tuo fratello grida a me dalla terra?»» (*DS* 476).

¹⁸ L'insegnamento cristologico di san Tommaso rispetto al meravigliarsi di Cristo prende questo versetto come punto di partenza: cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 15, 8. La posizione dell'Angelico è che Cristo non poté meravigliarsi né in quanto Dio, perché aveva l'onniscienza divina, né in quanto uomo per quanto riguarda la scienza infusa. La meraviglia è attribuibile solo alla sua scienza acquisita.

in età e sapienza, dal che sembra dedursi che non possedesse sin dall'inizio la pienezza della sapienza, ma che andasse acquisendola progressivamente.

Durante l'epoca patristica e il primo medioevo, il tema della scienza progressiva di Cristo non venne affrontato in modo sistematico, sebbene si supponesse in Lui l'esistenza di due scienze, in corrispondenza alle sue due nature¹⁹. Solo la Scolastica analizzò in modo più diretto il sapere umano di Cristo. San Tommaso d'Aquino ha compiuto un percorso di comprensione riguardo a questo tema, arrivando a mutare la propria posizione di partenza. Nel giovanile *Commento alle Sentenze*, l'Aquinate pensava che la forma conoscitiva adeguata all'intelletto umano del Verbo fosse la *scientia* infusa, ossia la conoscenza tipica degli angeli, comunicata direttamente da Dio, senza contatto con gli enti materiali e senza progresso nel sapere. L'intelletto di Cristo è qui principalmente passivo, recettore delle forme intelleggibili in esso impresse da Dio. Secondo questa ipotesi, l'unica attività dell'intelletto di Cristo sarebbe quella applicativa: nel venire a contatto con gli enti individuali, l'intelletto applicava ad essi il sapere infuso preesistente, ma non astraeva da essi nuovi concetti che non possedeva.

Questa posizione è sostanzialmente confermata anni dopo nella *Quaestio disputata de veritate*, in cui san Tommaso continua ad applicare il principio di perfezione²⁰, per cui la conoscenza di Cristo deve essere superiore non solo a quella di Adamo, ma anche a quella degli angeli. Si deve pertanto supporre che in Gesù l'intelligenza possedesse in atto tutte le cose che un'intelligenza è capace di recepire, perché la semplice potenzialità avrebbe significato imperfezione²¹. Anche qui, Cristo è contemporaneamente viatore e comprensore²² e il suo essere viatore, quanto alla scienza, si verifica solo nel fatto di rivolgersi alle rappresentazioni mentali²³, cioè nel collegare il sapere infuso e le rappresentazioni mentali prodotte in occasione del contatto con gli enti materiali.

¹⁹ Cf. J.-M. SALGADO, «La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de la pré-scholastique (II-XII siècle)», *Doctor communis* 37 (1983), 180-286.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 3: «Nulla naturalium perfectionum Christo debuit deesse».

²¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 6.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 6: «Christus simul fuit secundum animam viator et comprehensor».

²³ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 3.

Un passo avanti viene compiuto nel *Compendium Theologiae*, dove l'Angelico sostiene in Cristo la *cognitio experimentalis* «simile a quella degli uomini, in quanto egli ha conosciuto alcune cose mediante i sensi, come spetta alla natura umana»²⁴. La trattazione cristologica della *Summa Theologiae* ratifica questa nuova impostazione. San Tommaso corregge esplicitamente la sua opinione giovanile e afferma che in Cristo vi fu anche una scienza sperimentale che conduceva a nuovi concetti, non posseduti in precedenza: «Sebbene altrove io abbia scritto diversamente, bisogna riconoscere in Cristo la scienza acquisita. Essa è una scienza commisurata esattamente all'uomo, non solo da parte del soggetto ricevente, ma anche da parte della causa efficiente, ponendosi tale scienza in Cristo per il lume dell'intelletto agente, che è connaturale alla natura umana»²⁵.

Mediante questa evoluzione, san Tommaso è riuscito ad applicare più coerentemente il detto di san Gregorio Nazianzeno, sopra ricordato, «Ciò che non è assunto, non è sanato», applicandolo non solo alla facoltà dell'intelletto in sé, ma anche alle modalità del suo esercizio. Questo è importante. Dobbiamo ricordare che in Cristo non vi è imperfezione e non vi è peccato. Riconoscere in Cristo la scienza sperimentale implica che questa

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Compendium Theologiae*, cap. 216. Poco più avanti, san Tommaso aggiunge che la scienza acquisita è l'unica in cui Cristo può effettuare un progresso nella sapienza, come attestato in *Lc* 2,52, per quanto l'Aquinato fornisca anche una spiegazione alternativa a questa, che di fatto nega un vero progresso di conoscenza in Cristo, anche secondo la sola scienza acquisita.

