

Simone Duchi *

PER LA NOSTRA SALVEZZA. CHE MERITO NE HA GESÙ?

Una lettura soteriologica della libertà del Nazareno

SOMMARIO: I. I TERMINI DELLA QUESTIONE – II. UN'ACCOGLIENZA *IUXTA MODUM*: 1. *Merito per grazia, uomo per Dio*; 2. *Cosa vuole Dio dal redentore?* 3. *Un dilemma resistente*; 4. *Scelta senza opzioni, merito senza merito: sola gratia?* – III. LA DIVINA VOLONTÀ DI SALVEZZA E L'UMANA VOLONTÀ DEL SALVATORE: 1. *Verbum caro factum: l'incarnazione come salvezza (e viceversa)* – IV. IL MERITO DI GESÙ, APPREZZATO TALENTO DEL SALVATORE

I. I TERMINI DELLA QUESTIONE

Il legame tra Gesù e la salvezza è attestato sin dal nome di quest'uomo: in lui Dio salva. La testimonianza apostolica espone con ricchezza di titoli e figure un'identica professione di fede: egli è il Messia annunciato dai profeti, l'Agnello che toglie i peccati del mondo, il sommo Sacerdote e mediatore dell'eterna alleanza. Nel Cristo salvatore Dio rivela la propria misericordia: il Figlio unigenito diventa il Primogenito di un'umanità redenta dal peccato e dalla morte; il nuovo Adamo riscatta l'uomo vecchio; l'Emmanuele inaugura un'irrevocabile comunione di vita tra il creato e il suo Creatore. Lungo la sua storia, compimento della rivelazione e compimento della salvezza vanno insieme, entrambi tesi a un termine escatologico che ne manifesterà la pienezza.

Esplorando la logica di tale evento, questo saggio vuole concentrare l'attenzione su una delle parole che l'intelletto credente ha trovato per significare la nostra salvezza¹, quella del *merito* di Gesù. La scelta deve essere giustificata: assente dal lessico biblico, il termine acquista fortuna

* Professore incaricato di Teologia fondamentale presso l'ISSR sant'Agostino, Crema.

¹ Cf B. SESBOÜÉ (ed.), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, II, Piemme, Asti 1997; H.U. VON BALTHASAR, *L'azione*, in Id., *Teodrammatica*, IV, Jaca Book, Milano 1999, 225-297. Dinanzi all'attuale perdita d'interesse per il racconto della fede, la sua rilevanza salvifica ricorda che ci occupiamo di Dio perché egli si è occupato di noi: ci interessiamo a Dio (Dio ci interessa) perché egli si è interessato a noi.

in sede cristologica a partire dall'epoca medievale². All'interno della scolastica, il campione tommasiano fornirà dunque le coordinate per elaborare il suo senso e il rapporto con altri concetti chiave della soteriologia (soddisfazione, sacrificio, redenzione)³.

Qualificandolo come meritorio, la teologia prima e il Magistero poi hanno voluto evidenziare il singolare valore dell'agire umano di Gesù in ordine alla salvezza, della quale appariva fattore imprescindibile. Intento del presente studio è mostrare la pertinenza e l'attualità della scelta, considerandone il tentativo di articolare l'aspetto discendente (per grazia divina) e ascendente (per libertà umana) della salvezza, il suo effetto negativo (perdono, giustificazione) e positivo (comunione alla vita divina).

A tal fine, sia pur in sintesi, l'indagine deve considerare la critica al concetto di merito, che ebbe nella Riforma un luogo classico. Raccoglierne i rilievi può meglio istruire la tesi che si desidera supportare: nella misura in cui attesta il carattere intenzionale, la bontà e l'efficacia dei suoi atti umani, il merito designa un elemento irrinunciabile per capire come *Dio* salva il mondo *in* Cristo. Posto che rivelazione di Dio e salvezza dell'uomo sono eventi indivisibili, se Gesù è salvatore in quanto rivelazione di Dio, allora l'una come l'altra sono opera di Dio e dell'uomo, senza confusione né separazione. Come per grazia si riconosce al primo la competenza e la responsabilità della nostra salvezza, così al secondo, per merito. A questa parola era affidato il compito d'esprimere la consistenza umana della me-

² Le Scritture ne ritengono implicitamente la nozione parlando della ricompensa e del premio che Dio accredita ai giusti. Quanto a una storia dell'esegesi che faciliti la presente ricerca, rimando alle analisi di J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Lecoffre, Paris 1905; ID., *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Gabalda, Paris 1914; ID., «Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire», *RSR* 21 (1947) 53-89. 22 (1948) 213-239; ID., *Mérite*, DThC X/1, 574-785; E. DE CLERK, «Questions de soteriologie médiévale», *RTAM* 12 (1946) 150-184; P. GLORIEUX, «Le mérite du Christ selon s. Thomas», *RSR* 10 (1930) 622-649; A. LANDGRAF, «Das Verdienst Christi in der Frühscholastik», *Collectanea Franciscana* 21 (1951) 5-44. 121-162; W. LYNN, *Christ's Redemptive Merit*, PUG, Roma 1962; O.H. PESCH, «Die Lehre vom "Verdienst" als Problem für Theologie und Verkündigung», in L. SCHEFFCZYK (hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung*, II, Schöningh, Paderborn 1967, 1865-1907; J. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, NDP, Notre Dame 1995.

³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 18, a. 2-4. Di seguito STh. Le traduzioni sono dell'autore. In quanto protocolli (*modi*) per dire quel che Dio realizza incarnandosi, questi concetti «non sono che qualificazioni della persona e dell'azione di Gesù». B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, I, Paoline, Milano 1991, 12.

diazione cristologica: raccogliendo guadagni e limiti degli studi passati, sarà possibile valutarne l'utilità nel lessico della fede di oggi.

II. UN'ACCOGLIENZA *IUXTA MODUM*

La teologia scolastica mutua il concetto in esame dal campo giuridico, rinvenendovi lo strumento per indicare la positiva sanzione (divina) di un'opera (umana). Nella misura in cui tratta della giustizia di Dio, essa ricorre spesso a tali prestiti: si pensi all'idea di colpa, pena, condanna, grazia, riscatto, soddisfazione⁴. Il legame della fattispecie con quest'ultima categoria risulta particolarmente stretto, perché ne attesta una complementarità di funzioni. Come infatti la soddisfazione estingue un debito, così il merito è un titolo di credito, un'azione degna di ricompensa o premio. Con duplice accezione, meritare formalmente significa «rendere a sé debito qualcosa»; concretamente indica l'opera che ottiene quest'effetto⁵.