²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 9, 4. Pur completando il suo percorso speculativo giungendo a riconoscere l'esistenza di una scienza acquisita nel Signore, san Tommaso resta lievemente condizionato dal principio della superiorità assoluta di Cristo, motivo per cui accetta che Egli abbia potuto imparare qualcosa mediante la scienza sperimentale, ma non che egli abbia imparato qualcosa da altri. In *S. Th.* III, 12, 3, l'Angelico afferma che Cristo Maestro non apprese nulla dagli uomini. Su questo aspetto di dettaglio, anche teologi di orientamento classico avanzano qualche dubbio. Cf. ad es. F. OCÁRIZ – L.F. MATEO SECO – J.A. RIESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Edusc, Roma 2000, 161; M. HAUKE, «La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea», *Annales Theologici* 21 (2007), 381-398 [395]. Da parte nostra, abbiamo in passato proposto la seguente riflessione: «Nella predicazione, spesso si sente dire che Gesù imparò la lingua aramaica dalla madre, o il mestiere di carpentiere dal padre putativo. Queste frasi non sembrano ripugnare al senso della fede. Come conciliarle con quanto sostiene san Tommaso? Si potrebbe forse dire che Gesù non ha imparato nulla dagli uomini per quello che riguarda il suo ruolo di Capo della Chiesa, che è la chiave argomentativa usata dall'Angelico in questo articolo [III, 12, 3]. Ma Gesù può aver appreso per scienza acquisita alcune cose dagli uomini, sebbene Egli già conoscesse perfettamente quelle cose per scienza divina, scienza beata e scienza infusa» (M. GAGLIARDI, *La Persona di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino. Esposizione semplificata della cristologia della Summa Theologiae*, Fede & Cultura, Verona 2021, 94).

forma di sapere non rappresenti una imperfezione essendo, al contrario, una scienza connaturale all'essere umano. In questo senso, possiamo dire che ci sono mancanze che rappresentano una imperfezione e mancanze che non lo sono, essendo piuttosto aspetti della perfezione propria alla natura umana. La perfezione della natura umana è una perfezione relativa, non assoluta. Fa parte della natura umana, come costituita dal Creatore, la crescita. Ad esempio, è naturale per l'uomo nascere non già adulto, bensì bambino, e poi crescere. È vero che il bambino manca di certe caratteristiche dell'adulto, ma tale mancanza è parte della natura umana, chiamata a crescere. Anche Cristo, in quanto uomo, è cresciuto «in età, sapienza e grazia» e questo non contraddice la sua perfezione. Il fatto che Cristo alla nascita non possedesse tutti i concetti che possono astrarsi con la scienza sperimentale non inficia il suo essere uomo perfetto. Al contrario, negare in lui la scienza sperimentale significherebbe negargli la forma di conoscenza propria della natura umana — e questa, sì, sarebbe una mancanza di perfezione. Se, infatti, Cristo non avesse conosciuto anche in modo sperimentale, il suo *intellectus agens* sarebbe stato frustrato.

Questa acquisizione non contraddice quanto già sostenuto: l'esistenza di una scienza sperimentale non toglie a Cristo la sua scienza divina in quanto Verbo, come le altre scienze umane a lui donate: la visione beatifica e la scienza infusa. L'Io di Cristo presiede simultaneamente a quattro modi di conoscere: uno divino e tre umani. Per il nostro tema, lungi dal portarci a moltiplicare i soggetti in Cristo, ciò dice che l'intelletto umano è capace di molteplici modi di conoscere simultaneamente. Bisogna però specificare che, nel caso dei viatori, essi non hanno la scienza beatifica e possono ricevere da Dio una limitata scienza infusa. Il modo normale di conoscere dei viatori è la scienza sperimentale. Resta però vero che, dal punto di vista cristologico, si rivela il fatto che un intelletto umano — quello di Cristo — ha avuto simultaneamente tutte e tre le scienze umane, il che implica che, per quanto ciò non si sia avvenuto e non avverrà in nessun altro uomo, perché solo Cristo è il Verbo incarnato, comunque un intelletto umano creato è stato reso capace — per l'unione ipostatica — di tale simultaneità delle scienze.

La scienza beatifica

L'iniziale esitazione nell'accettare l'esistenza della scienza acquisita in Cristo è stata superata grazie alla posizione espressa da san Tommaso nella maturità²⁶, che ha influenzato la cristologia successiva sino a tempi recenti. La dottrina delle quattro scienze simultanee di Cristo è stata mantenuta comunemente nelle scuole teologiche per secoli. Nel sec. XX, però, il tema è tornato alla ribalta, sebbene in modo opposto. Ora a fare difficoltà non era la scienza sperimentale di Cristo — data per certa — bensì la sua scienza beatifica, la *visio Dei*. Si è sostenuto che i detti evangelici in cui Cristo mostra una conoscenza superiore sono costruzioni teologiche tardive, mentre i «detti di ignoranza» rappresentano il vero modo in cui Gesù visse in terra, ossia come uomo pari a noi, che non conosciamo affatto tutto. Si è sostenuto che, se Gesù avesse avuto la visione di Dio già sulla terra, Egli non sarebbe stato come noi, motivo per cui è stata rigettata la posizione tommasiana secondo cui Cristo fu in terra *simul viator et comprehensor*²⁷.

Per un certo numero di teologi contemporanei, Gesù poteva essere o viatore o comprensore, non entrambe le cose allo stesso tempo. A livello di argomentazione storica, si è detto che la tesi della visione beatifica di Cristo in terra è stata creata per rispondere all'arianesimo, affermando che Gesù era Dio in terra. Una seconda contestazione ha riguardato il principio ontologico di perfezione, utilizzato da san Tommaso per affermare che Cristo doveva avere anche la *visio beatifica* perché Egli era «pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,18)²⁸ e nessuna forma di conoscenza umana poteva mancare nel

²⁶ Per il carattere innovativo della riflessione dell'Angelico sulla scienza sperimentale di Cristo rispetto ai teologi precedenti e contemporanei, cf. J.P. TORRELL, «Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux», *Revue Thomiste* 101 (2001), 355-408.