La traslazione del termine dal lessico forense non è però acritica, impegnando anzi a render conto della possibilità di un *ordo ad recompensationem* tra Dio e l'uomo⁶. Lo studio medievale non fa a riguardo tesoro dell'evidenza biblica: anziché svolgere la categoria storico-salvifica dell'alleanza (e il suo compimento cristologico), considera dapprima in astratto le condizioni del rapporto tra le parti. L'Aquinate le passa al vaglio ponendovi a capo il fatto che tale rapporto non può essere paritetico. Tra Dio e l'uomo la disparità appare anzi senza proporzione, mentre di natura sua «il diritto, ossia ciò che è giusto, consiste in una certa opera adeguata all'altro, secondo un certo modo di uguaglianza»⁷. Poiché qualsiasi lega-

⁴ Utile a riguardo E. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, Padova 1940. La singolarità del dato teologico performa il lessico adottato per esprimerlo e, viceversa, il lessico umano dà parola (ispirata) all'esperienza della rivelazione. Tale dinamica è ben radicata nelle Scritture in tema di alleanza, legge, comandamento, regno. Cf E. BEAUCAMP, *I grandi temi dell'Alleanza*, Borla, Roma 1991, 94-136; P. BEAUCHAMP, «Propositions sur l'Alliance de l'Ancien Testament comme structure centrale», *RSR* 58 (1970) 163-185; D. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, PIB, Roma 1981, 277-307.

⁵ Il sostantivo corrispondente indica sia un diritto sia l'atto che lo fa acquisire. Cf TOMMASO D'AQUINO, *In III sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 5.

⁶ Cf STh I-II, q. 9, a. 4.

⁷ STh II-II, q. 57, a. 2.

me tra Dio e uomo non può risultare adeguato *ex natura rei*⁸, affinché si dia deve avvenire una qualche intenzionale disposizione delle parti, che lo stipulano. La loro intesa o contratto implica una convergente determinazione delle rispettive volontà: come da parte di Dio tale libertà assume il nome di grazia, così di merito da parte dell'uomo.

Ad un primissimo esame, la categoria abbozzata sembra però fuori luogo: l'uomo non può vantare meriti dinnanzi a Dio. Non ha diritti da esigere, perché questi nulla gli deve: per bontà sua ne decide l'esistenza (creazione) e la salvezza, nonostante il peccato (redenzione). Anzi, poiché è l'uomo a dover tutto a Dio, egli non ha titolo a ricevere alcun premio per l'esecuzione del proprio dovere⁹. D'altra parte, Dio «non è debitore di alcuno»¹⁰, né può esservi obbligato, giacché «in nessun modo la volontà di Dio ha una causa»¹¹. In tale perimetro, la teologia può ancora parlare di merito innanzi a Dio solo perché Dio vuole mettere l'uomo nella condizione di compiere atti per i quali egli prevede un compenso, cui per sé non hanno diritto¹². Dato che «Dio è legge a se stesso»¹³, l'uomo può guadagnare merito nei suoi riguardi solo a motivo d'una personale obbligazione di Dio stesso, cioè per grazia. Non malgrado questo presupposto, bensì in forza sua la categoria risulta pertinente: il merito è una qualità dell'agire umano colto in relazione alla giustizia ovvero alla grazia di Dio, che se ne mostra la condizione e il premio. Il termine appare necessario per esprimere l'irriducibilità dell'*actus humanus* rispetto a Dio, il quale apprezza

⁸ Cf STh I, q. 21, a. 1; R. PIZZORNI, *La filosofia del diritto secondo s. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003⁴, 39-58.

⁹ La contraria idea di colpa (demerito) non appare in proposito perfettamente simmetrica: l'uomo è infatti esposto a questo titolo di condanna non appena viene meno al proprio dovere. Cf STh I-II, q. 71, a. 6.

¹⁰ STh I-II, q. 114, a. 1. Cf W. LYNN, *Christ*, 8-44.

¹¹ STh I, q. 19, a. 5.

¹² «Merito e mercede ineriscono alla stessa realtà» non propriamente, bensì *secundum quid*, cioè nella misura in cui Dio stesso lo stabilisce, volendo ricompensare l'uomo per la sua opera (perciò detta meritoria o meritevole): «il merito dell'uomo presso Dio non può esistere che per il presupposto d'una divina ordinazione». Cf STh I-II, q. 114, a. 1; P. DE LETTER, *De ratione meriti secundum s. Thomam*, Università Gregoriana, Roma 1939; J. RIVIÈRE, «Sur l'origine des formules “de condigno”, “de congruo”», *BLE* 28 (1927) 75-83. La scuola nominalista preferisce parlare di *acceptatio*, marcando la sovrana liberalità di Dio verso un premio che è solo *quasi* debito all'uomo. Cf DUNS SCOTO, *Lectura*, III, d. 18; G. BIEL, *Collectorium*, III, d. 18-19.

¹³ STh I, q. 21, a. 1.

così la responsabile condotta dell'agente creato¹⁴: l'iniziativa divina consente all'uomo di meritare fissando un *ordo ad recompensationem* per la sua condotta¹⁵. Questo è il principio, fuori del quale l'uso teologico della parola *merito* non risulta solo equivoco, ma erroneo.

La sua assunzione teologica forza i canoni della giustizia distributiva (*uniquique suum*), per farle assumere la forma di un «diritto paterno ovvero dominativo»¹⁶. Tale protocollo fonda il «contratto o accordo consensuale»¹⁷ che Dio vuole stringere con l'uomo. L'alleanza che il Signore gli propone prevede di premiare l'uomo che opera secondo giustizia, ossia secondo quel che Dio ordina. Per classica definizione, questa giustizia è infatti sì la «costante volontà di dare a ciascuno il suo», ben inteso che è Dio a decidere cosa sia il *suum* dell'uomo¹⁸. Proprio perché decreta di considerare merito la buona riuscita dell'agire umano, Dio gli dà peso, comandandolo: come il Creatore non è meno libero perché si obbliga al proprio patto, così non lo è la creatura perché l'accetta¹⁹. Al contrario, proprio in questa offerta e in quest'assenso si determinano le reciproche libertà.