²⁷ Cf. oltre ai brani già citati, anche S. Th. III, 15, 10. Riguardo all'origine di questa formula, cf. E.-H. WEBER, *Le Christ selon Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1988, 249 nota 180. Per studi più recenti, cf. E. BETTINI, *Come ferro immerso nel fuoco. Il Cristo "simul viator et comprehensor". Considerazioni e prospettive a margine di alcuni autori di lingua tedesca*, LÉV, Città del Vaticano 2013; C. ROCHAS, *La science bienheureuse du Christ simul viator et comprehensor. Selon les commentaires bibliques et la Summa theologiae de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2019.

²⁸ A nostra conoscenza, la maggioranza degli interpreti di san Tommaso concorda con questa affermazione, che è invece contestata da G. MANSINI, «Understanding St. Thomas on Christ's immediate Knowledge of God», *The Thomist* 59 (1995), 91-124 [96-98]. Per Mansini, san Tommaso non assume posizione in base a un principio metafisico, sostenendo invece la tesi della *visio beatifica* di Cristo in terra per un motivo economico: Cristo ebbe la *visio* in quanto Egli è la causa strumentale attraverso la quale Dio vuole condurre gli uomini alla visio; e la causa non può essere inferiore a

suo intelletto. La contestazione si è concentrata sul fatto che questo principio verrebbe imposto alla cristologia dall'esterno, ossia da considerazioni di ambito filosofico. Ma l'argomento più ripetuto dai contestatori è che, se Gesù avesse visto l'essenza divina, non avrebbe potuto soffrire durante la Passione, perché la *visio* per definizione riempie l'anima di beatitudine, impedendo qualunque sofferenza²⁹. San Tommaso aveva sostenuto che il Verbo, mentre era sulla terra, limitò gli effetti beatifici della *visio* agli strati superiori dell'anima (intelletto e volontà), non permettendo a tale beatitudine di fluire sullo strato psicologico-emotivo e sul corpo³⁰. Perciò Cristo fu simultaneamente comprensore in stato di beatitudine nell'intelletto e nella volontà; e fu viatore, quindi capace di soffrire, nei sentimenti e nel corpo. Questa posizione di san Tommaso è stata rigettata da diversi teologi recenti, perché ritengono che non sia possibile al tempo stesso godere la beatitudine e soffrire dolori psichici e fisici.

Tra i sostenitori dell'assenza di visione beatifica nel Cristo terreno possiamo citare Jean Galot, Thomas Weinandy e Gerald O'Collins³¹. Secondo Galot, attribuire la visione beatifica in terra a Cristo corrisponderebbe a

quanto è da essa causato (cf. *S. Th.* III, 9, 2; *Compendium Theologiae*, cap. 213). Che san Tommaso si esprima in questo modo è vero, come lo è pure il fatto che egli enuncia il principio di perfezione quasi come un principio formale della sua trattazione cristologica: «Omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda» (*S. Th.* 19, 3). Il principio di perfezione applicato alla *visio* si ritrova nella *Quaestio disputata de veritate*, q. 20, a. 2, ma anche esplicitamente nel *Compendium Theologiae*, al cap. 213, citato da Mansini, come pure al cap. 216 della medesima opera. Le due prospettive sono riconciliabili. Proprio perché doveva essere economicamente causa strumentale della nostra salvezza, Egli fu ontologicamente perfetto sotto ogni punto di vista e, d'altro canto, dato che fu perfetto, poté essere causa di salvezza universale. Il «pieno di grazia e di verità» di *Gv* 1,18 viene pronunciato nel contesto di *Gv* 1, grandioso inno che è simultaneamente ontologico e storico-salvifico.

²⁹ Si può al contrario sostenere che la presenza della *scientia beatifica* nell'anima di Cristo già in terra abbia aumentato, anziché impedito, i suoi patimenti spirituali. Cf. le brevi ma poderose intuizioni al riguardo di GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, nn. 25-26, in particolare il seguente brano: sulla croce «i suoi occhi restano fissi sul Padre. Proprio per la conoscenza e l'esperienza che solo lui ha di Dio, anche in questo momento di oscurità egli vede limpidamente la gravità del peccato e soffre per esso» (n. 26). Si veda anche l'impressionante sermone dal titolo «Mental Sufferings of our Lord in his Passion», in J.H. NEWMAN, *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, Christian Classics, London 1966, 323-341.

³⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 14, 1; 45, 2.

³¹ Anche H. Küng, H.U. von Balthasar e K. Rahner, per quanto in modi diversi, finiscono per negare la *visio beatifica* nel Cristo terreno o per reinterpretarla in maniera tale che essa assume un significato completamente diverso da quello della teologia tradizionale. Non potendo qui dilungarci, rimandiamo alla breve ma efficace sintesi di M. HAUKE, «La visione beatifica di Cristo durante la Passione», 385-389.

un latente monofisismo, che non riesce davvero a identificare un modo umano di conoscere in Cristo³². Questa dottrina metterebbe a rischio sia l'incarnazione, sia la redenzione. La prima, perché farebbe di Cristo un essere umano diverso da noi; la seconda, perché impedirebbe la vera kenosi di Gesù, dato che Egli non potrebbe soffrire davvero se avesse la *visio*³³. Per Galot, i vangeli testimoniano che Cristo ebbe la visione del Padre, non quella dell'essenza divina, e inoltre che tale visione riguarda la sua natura divina e non la sua anima umana³⁴. In quanto uomo, Cristo non ebbe la *scientia beatifica* in terra, ma solo la *scientia infusa*, mediante la quale Egli rivelò il Padre, che vedeva in quanto Verbo³⁵.

Dal canto suo, Weinandy, pur accettando l'idea che la tesi della *visio* porterebbe la cristologia verso il monofisismo, sostiene ancor più fortemente che in realtà spingerebbe ancor più decisamente verso l'eresia opposta, il nestorianesimo. Questo perché tale teoria, come egli la interpreta, tratterebbe dell'anima di Cristo come se fosse l'anima di un uomo qualunque, che riceve la *visio* per grazia, e non come l'anima personalmente unita alla natura divina nel Figlio. Questo spingerebbe a vedere in Gesù quasi una persona umana distinta dalla Persona del Verbo, portando appunto all'eresia delle due persone in Cristo³⁶. Per Weinandy, infatti, dire che l'anima di Cristo vede l'essenza divina come oggetto di conoscenza implica affermare

³² Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», *Gregorianum* 67 (1986), 429-450 [432].

³³ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 435.

³⁴ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 443. Avendo proposto questa esegesi, diventa facile per Galot richiamare il Concilio di Calcedonia, secondo il quale nessuna mescolanza interviene tra la natura divina e l'umana in Cristo; quindi, non bisogna attribuire all'anima umana di Cristo la visione del Padre, che è propria del Verbo. Ma, nella teologia tradizionale, altra cosa è il rapporto Padre-Figlio, che ovviamente riguarda Cristo in quanto Seconda Persona della Trinità, altra è invece la *visio beatifica* che è un modo di conoscere (per grazia) dell'anima umana, non del Verbo in quanto tale.

³⁵ Cf. J. GALOT, «Le Christ terrestre et la vision», 450.

³⁶ Cf. T. WEINANDY, «Jesus' Filial Vision of the Father», *Pro Ecclesia* 13 (2004), 189-201 [192]. Anche qui, come nel caso di Galot, c'è un problema di impostazione, che vizia lo sviluppo dell'argomentazione. A p. 190, Weinandy scrive che la risposta al quesito è nestoriana, perché nestoriano è il modo di porre la domanda: «What makes this a Nestorian question is that the beatific vision is defined as the immediate vision of God by someone who is not God». È vero che la *visio* è una forma di conoscenza di Dio da parte della creatura razionale, cioè di una persona che non è Dio. Ciò che però sfugge a Weinandy è che, quando la domanda è posta in ambito cristologico, essa non riguarda «someone», cioè qualcuno che non è Dio, riguardando invece «qualcosa», ossia la natura umana assunta da Qualcuno (Persona) che è Dio. Weinandy traspone il quesito dagli uomini comuni a Cristo quasi come se anche Cristo fosse una persona umana. Questa disattenzione — sorprendente per un teologo del valore di Weinandy — finisce per viziare il resto della trattazione, almeno in parte.

un Io distinto dall'Io del Verbo. Gesù invece ha un solo Io, quello del Figlio che vede il Padre e lo vede non come un oggetto ontologicamente distinto da Se stesso. Nonostante ciò, Weinandy parla anche di un «Io umano» di Gesù, ma soprattutto ritiene che Gesù sia divenuto progressivamente cosciente, come uomo, della sua identità di Figlio³⁷. Queste accentuazioni suscitano curiosità proprio a motivo della loro inclinazione leggermente nestoriana, che è quanto Weinandy si propone di combattere.

Infine, Gerald O'Collins si distingue per il fatto di aver trattato la visio beatifica di Cristo all'interno della questione della fede di Cristo, rovesciando di fatto l'impostazione classica, che risponde alla questione dell'esistenza o mancanza di fede in Cristo in base alla risposta al tema della esistenza o mancanza della *scientia beatifica* in Lui. O'Collins, al contrario, tratta della *visio* come momento interno del suo sviluppo sul tema della fede di Cristo. Il compianto teologo australiano è consapevole che il Nuovo Testamento — con l'unica eccezione di Eb 12,2 (che comunque va ben interpretato) — non presenta mai il Gesù terreno come soggetto del verbo «credere»³⁸. Nonostante ciò, egli ritiene di poter attribuire la fede al Cristo terreno, per quanto una fede in senso analogico rispetto alla nostra. Per O'Collins, Gesù poté credere in forma di *fides quae* in determinati eventi del passato della storia di Israele, come pure nella futura risurrezione³⁹. Per