Il titolo (*ius*) alla ricompensa per l'uomo che onora quest'accordo coincide con la grazia che lo progetta e lo corona²⁰. Anziché in un'oggettiva corrispondenza tra azione e premio, la sua *ratio meriti* sta nel fatto che

¹⁴ Egualmente accade, in negativo, quanto alla colpa.

¹⁵ Poiché Dio non è «debitore a noi, ma a se stesso» (Sth I-II, q. 114, a. 1), da un lato il merito non indica tanto un valore etico che l'opera umana reca in sé, quanto la dignità riconosciutale da Dio, che si annuncia come il solo giusto, il giudice e l'autore della giustizia. Dall'altro il concetto sottende la convinzione d'aver a che fare con un Dio di parola, sicché la sua onnipotente libertà non assume la forma dell'arbitrio, bensì della fedeltà al patto stipulato.

¹⁶ Sth I-II, q. 114, a. 1. Per quanto distante dalla sensibilità odierna, l'accostamento della relazione padre-figlio e padrone-servo viene giustificata dal fatto che in entrambi i casi il secondo termine «non è semplicemente altro» dal primo, come se vi fosse «in tutto distinto». Cf Sth II-II, q. 57, a. 4. Il figlio e il servo sono qualcosa del padre ovvero del padrone (*aliquid eius existens*) in quanto loro «strumento». Cf *ivi*. Nel seguito se ne mostrerà l'attinenza cristologica quanto al merito del Figlio del Padre e del Servo di Dio.

¹⁷ Sth II-II, q. 57, a. 2.

¹⁸ In origine, ne è indice il fatto stesso d'averlo voluto chiamare all'esistenza. Cf Sth II-II, q. 58, a. 1.

¹⁹ Il seguito della ricerca deve verificare la tenuta di questa tesi, altrimenti «muore il libero arbitrio», poiché soffocato dalla stessa libertà divina che lo chiede. Cf Sth I, q. 19, a. 8.

²⁰ Per partecipazione, la giustizia dell'uomo viene da Dio, come «tutto ciò che è buono nell'uomo». Sth I-II, q. 114, a. 1.

egli potrebbe non seguire l'ordinazione divina²¹: il merito non risiede tanto in quel che l'uomo fa, quanto nella volontà di farlo.

Coerentemente, l'accoglienza cristologica del termine prende avvio dalla tesi secondo la quale la *voluntas animae Christi* fu causa della salvezza *per modum meriti*²². Poiché Dio vuole salvare il mondo facendosi uomo, *merito* è il frutto maturato dalla sua libertà creata corrispondendone l'intento. L'Aquinate non procede così solo a un'applicazione particolare del concetto sin qui precisato, bensì a un suo approfondimento. Se è efficace in ordine alla salvezza, il merito di Cristo appare infatti il presupposto per comprendere quello d'ogni uomo.

1. Merito per grazia, uomo per Dio

Trovando un degno erede, il maestro delle sentenze fornisce al giovane Tommaso il quadro della questione: dopo aver trattato «della volontà di Cristo, che è principio del merito»²³, l'Angelico ne elabora il testo chiedendo «se in Cristo vi sia una qualche operazione oltre quella divina» e «se per essa poté meritare»²⁴. Quanto al primo punto, il teologo trova risposta nell'autorevole voce del terzo concilio di Costantinopoli, a sua volta debitore del *Tomus ad Flavianum* di papa Leone. Declinando il dogma calcedonese, l'assise riconobbe difatti in Cristo «due volontà e attività naturali, che concorrono insieme alla salvezza del genere umano»²⁵. Per rispondere al secondo quesito, Tommaso precisa questa cooperazione teandrica ap-

²¹ La *creatura rationalis* infatti «muove se stessa all'azione per libero arbitrio». STh I-II, q. 114, a. 1. Che il valore meritorio di un'opera venga da Dio non nega che l'opera abbia l'uomo quale suo libero, perciò responsabile agente: senza questa responsabilità, non vi sarebbe né merito né colpa. Resta in proposito segnata dall'influsso confessionale la lettura di B. HAMM, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Grandenlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 1977, 391-495.

²² Cf STh III, q. 48, a. 6. Il Dottor comune innova a riguardo l'*auctoritas* di Agostino, la cui trattazione del merito nella dottrina della grazia non ebbe applicazioni cristologiche. Cf A. ZUMKELLER, *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Augustinus, Würzburg 1984.

²³ Cf TOMMASO D'AQUINO, *In III sententiarum*, d. 18. La scansione è significativa: questo merito interessa anzitutto «in quanto è ordinato al conseguimento del bene», quindi «in quanto è ordinato alla rimozione del male». Come si vedrà, tale distinzione sottende lo sganciamento della categoria da una riduzione amartiologica.

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In III sententiarum*, d. 18, q. 1.

²⁵ DH 558. Cf DH 294. Si noti il rilievo soteriologico della dottrina.

plicandovi l'assetto che governa l'ontologia di Gesù: tanto quanto le rispettive nature, così le sue volontà stanno tra loro in rapporto come causa prima e strumentale²⁶. Poiché «la natura umana in Cristo fu strumento della divinità, in modo che si muovesse per volontà propria»²⁷, questa è resa capace di merito nella misura in cui, come causa creata, coopera alla produzione di un effetto (la salvezza), del quale è perciò motivo²⁸. Allo stesso modo il titolo di redentore «pertiene a Cristo immediatamente in quanto è uomo, ma a tutta la Trinità quale causa prima e remota»²⁹. In ambo i casi, la consapevolezza che solo Dio possa salvare il mondo non viene smentita, ma spiegata illustrando la causa seconda di questa sua azione: l'opera liberamente compiuta da Gesù, cioè da Dio stesso, fatto uomo.

Poiché solo Dio può decretare che una certa azione abbia valore meritorio innanzi a lui³⁰, incarnandosi egli ha assunto la libertà umana (la storia) di Gesù come condizione per il compimento della propria volontà salvifica. Il singolare valore dei suoi atti dunque nel fatto che Dio vi riconosce un merito, per il quale diventano causa della salvezza. Ciò non

²⁶ Poiché *agere sequitur esse*, la logica della redenzione segue quella della incarnazione, della quale è il fine. Cf T. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Herder, Freiburg 1940.

²⁷ STh III, q. 18, a. 1. *Instrumentum* è qualsiasi essere che viene adoperato da un altro attore: nella fattispecie, la natura umana di Gesù si rapporta alla divina come *instrumentum animatum*, quasi ne fosse il servo (che Aristotele definisce appunto così). Il concetto risulta utile a Tommaso per dire come la volontà umana di Gesù sia mossa da un agente principale e al contempo muova se stessa, autonoma proprio perché da lui dipendente. Questa volontà ha infatti per soggetto il Figlio di Dio (ne è *instrumentum coniunctum* in unità ipostatica), al cui volere non può che uniformarsi: siffatta armonia tradisce un dilemma di cui si dovrà dar ragione.

²⁸ Cf H. BOÜESSÉ, «La causalité efficiente instrumentale et la causalité meritoire de la sainte humanité du Christ», *Revue Thomiste* 44 (1938) 256-298; H. DIEPEN, «Agit utraque forma», *Revue Thomiste* 64 (1964) 364-386; E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, Tequi, Paris 1907, 93-96; F. MITZKA, «Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil», *ZKTh* 69 (1947) 189-208. Cristo è colui per mezzo del quale Dio ha stabilito di salvare il mondo: significa questa realtà poiché la causa (ne è *signum efficax*). Cf H. BOÜESSÉ, «La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements», *Revue Thomiste* 17 (1934) 370-393; M. LAVAUD, «St. Thomas et la causalité physique instrumentale», *Revue Thomiste* 10 (1927) 292-316. 405-422.

²⁹ STh III, q. 48, a. 5. Cf *ivi*, a. 6; q. 56, a. 1.

³⁰ In tutto simile a noi, vale per Cristo quanto vale per ogni uomo: Dio «è talmente buono verso gli uomini da volere che diventino loro meriti quelli che sono suoi doni». DH 1548. Il dettato tridentino allude ad AGOSTINO D'IPPONA, *Epistula* 194, 5 (PL 33, 880).

significa che le azioni di Gesù siano la causa per la quale Dio vuole questa salvezza³¹: ne sono causa in quanto strumento in ordine al fine voluto e attuato da Dio. L'agire umano del Figlio non decide la volontà del Padre, ma ne compie l'intenzione, la realizza. Come già insegnava Pietro Lombardo, Cristo ha meritato «per la carità, la giustizia e altre virtù», anzitutto l'obbedienza³². Questa è la forma dell'«amore verso il Padre»³³ che segna la vita del Verbo fatto uomo³⁴. Chiamare *merito* questa dedizione custodisce la gravidanza storica dell'opera di salvezza, nella quale l'uomo Gesù esercita un'attiva mediazione della grazia³⁵. Poiché la sua azione funge da causa (strumentale) della salvezza operata da Dio, Cristo agisce come capo dell'umanità redenta, sanando l'azione del capo dell'umanità caduta, Adamo. Come «da lui fluisce nelle membra» il merito redentivo³⁶, così da

³¹ Per Dio «volere il fine non è causa per volere le cose che dispongono al fine. Semmai, egli vuole che siano ordinate al fine quelle cose che vi dispongono. Vuole cioè che questo fine esista per quelle cose, ma non lo vuole a causa loro». STh I, q. 19, a. 5.

³² PIETRO LOMBARDO, *Sententiarum libri*, III, d. 18. Mentre guadagna *pro nobis* la salvezza, Gesù merita *pro sibi* l'impassibilità dell'anima e la glorificazione del corpo. Tommaso v'aggiungerà l'esaltazione del nome. Cf STh III, q. 19, a. 3. Scoto dissente: poiché Cristo «è così perfetto da non necessitare perfezione», al più egli meritò «la cessazione del miracolo che impediva la ridondanza della gloria» divina nel suo corpo. Cf DUNS SCOTO, *Lectura*, III, d. 18.

³³ STh III, q. 47, a. 2. Per tale carità «Cristo, in quanto Dio, si consegnò alla morte con la stessa volontà e azione con la quale il Padre lo consegnò. In quanto uomo, però, si consegnò alla morte con una volontà ispirata dal Padre». *Ivi*, a. 3. A beneficio del seguito, va notato che Gesù non obbedisce tanto al comando del Padre, quanto al Padre, che comanda.

³⁴ La carità è «madre e radice d'ogni virtù», e in sua assenza non è possibile alcun atto buono. Cf STh I-II, q. 62, a. 4. Perciò è pure «radice del merito». *Ivi*, a. 2.

³⁵ «Le sue azioni furono salvifiche per noi in virtù della divinità, giacché causarono in noi la grazia sia per merito sia per una certa efficienza», precisamente quella dell'*instrumentum coniunctum*. Cf STh III, q. 8, a.1; *ivi*, q. 48, a. 1. Il Concilio di Trento applica tale dottrina alla Chiesa: in quanto corpo di Cristo, egli stesso «trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone, e senza la quale non potrebbero per nessuna ragione piacere a Dio e essere meritorie». DH 1546. Perciò «quella giustizia che si dice nostra, perché, inerendo a noi, ci giustifica, è quella stessa di Dio, perché ci viene infusa da Dio per i meriti di Cristo». DH 1547.

³⁶ STh III, q. 48, a. 1. Con tesi inalterata nei secoli, «per le nostre forze naturali non abbiamo propriamente alcun merito presso Dio; la possibilità di meritare viene dalla grazia divina, che ci è concessa a motivo del merito di Cristo, sicché tutto il nostro merito è essenzialmente fondato e dipende dal merito di Cristo». H. LENNERZ, *De gratia Re-*

quello la colpa: sono gli esiti paradigmatici che l'agire dell'uno e dell'altro hanno davanti a Dio. Proprio in riferimento ad essi, Tommaso elenca altri tre aspetti della salvezza (soddisfazione, sacrificio e redenzione) che indicano altrettante qualità dell'opera di Cristo. Il suo carattere meritorio deve ora trovar posto in un più ampio ordine di significati.