³⁷ T. WEINANDY, «Jesus' Filial Vision of the Father», 197: «The Son of God as man did not possess such a vision from the moment of his conception or at his birth. Rather, the Son advanced in such a human hypostatic vision as he humanly grew in wisdom, age and grace (see *Luke* 2:52). As Jesus, as a young boy, studied the Scriptures and prayed the Spirit illuminated his human consciousness and intellect with the vision of the Father such that he became hypostatically aware of the Father's glory and love, and within such an awareness he became conscious of his divine identity and so came to know that he was indeed the Father's eternal and only begotten Son». Circa l'«Io umano» di Cristo, cf. *ibid.*, 194-195. Un altro problema sta nel fatto che Weinandy di fatto parla di due diverse scienze beatifiche: quella degli uomini comuni avrebbe per oggetto l'essenza divina, mentre quella di Cristo vedrebbe il Padre. Ma, in questo modo, può ancora applicarsi quanto dice il Nazianzeno sul legame tra incarnazione e salvezza? Inoltre, ciò implica senza dubbio il rifiuto dell'argomento di san Tommaso secondo cui Cristo è la causa della *visio* per gli altri uomini. Se si tratta di due scienze beatifiche diverse, noi riceveremo la *visio* non da Cristo, perché Lui ha avuto una *visio* diversa dalla nostra.

³⁸ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1997, 265.

³⁹ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia*, 261-263. Sembrano esserci diverse debolezze teologiche in questa analisi, come ad esempio una inadeguata distinzione tra la virtù teologale della fede e quella della speranza, o la giustificazione fornita nella nota 42 di p. 264, riguardo a una comprensione analogica della fede. Non è nostro compito entrare qui in una disamina particolareggiata della questione.

consenso comune dei teologi di tutti gli orientamenti, l'esistenza della fede presuppone che nell'uomo vi sia l'assenza di visione di quanto si crede. Per questo, O'Collins — menzionando i vari argomenti contrari alla posizione classica — nega la *visio beatifica* nel Cristo terreno⁴⁰.

Non mancano, però, teologi contemporanei che sono di diverso avviso⁴¹. Ad esempio, Thomas Joseph White, nel suo libro *The Incarnate Lord*, dedica il cap. 5 al tema: «The Necessity of the Beatific Vision in the Earthly Christ». Per White, la visione di Cristo non è solo una possibilità, ma addirittura una necessità. Il teologo nordamericano sostiene la sua tesi richiamando il principio tomistico per cui la volontà segue la conoscenza offerta dall'intelletto, dato che non si può desiderare ciò che non si conosce⁴². Seguendo le intuizioni di Herman Diepen, Jacques Maritain e Jean Miguel Garrigues, White sostiene che, affinché l'umanità di Cristo funzioni da strumento della sua Persona divina, tale umanità deve possedere un modo di essere filiale. Si noti che si tratta di un approccio diverso rispetto a quello balthasariano, non esplicitamente ma di fatto richiamato da teologi come Nicholas Healy⁴³ e lo stesso Weinandy, dove la filialità riguarda la Persona, mentre con White si parla di una filialità impressa nella natura umana di Gesù⁴⁴. Questa natura umana deve avere una sua forma di filialità, se deve

⁴⁰ Cf. G. O'COLLINS, *Cristologia*, 253-254. Come nel caso di Weinandy, anche in queste pagine di O'Collins si percepisce un (certamente involontario) orientamento quasi nestoriano.

⁴¹ A titolo di esempio, possiamo citare R. CESSARIO, «Incarnate Wisdom and the Immediacy of Christ's Salvific Knowledge», in *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, LEV, Città del Vaticano 1991, 334-340; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1999, 472-489; M. LEVERING, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, University Press, Notre Dame (IN) 2002, 32-33 e *passim*.

⁴² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I-II, 8, 1; 9, 1; ecc.

⁴³ Cf. N. HEALY, «Simul Viator et Comprehensor: The Filial Mode of Christ's Knowledge», *Nova et Vetera* [USA] 11 (2013), 341-355. Sebbene Healy non citi esplicitamente Balthasar, egli è uno specialista del teologo svizzero e la proposta che avanza in questo articolo sembra chiaramente fondata sulla tesi balthasariana che identifica persona e missione (cf. in particolare, p. 354). Per un documentato studio sulla cristologia di Balthasar, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997 (sulla sovrapposizione tra Missione e Inviato, cf. in particolare 389-391).

⁴⁴ Sebbene White non lo menzioni, a noi sembra che questa osservazione ricalchi da vicino quanto sostenuto da Charles Journet riguardo al carattere connaturale, pieno e filiale della grazia in Cristo. In questo caso, interessa particolarmente la filialità impressa nell'umanità di Cristo. Secondo Journet, anche se non avesse peccato, Adamo avrebbe ricevuto la grazia della filiazione adottiva, come titolo a ricevere l'eredità celeste. D'altro canto, pure gli angeli vengono chiamati figli di Dio, in virtù della grazia loro concessa. Ma nel caso in cui una Persona divina si incarni, la grazia creata raggiungerà

essere la natura umana del Figlio. Ciò implica, a sua volta, che la volontà umana di Cristo deve agire come strumento adeguato alle direttive impartitegli dal suo Io personale, che è quello del Figlio. Ma siccome la volontà dell'uomo si conforma alle conoscenze dell'intelletto dell'uomo medesimo, ne consegue come necessità che, se la volontà umana di Cristo doveva essere di livello adeguato a servire la volontà di Dio in modo perfetto, essa doveva ricevere dall'intelletto una conoscenza perfetta di tale volontà⁴⁵. Ora, per conoscere perfettamente tale volontà, non basta neppure la *scientia infusa*, essendo necessaria la *visio beatifica*.