2. Cosa vuole Dio dal redentore?

Per natura sua, il merito non sembra essere solo uno dei modi nei quali Cristo è causa della nostra salvezza. Enumerandolo per primo, Tommaso stesso pare indicarlo come l'elemento dal quale prendono luce tutte le altre categorie soteriologiche. Anziché da qualche preferenza, l'opzione viene dettata da una evidenza logica: poiché qualifica teologicamente la libertà umana di Gesù, è per il suo merito che traggono valore la soddisfazione, il sacrificio e il riscatto da lui compiuti per noi. Gesù non solo redime liberamente: cooperando con la grazia, la sua libertà è condizione della redenzione³⁷. La sottolineatura consente di distinguere la sorte dell'idea di *merito* dall'assetto amartiocentrico della cristologia tomista, così come dal più immediato riferimento al peccato che connota i tre elementi citati³⁸. Se da un lato Tommaso si risolve a motivare l'incarnazione in ragione della colpa da redimere³⁹, dall'altro il suo edificio soteriologico mantiene al centro il rapporto tra volontà di Dio e libertà di Gesù, il cui accordo è condizione decisiva per l'avvento della salvezza.

Investigando perché e come «Cristo morì volontariamente in obbedienza al Padre»⁴⁰, l'accento non cade sulla croce, cui deve consentire, bensì sulla sua obbedienza, che comporta la consegna alla morte a causa del peccato degli uomini. In virtù di questa dedizione, Cristo redime il mondo. Egli soddisfa «soffrendo per carità e obbedienza»⁴¹; il suo sacrificio è

demptoris, Università Gregoriana, Roma 1949³, 273. Propriamente, il nostro merito non è dunque assegnato in vista della salvezza, ma viene dalla salvezza che Cristo ci merita.

³⁷ Cf STh III, q. 47, a. 2. Per divina mozione, è la *humana voluntas animae* a decidere quanto avviene *in carne Christi*. Cf *ivi*, q. 48, a. 6.

³⁸ Per loro influenza, la teologia di scuola focalizza il merito di Gesù sulla morte di croce.

³⁹ Cf STh III, q. 1, a. 3; q. 48, a. 1.

⁴⁰ STh III, q. 47, a. 2.

⁴¹ STh III, q. 48, a. 3. In proposito, il suo merito non si esaurisce nel credito concomitante a un debito pagato, significando piuttosto l'intenzionale conformazione, per amore *Spiritu Sancto inspirante*, alla volontà del Padre.

gradito perché «procede dall'obbedienza»⁴², che è titolo di merito. Questa virtù esprime infatti sia l'intenzionalità dell'opera compiuta da Gesù, sia la sua conformità al volere divino. In sintesi, Gesù merita, perciò può soddisfare: non viceversa. Elemento primo e fondamentale del suo agire è la libertà con cui dà corpo alla volontà di Dio, la stessa che perciò gli torna a merito. Il concetto si conferma non solo utile, ma necessario a comprendere come non la *morte* di Gesù, bensì la morte *di Gesù* sia decisiva⁴³ dinnanzi a una giustizia divina che non chiede sangue, ma incondizionata dedizione. La libertà della corrispondente scelta umana è perciò la radice d'ogni suo valore e significato salvifico.

L'ultimo rilievo permette di far luce sull'obiezione secondo la quale questa preminenza accordata alla categoria di merito non spiegherebbe perché Gesù redime il mondo proprio attraverso la sua morte. Da sé sola, l'idea non nominerebbe che un atto d'obbedienza tra altri, sia pur eccellente fra tutti⁴⁴. La critica fatica a comprendere che al fine della salvezza

⁴² STh III, q. 47, a. 2. Analogamente, Cristo consegue l'effetto del proprio sacerdozio «non per la violenza del sacrificio offerto come soddisfazione, bensì per la devozione con la quale, secondo carità, si sottomise umilmente alla passione». *Ivi*, q. 22, a. 4. A riprova, «nella soddisfazione conta di più l'intento dell'offerente che la quantità dell'oblazione». *Ivi*, q. 79, a. 5. Perciò «è il sacrificio che dev'essere spiegato come soddisfazione, non viceversa». F. BOURASSA, «La satisfaction du Christ», *SE* 15 (1963) 356. Sono dunque le stesse sorgenti del merito, ossia «l'obbedienza e l'amore, che costituiscono il valore soddisfattorio della morte di Cristo». *Ivi*, 364. Cf B. CATAO, *Salut et rédemption chez Thomas d'Aquin. L'acte sauveur du Christ*, Aubier, Paris 1965, 34-44. Allo stesso modo, Gesù non ottiene la salvezza per il dolore, ma per l'amore filiale con cui sopporta ogni avversità in obbedienza al Padre. Per la relativa *querelle* tra Jean Riviére e Christian Pesch si veda G. OGGIONI, «Il mistero della redenzione», in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DI MILANO (ed.), *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, II, Marzorati, Milano 1957, 311-318.

⁴³ Il Magistero non si è vincolato a certa vulgata amartiologica: causa meritoria della salvezza è infatti lo stesso Gesù, che «per il grande amore con il quale ci ha amati ci ha meritato la giustificazione con la sua santissima passione». DH 1529. Coerentemente, «la divina redenzione è mistero d'amore», opera di misericordia che surclassa ogni parvenza vendicativa: attuato «con animo amante e obbediente», il «sacrificio di Cristo» è efficace a motivo della «soddisfazione sovrabbondante per la ricchezza dei suoi meriti». Cf Pio XII, *Haurietis aquas*, AAS 48 (1956) 321-322.

⁴⁴ Cf J. NICOLAS, *Sintesi dogmatica*, I, LEV, Roma 1991, 663; G. OGGIONI, «Il mistero», 316. In altri termini, «il concetto di merito non sembra spiegare perché dovessero avvenire i dolori della passione e perché proprio la morte dovesse accadere». H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Patmos, Düsseldorf 1970, 199.

Dio non vuole *directe* la morte del Figlio, bensì l'offerta della sua vita (da lui stesso inaugurata nell'incarnazione), che assume la forma mortale della croce a motivo del peccato degli uomini. Per lo stesso motivo, il suo merito acquista effetto di soddisfazione e riscatto: entrambi rispondono all'espiazione dell'offesa recata a Dio col peccato, ma «la restaurazione della grazia negli uomini dovette avere una causa diretta, e non solo indiretta, a rimozione di quel che l'impediva»⁴⁵. Questa causa diretta è appunto quella determinazione della libertà umana che Dio considera degna di tanto premio. Proprio in virtù dell'eccedenza dei suoi meriti⁴⁶, l'effetto negativo dell'opera di Cristo si deve comprendere alla luce del suo positivo guadagno⁴⁷.

3. *Un dilemma resistente*

L'esplorazione sin qui condotta deve mettere alla prova le proprie conclusioni: posto che la redenzione è l'opera che Dio (causa prima) realizza mediante l'uomo Gesù (causa strumentale), diventa necessario illustrare come le due interagiscano⁴⁸. In termini classici, si chiede come la libertà umana operi sotto la mozione della grazia: un problema del quale la cristologia presenta il caso sommo per complessità⁴⁹. La libertà di cui si tratta

⁴⁵ L. BILLOT, *De Verbo incarnato*, Università Gregoriana, Roma 1927, 493. Quanto a se stesso, Cristo merita la risurrezione non perché gli sia dovuta come ricompensa del sacrificio, ma perché con essa Dio proclama la sua giustizia, perciò fonte di giustificazione. Cf STh III, q. 53, a. 4; F. BOURASSA, «La Rédemption par le mérite du Christ», *SE* 17 (1965) 208.

⁴⁶ Infiniti per la persona (divina) cui fanno capo, essi sono inesauribili a un sacrificio espiatorio in occasione delle colpe altrui.

⁴⁷ Non viceversa: tale guadagno, ossia la salvezza, accade sì come redenzione, ma ciò non vieta, anzi, impone di leggerne l'evento in un quadro più ampio, nel quale il peccato è realtà seconda e penultima rispetto alla rivelazione di Dio come creatore e santificatore.

⁴⁸ Quale che sia la stagione teologica, si tratta della costante esigenza di mostrare quanto avviene «ad opera di Dio e per mezzo di Cristo». G. GRESHAKE, «L'uomo e la salvezza di Dio», in K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 276.

⁴⁹ Quanto alle molte ipotesi prodotte, alla discussione delle figure di libertà e delle condizioni del merito sia permesso rimandare a S. DUCHI, *L'impeccabile libertà di Gesù. Recensione critica d'una lezione manualistica*, Cittadella, Assisi 2016, 154-304; ID., «La fede di Gesù come visione di Dio: appunti per una teologia cristo-logica», *Studia patavina* 66 (2020) 1-23. Asserire (giustamente) che «più Gesù obbedisce al Padre, più

appartiene infatti al Verbo: da un lato la sua azione meritoria «fu posta dall'umanità come causa operante per virtù propria»⁵⁰, dall'altro il soggetto in Cristo è unico e divino. Ne consegue un ordine operativo nel quale la volontà umana non ha altra scelta che fare ciò che Dio vuole, smarrendo la *ratio meriti*⁵¹: per definizione, il fatto che Gesù debba compiere la volontà di Dio esige che potesse non farlo.

Per risolvere l'aporia, se «la soddisfazione e il merito di Cristo non possono esistere che per il presupposto d'un ordinamento divino», allora Dio deve volere l'umana libertà di Gesù (la sua scelta) come fattore di compimento della propria volontà salvifica⁵². La teologia ha sì chiamato merito l'attestazione divina di questa libertà riuscita, ma s'impantana argomentandone la dinamica. Da una parte l'opera redentiva di Gesù deve corrispondere a un atto meritorio (ne va della sua intenzionalità), dall'altra bisogna riconoscere che questo stesso atto è il necessario compimento della volontà del Padre (ne va della sua gratuità). Per quanto affermato, l'incastro delle due evidenze appare tanto necessario quanto impossibile. Poiché la distretta accomuna sia la scolastica cattolica, sia l'elaborazione

egli è libero» non basta a dirimere quanto si vorrebbe, ossia che tale obbedienza «non è mai una specie di “applicazione” di un progetto già prestabilito, per cui la libertà di Gesù dovrebbe solo eseguire, senza nessuna “originalità”». R. MAIOLINI, «La libertà di Gesù e la libertà dell'uomo», in G. CANOBBIO ET ALII (ed.), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 166. A tal fine è necessario svolgere la decisiva pregnanza del discernimento umano di Gesù quanto a Dio stesso, che mediante la sua storia realizza la propria volontà (ossia sé *ut gratia increata*).

⁵⁰ L. BILLOT, *De Verbo*, 507.

⁵¹ Il problema si presenta non solo nel rapporto intracristologico tra Verbo e natura umana (ove resta insoluto), ma pure nella relazione (trinitaria) tra il Padre e Gesù. A rovescio, Adamo può peccare perché Dio vuole la sua libertà di scelta: come può meritare Cristo, se non ha modo di scegliere? Sia punendo che premiando un atto senza alternative, la giustizia di Dio si tramuterebbe in dispotismo.

⁵² Cf L. BILLOT, *De Verbo*, 491. Assunta quella libertà come condizione affinché si realizzi un determinato corso di eventi, «entrambe restano riferibili all'ultimo fine della carità: sia volere la morte di croce, sia non volerla. Da un lato, perché il Padre voleva che Cristo soffrisse; dall'altro, perché al contempo voleva che potesse rifiutare la croce, se avesse voluto». L. BILLOT, *De Verbo*, 324. La tesi non arriva però a cogliere come la disposizione di Gesù condetermina la storia della salvezza: «nella sua prescienza Dio dispose e decretò quell'ordine in cui conobbe che i giudei avrebbero ucciso Cristo per la propria malizia, sia che Cristo avrebbe abbracciato la croce conformandosi al beneplacito divino». L. BILLOT, *De Verbo*, 323. Cf E. DURAND, *L'Offre universelle du salut en Christ*, Cerf, Paris 2012, 269-319.

cristologica luterana e calvinista⁵³, ad esse giova volgere, sia pure in sommi capi, l'attenzione.