White enfatizza il fatto che san Tommaso, nel trattare della volontà di Cristo, segue — mediante san Giovanni Damasceno — una importante distinzione fatta nel sec. VII da san Massimo il Confessore⁴⁶. Tale distinzione è tra la natura propriamente umana della volontà creata di Gesù e il suo modo di sussistere ipostatico. Nell'unità della sua Persona, Cristo vuole come uomo esattamente lo stesso che Egli vuole come Dio, mediante due operazioni di volontà che restano distinte. Ma siccome la volontà umana è ipostaticamente unita a Dio nel Figlio, essa, rimanendo creatura, acquista non una natura divina, bensì una modalità di esercizio di tipo filiale. L'unicità di Persona in Cristo fa sì che le due volontà agiscano con due atti naturali distinti, in perfetta armonia e cooperazione. Ma, di nuovo, se la volontà umana di Cristo deve esprimere perfettamente la volontà divina di Cristo, ciò può avvenire solo se l'intelletto umano di Cristo — che

un nuovo livello di perfezione, perché non dovrà semplicemente adottare la creatura. Questa creatura, essendo unita ipostaticamente a Dio avrà una grazia, in certo senso, infinita. La grazia avrà in essa la funzione di proporzionare, per quanto possibile, la natura umana assunta alla Persona divina assumente. Questi e altri aspetti vengono ampiamente presentati da C. Journet nel II volume (III, nella più recente edizione) della sua opera monumentale *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie speculative, III: Sa structure interne et son unité catholique (Deuxième partie: Les parties composantes de l'Église: l'âme créée et le corps de l'Église)*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 2000 (orig. 1951; 1962²) [Œuvres complètes III].

⁴⁵ Aggiungiamo, da parte nostra, che questa «necessità» va intesa, come tutto ciò che riguarda l'economia salvifica di incarnazione, come una necessità relativa alla volontà di Dio, che ha stabilito di salvare l'uomo mediante l'uomo, il che risulta essere convenientissimo. Di conseguenza, il Verbo ha avuto un'anima che, come la nostra, possiede una volontà in dipendenza dall'intelletto. Di qui la validità della tesi di White. Non si tratta naturalmente di una necessità assoluta, perché, se avesse voluto, Dio avrebbe potuto stabilire e operare diversamente (cf. *S. Th.* III, 1, 2).

⁴⁶ Cf. J.M. GUARRIGUES, «Le dessein d'adoption du créateur dans son rapport au fils d'après S. Maxime le Confesseur», in *Maximus Confessor*, a cura di F. HEINZER – C. SCHÖNBORN, Éditions Universitaires, Fribourg 1982, 173-192. Cf. anche Id., «L'instrumentalité rédemptrice du libre arbitre du Christ chez saint Maxime le Confesseur», *Revue Thomiste* 104 (2004), 531-550.

guida la sua volontà umana — conosce perfettamente la volontà divina. E ciò avviene solo con la *visio*. Ecco perché White parla della «necessità della *visio beatifica*» nel Cristo terreno; altrimenti, Cristo non avrebbe potuto attuare la sua volontà divina con la sua volontà umana.

Ciò porta White a rispondere efficacemente alla presa di posizione, espressa particolarmente da Galot, secondo cui la tesi della *visio* in Cristo non proverrebbe dalla Scrittura, ma deriverebbe da un principio astratto, quello per cui in Cristo vi deve essere ogni perfezione. Per White, invece, la visione deve esserci in Cristo proprio per ragioni «essential to the divine economy»⁴⁷, questo perché le azioni umane di Cristo nell'economia salvifica non devono essere caratterizzate da ignoranza o da difetto. La divina economia prevede la salvezza degli esseri umani attraverso la vera umanità di Cristo, cioè mediante le sue azioni veramente umane e perfettamente umane. Perché queste azioni siano umane, Cristo deve essere vero uomo, con intelletto, volontà e corpo come i nostri. Perché siano perfette, Egli deve essere non solo senza peccato, ma anche deve poter compiere con la volontà umana azioni perfettamente conformi alla volontà divina, il che è possibile solo con la *visio*. Per questo la *visio* di Cristo non è un teorema teologico astratto, ma la base di fondazione nell'ontologia del Salvatore per la possibilità economica della nostra salvezza.

Da parte nostra, restiamo convinti che l'argomento principale per affermare l'esistenza della *visio* nel Cristo terreno rimanga l'unità del suo Soggetto, del suo Io, sopra brevemente accennata. Fondati su tale assunto, nell'ipotesi che l'umanità di Cristo non possedesse la *visio* in terra, resterebbe impossibile concepire un unico Io che, secondo una sua natura, conoscerebbe la propria divinità e secondo un'altra non la conoscerebbe. L'unità di Soggetto in Cristo esclude la possibilità di tale simultaneità di conoscenza e ignoranza sul medesimo oggetto e mediante la presenza/assenza della medesima scienza, sebbene non escluda che un unico Io conosca mediante scienze diverse una delle quali, quella sperimentale, per sua stessa perfezione ammette l'ignoranza di certe cose⁴⁸. Di qui l'affermazione

⁴⁷ T.J. WHITE, *The Incarnate Lord. A Thomistic Study in Christology*, CUA Press, Washington, D.C. 2015, 236-274 [256].

⁴⁸ Questa ignoranza, però, come sopra detto, non è un'imperfezione, mentre sarebbe una imperfezione l'assenza di *visio*. La scienza sperimentale ha per sua perfezione relativa il fatto di partire dall'ignoranza e terminare con la conoscenza acquisita. Questa scienza non ha per oggetto l'essenza divina in sé e, inoltre, è una scienza concettuale, mentre la *scientia beatifica* è intuitiva. Infine, la scienza sperimentale è data all'uomo

di san Gregorio Magno: se uno non è nestoriano, cioè non ammette due Io in Cristo, non può essere agnoeta. Resta vero, però, che l'argomentazione di White qui sintetizzata, sviluppata in chiave soteriologica ancor più che strettamente cristologica, rafforza ulteriormente questa posizione e deve quindi essere vista con favore.

La scienza infusa

Quanto sopra contemplato inoltre richiede che in Cristo vi sia anche la scienza infusa, perché la *visio* beatifica conosce Dio in modo non concettuale, bensì per intuizione immediata⁴⁹. Affinché tale conoscenza non concettuale di Dio divenga possesso dell'intelletto di Cristo in modo ad esso connaturale, c'è bisogno della mediazione della scienza infusa⁵⁰. White sottolinea che i giudizi e le scelte compiuti dalla volontà di Cristo dipendevano soprattutto da questa consapevolezza infusa, più ancora che direttamente dalla visione beatifica, motivo per cui il suo conoscere e obbedire al Padre in modo umano sembrano dipendere essenzialmente dalla scienza infusa, anche se remotamente da quella beatifica⁵¹. Questo però non dice che sarebbe bastata la scienza infusa, come sostengono Galot e in qualche misura O'Collins, proprio perché tale scienza media una conoscenza non sua, che riceve dalla scienza superiore, quella beatifica. Inoltre, se Cristo avesse avuto solo la scienza infusa riguardo alla sua divinità, e non la visione diretta di essa, Egli avrebbe dovuto credere per fede al fatto di essere Dio, dato che la scienza infusa non si sostituisce alla fede, come ad esempio nel caso dei profeti. Ma Cristo non ebbe la fede nel fatto di essere Dio: Egli seppe con certezza, anche nella sua anima umana, di esserlo. E questa certezza poteva essere data solo dalla visione⁵².

come parte della sua natura intellettuale, mentre la *visio* è soprannaturale ed è concessa all'uomo mediante una grazia specifica, chiamata *lumen gloriae*. Per uno studio filosofico e teologico di quest'ultimo, cf. M. GAGLIARDI, *Lumen gloriae. Studio interdisciplinare sulla natura della luce nell'Empireo dantesco*, LEV, Città del Vaticano 2010, 63-142.

⁴⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, 12, 4-5 e 9.

⁵⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 11, 5, ad 1. In modo molto più ampio, cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, VIII, d. 11, a. 2. Y. CONGAR, *Jesus Christ*, Herder & Herder, New York 1966, 51-65 accoglie questa interpretazione, riferendosi all'art. 1, anziché 5, della q. 11.

⁵¹ Cf. T.J. WHITE, *The Incarnate Lord*, 257.

⁵² Cf. T.J. WHITE, *The Incarnate Lord*, 258-259. Possiamo dedicare in questa presentazione minor spazio alla scienza infusa rispetto alle altre due scienze, per il fatto che la sua esistenza in Cristo — per quanto compresa con sfumature diverse — raramente è contestata dai teologi, anche di orientamenti molto diversi tra loro.

La volontà in Cristo

Per quanto qui non sia possibile affrontare adeguatamente l'argomento, queste riflessioni sull'intelletto di Cristo illuminano anche lo studio della sua volontà, a causa del legame intrinseco tra queste due facoltà nell'anima umana. Come pure, è molto rilevante la riflessione sul concetto di perfezione di tali facoltà. Ad esempio, si è detto che crescere nell'esercizio intellettuale non rappresenta un'imperfezione, bensì una perfezione della natura umana, motivo per cui anche Cristo, uomo perfetto, poté crescere nella scienza sperimentale. Applicando questa visione alla volontà, si comprenderà che vi sono aspetti del volere umano che solo a prima vista potrebbero sembrare delle mancanze, mentre in realtà non lo sono. Il caso classico è quello dell'agonia di Cristo nell'orto del Getsemani, testo che è stato oggetto di riflessione e dispute per lungo tempo, prima che il Concilio Costantinopolitano III gettasse luce definitiva sulla questione.

In breve, il problema è costituito dal fatto che i vangeli sembrano attribuire a Cristo un rifiuto della volontà divina, il che invaliderebbe quanto sin qui sostenuto, dato che Cristo sembra volersi sottrarre, come uomo, al calice della Passione che il Padre gli chiede di bere: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice!» (Mc 14,36). Tuttavia, la riflessione di san Massimo il Confessore, un sinodo romano tenuto nel 649 e soprattutto il Concilio Costantinopolitano III (680-681) risolsero la questione riconoscendo in Cristo l'esistenza di due volontà, la divina e l'umana, che armonicamente vogliono e scelgono le stesse cose, dato che la volontà umana segue e si sottomette sempre alla divina⁵³. Anche su questo san Tommaso ha in seguito fornito alcune illuminanti precisazioni, spiegando ancor meglio proprio quell'apparente rifiuto: «Allontana da me questo calice!», cioè la Passione.