4. Scelta senza opzioni, merito senza merito: sola gratia?

Senza elaborare una trattazione cristologica a sé stante, nei propri scritti⁵⁴ Lutero declina l'impianto dogmatico calcedonese attorno al principio per il quale non c'è nulla di umano in Gesù che non sia di Dio, essendo Dio egli stesso. Di conseguenza, la cooperazione di *gratia divina* e *humana libertas* si traduce in un'inclusione del secondo elemento nel primo: la tesi non impedisce ogni ulteriore considerazione circa il merito redentivo di Cristo, ma l'innesta in ben altra prospettiva. A riguardo, infatti, Lutero non è interessato a un confronto astratto tra opera divina e umana in Gesù, bensì tra l'opera del Figlio incarnato e quella degli uomini peccatori. Certo, «Cristo fu obbedientissimo» alla volontà di Dio, e perciò meritò al mondo la salvezza: l'asserto viene tuttavia letto in senso esclusivo, per vietare che la parola *merito* sia applicata alle opere umane. Queste non possono esibire alcun titolo di ricompensa o giustificazione presso Dio⁵⁵.

⁵³ Neppure la teologia orientale sembra indenne dalla difficoltà: con giudizio tagliente, l'azione umana di Cristo «per quanto affermata a livello teorico, tende a scomparire assorbita dall'elemento divino, e, di conseguenza, è ancora ben lontana dall'essere un fattore teologico rilevante», nonostante la *vis antidoceta*. Cf A. SEGNERI, «*Quod non assumptum, non sanatum*. La risposta all'apollinarismo», in ATI (ed.), *Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio (Lc 3,6)*. Sulla soteriologia cristiana, Glossa, Milano 2017, 112; Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 2006.

⁵⁴ Per una loro raccolta ed analisi rinvio a P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Mohn, Gütersloh 1980⁵, 159-199; O. BAYER, *Martin Luthers Theologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007³, 193-215; Y. CONGAR, «Regards et réflexions sur la christologie de Luther», in H. BACHT - A. GRILLMEIER, *Das Konzil von Chalkedon*, III, Würzburg, Echter 1953, 457-486. Cf ID., «Nouveaux regards sur la christologie de Luther», *RSPT* 62 (1982) 194; F. FERRARIO, «La salvezza dell'uomo nella teologia protestante. Da Lutero alle prospettive contemporanee», in F. ARDUSSO ET ALII (ed.), *Divinizzazione*, 25-43; M. LIENHARD, *Au coeur de la foi de Luther. Jesus-Christ*, Desclée, Paris 1991, 249-262; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck, Göttingen 1995, 80-91; R. SCHINZER, *Die doppelte Verdienstlehre des Spätmittelalters und Luthers reformatorische Entdeckung*, Kaiser, München 1971; V. VAJTA, «*Sine meritis*. Zur kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre», *Oecumenica* 3 (1968) 167-196.

⁵⁵ Cf M. LUTERO, *Dictata super salterium*, WA 3, 224-225; ID., *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis*, WA 26, 294; ID., *Galatervorlesung*, WA 40, 264-265. In tale ultimo testo Lutero discute della *forma absolutionis monasticae*. Viene dunque rettamente notato

Anzi, gli uomini non devono acquisire meriti al fine di riconciliarsi con Dio, giacché il loro perdono è stato attuato da Dio stesso in Cristo, per grazia.

Inapplicabile a un'azione umana, la nozione scolastica viene traslata a significare quel che Cristo fa *pro nobis*⁵⁶: per merito suo, non nostro, siamo salvati. Poiché egli è il Verbo incarnato, il fatto che Cristo meriti non dà luogo a una stima del suo agire umano rispetto all'iniziativa divina. Solo quella di Dio è opera meritoria, applicata a noi come beneficio redentivo.

Pur mantenendone le categorie lessicali, Lutero ne rigetta quindi l'assetto tommasiano: la causa prima diventa la causa unica⁵⁷. È Dio che opera *in* questa umanità, ove la preposizione dice un luogo d'accadimento. Come solo Dio crea, così solo Dio salva: la storia di Cristo è lo scenario ove egli applica il proprio volere. La perentorietà della tesi tende a misconoscere non tanto l'effettivo, quanto l'efficace intervento della volontà umana di Cristo nell'opera della salvezza, scoprendone il tratto meramente passivo. Del merito non le rimane che il nome, utilizzato però in senso polemico: colui che merita è infatti Dio stesso.

Un celebre esponente della scolastica luterana, Johann Gerhard, affina la tesi ora esposta rimarcandone la coerenza al dogma cristologico. Dato che «in Gesù l'unione della natura divina e umana è composta affinché nella natura assunta il Figlio di Dio possa svolgere l'ufficio di mediatore e redentore», a tale compito «la natura umana e divina concorrono»⁵⁸. Il teologo ne espone la sinergia distinguendo in Cristo una obbedienza attiva

che la terminologia del merito «s'innesta in una spiritualità nella quale il sacramento della penitenza gioca un ruolo dominante»: la teologia di Lutero proietta sull'umanità di Cristo lo stato dell'uomo peccatore, ossia la *natura lapsa* con la quale il Figlio di Dio s'è fatto solidale. Cf M. LIENHARD, *Luther témoin de Jésus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur*, Cerf, Paris 1973, 187.

⁵⁶ Poiché «nella sua morte ha soddisfatto per i nostri peccati» (*Confessio augustana*, a. 4), la dottrina della giustificazione va esposta «affinché sia ben conosciuto il merito di Cristo», in ragione del quale quei peccati vengono rimessi. Cf *ivi*, a. 26; F. MELANTONE, *Apologia confessionis*, Wittenberg 1540, 96.

⁵⁷ Per lo stesso motivo, Cristo può meritare solo in rapporto a noi, non in rapporto a se stesso. Cf Y. CONGAR, *Regards*, 486. A riguardo non coglie nel segno la critica opposta al domenicano da M. LIENHARD, *Luther*, 304: per sua stessa ammissione, la libertà di Gesù «si trova inglobata nell'attività salvifica di Dio». In efficace sintesi, «*nihil humanitate cooperante; humanitas nihil effecisset, divinitas humanitati coniuncta sola fecit*». M. LUTERO, *Galatervorlesung*, WA 40, 417.