⁵³ Di recente è tornato sulla questione, in continuità con l'insegnamento tradizionale, ma anche con accenti personali, J. Ratzinger, nel secondo volume della sua trilogia su Gesù: cf. *Gesù di Nazaret, II: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 165-187. Questo aspetto del suo pensiero è stato interpretato, come l'intera trilogia, come espressione della cristologia spirituale di Ratzinger, nella tesi dottorale di María de las Mercedes Montalvo García, *La preghiera di Gesù al Getsemani, liberazione e divinizzazione dell'uomo. Il contributo di Joseph Ratzinger*, Cantagalli, Siena 2021.

San Tommaso nota che per la natura umana è del tutto naturale rifuggire il dolore e la morte. La Scrittura dice che Dio non ha creato gli esseri per la morte. La morte è entrata nel mondo per invidia del demonio (cf. *Sap* 1,13-14; 2,23-24). La natura umana non è stata creata per soffrire e morire; al contrario, è stata creata per rifuggire tali cose. Non rappresenta dunque una imperfezione dell'essere umano che la sua volontà naturale desideri la vita e la salute e rifugga la morte e il dolore. Nel Getsemani, ancora una volta, Cristo ha dimostrato di essere vero uomo e che la sua volontà naturale umana è perfetta proprio perché non cerca la morte e il dolore. D'altro canto, aggiunge san Tommaso, oltre alla volontà intesa come atto di volere il bene in modo assoluto (*voluntas ut natura*), esiste anche la volontà come *electio* (o *voluntas ut ratio*), la quale sceglie i mezzi in vista del fine. Senza contraddire il proprio orientamento naturale, l'uomo può compiere la scelta di patire sofferenze, che per natura non lo attraggono, perché c'è un fine superiore da raggiungere; nel caso di Cristo, l'adempimento del piano salvifico di Dio⁵⁴.

Anche riguardo alla volontà di Cristo, possiamo dunque riconoscere che Egli ha avuto una facoltà spirituale esattamente come la nostra, ma in stato di perfezione, e che Egli l'ha realizzata al massimo delle sue potenzialità, così come ha realizzato al massimo il suo intelletto umano. Inoltre, la presentazione qui proposta fa emergere che ciò che noi oggi chiamiamo «strato» o «profilo psicologico», consistente nell'immaginazione, nelle emozioni e sentimenti, ecc., non è stato soppresso o mutato a livello ontologico in Cristo. Neppure la beatitudine impressa nell'anima di Cristo dalla *visio* ha impedito che Gesù avesse sentimenti umani, tra cui il dolore per la morte dell'amico Lazzaro, o che Gesù sentisse un particolare affetto per alcune persone, come lo stesso Lazzaro e le sue sorelle, o l'apostolo Giovanni. Gesù piange, si adira, esulta nello Spirito, dicono i vangeli⁵⁵. Anche questa dimensione dello spirito umano non è stata quindi soppressa per il fatto di essere stata assunta dal Verbo divino, bensì preservata ed elevata a dignità e perfezione superiori. Vengono in mente le parole di *Gaudium et spes*, 22:

Egli è «l'immagine dell'invisibile Iddio» (*Col* 1,15) è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato.

⁵⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* III, 18, 5-6.

⁵⁵ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I "verba affectuum" dei vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006.

Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, Egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato.

Conclusione

Anche se l'Agente divino (il Soggetto-Verbo) è Colui che prende l'iniziativa negli atti umani di Cristo, non per questo Gesù è meno uomo di noi. Affermarlo, sarebbe come dire che uno scalpello usato da Bernini è uno scalpello di natura diversa rispetto a quello utilizzato da uno scultore mediocre. Com'è chiaro, il diverso risultato nel lavoro di uno scultore dipende soprattutto dall'agente principale che utilizza lo strumento, più che da quest'ultimo. Il fatto che le opere di Cristo sono infinitamente superiori a quelle degli altri uomini non implica che Egli possieda una natura umana diversa dalla nostra, bensì che la sua natura umana, strumento congiunto della divinità, realizza opere superiori a motivo della Persona divina che ipostatizza e utilizza tale natura. La considerazione ontologica e teologica della natura umana di Cristo, lungi dal separare Cristo dagli altri uomini, mostra di cosa sia stata capace la nostra stessa natura umana in Lui, una volta liberata dal fardello del peccato e unita a Dio nella persona del Figlio.

Per queste ragioni, lo studio teologico della Persona e delle nature di Cristo proietta una immensa luce non solo sul mistero di Dio, ma anche su quello dell'uomo⁵⁶ e potremo comprendere e attuare la nostra natura umana molto meglio se conosceremo la natura umana in Cristo e, con l'aiuto della grazia, ci sforzeremo di imitarla.

⁵⁶ Cf. M. GAGLIARDI (a cura di), *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo. Alla luce di Gaudium et spes* 22, LEV, Città del Vaticano 2009.