⁵⁸ Cf J. GERHARD, *Loci theologici*, I, Schlawitz, Berlin 1863, 602-603.

e passiva. Quest'ultima addita la condanna della quale egli s'è fatto carico per noi (al nostro posto, quindi a nostro favore) «prendendo su di sé le pene dei peccatori». La prima custodisce invece l'accento positivo di tale azione, a compimento della volontà imperativa di Dio: per propria scelta Cristo «riconciliò tutto il genere umano soddisfacendo alla legge divina», cioè compiendo la volontà del Padre⁵⁹. Il confronto con la scolastica cattolica si fa stretto quando Gerhard pone l'obbedienza attiva nell'«ordine della causa meritoria» della salvezza⁶⁰. In proposito, il teologo luterano accusa l'interlocutore di attribuire questa funzione alla sola natura umana, che vanterebbe un merito davanti a Dio per esservi offerta in sacrificio. Al contrario, poiché il soggetto di quest'atto è il Figlio fatto uomo, l'ufficio salvifico è svolto da Gesù in forza di entrambe le nature. Stante il loro rapporto, la *activa oboedientia* di Cristo viene però prevaricata dall'agire egemone di Dio⁶¹: la parola *merito* non addita infatti l'incidenza salvifica degli atti umani di Gesù, bensì un titolo alla nostra giustificazione che può venire da Dio solo.

Dal canto proprio, anziché incappare in uno sdoppiamento di sapore nestoriano, la lezione scolastica riconosce che è il Figlio fatto uomo il solo soggetto agente in Cristo. I suoi atti accadono però secondo due operazioni, sicché l'identica persona agisce non solo *ut Deus*, ma pure *ut homo*⁶²: l'unicità di colui che opera non fa venir meno l'elemento umano corrispondente alla grazia appunto perché è da questa suscitato. Nella fattispecie, Gesù decide quel che fa sia in quanto Dio (che per grazia eternamente progetta la salvezza) sia in quanto uomo (che per merito storicamente la

⁵⁹ Intrecciandosi come *actio passiva* e *passio activa*, l'una e l'altra significano come «Cristo intercede presso il Padre celeste in forza del merito e della soddisfazione che vi ha dato». J. GERHARD, *Loci*, I, 603. Cf J. QUENSTEDT, *Dissertatio theologica de perfecta Christi pro peccatis hominum satisfactione*, Schrödter, Wittenberg 1677. M. CHEMNITZ, *De duabus naturis in Christo et aliis quaestionibus inde dependentibus libellus*, Lantzenberger, Lipsia 1600, 115-119.

⁶⁰ Tant'è che ai calvinisti rimprovera di ridurre «la ragione del merito nella mera accettazione da parte del Padre». Cf J. GERHARD, *Loci*, 606.

⁶¹ Per coincidenza di *Gehorsam* e *Gerechtigkeit Christi*, questa seconda radica nella sua passività all'iniziativa divina, cui non può che acconsentire. Cf F.A. PHILIPPI, *Der thätige Gehorsam Christi*, Oemigke, Berlin 1841.

⁶² Non esclude affatto «l'energia della natura divina dalla soddisfazione e dal merito di Cristo» (J. GERHARD, *Loci*, 606): vi riconosce anzi la loro condizione di possibilità.

consegue). La disputa apre così un livello di discussione più profondo, inerente al senso dell'agire umano di Dio, incarnato per la nostra salvezza.

4.1. L'ufficio salvifico: il dovere di Cristo

Per saggiare la domanda, viene in aiuto la parola di un altro riformatore, Giovanni Calvino. Misurandosi con il lessico della fede, egli rimprovera quanti «pur riconoscendo che otteniamo la salvezza mediante Gesù Cristo, non possono tollerare la parola *merito*, perché pensano che la grazia di Dio ne sia oscurata»⁶³. Al contrario, essa ne dà risalto, perché attesta l'azione divina nel mondo, precisamente nel ministero compiuto da Cristo. Se anche «non si troverà mai nell'uomo dignità sufficiente a impegnare Dio», tuttavia «parlando dei meriti di Gesù Cristo, non ne attribuiamo a lui l'origine, ma risaliamo al decreto e alla volontà di Dio che ne è la causa prima»⁶⁴. A differenza di Lutero, Calvino riconosce questa causa necessaria, ma non sufficiente al fine del merito redentivo. Se così fosse, Dio non si sarebbe fatto uomo per redimere il mondo⁶⁵: per grazia ha invece creato una vita umana come propria, riconoscendole la «funzione di strumento secondario» rispetto al suo volere. Come dunque intuiva la sintesi scolastica, «il merito di Gesù dipende e procede dalla sola grazia»⁶⁶. Sebbene attribuisca questo merito alla natura umana del Verbo, Calvino denuncia però come «curiosità assurda il chiedere se Gesù Cristo abbia meritato qualcosa per se stesso»⁶⁷. Di nuovo, il positivo apprezzamento della sua determinazione umana viene così in tutto assorbito dalla grazia che la

⁶³ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, II, 17, 1. Il testo allude ai sociniani. Cf J. WITTE, *Die Christologie Calvins*, in H. BACHT - A. GRILLMEIER, *Das Konzil*, 487-529.

⁶⁴ G. CALVINO, *Istituzione*, II, 17, 1.

⁶⁵ G. CALVINO, *Istituzione*, II, 12, 1-3.

⁶⁶ Da questa «era stato destinato a placare l'ira di Dio con il suo sacrificio e a cancellare le nostre trasgressioni con la sua obbedienza». G. CALVINO, *Istituzione*, II, 17, 1.

⁶⁷ G. CALVINO, *Istituzione*, II, 17, 6. In ottica scolastica, se Cristo non merita per sé, neppure merita per noi, essendo il primo aspetto presupposto del secondo.

muove⁶⁸, confermando la tendenza ad esaurire gli *acta et passa* di Gesù nell'iniziativa di Dio, che opera in lui a nostro favore⁶⁹.

Quel merito che la scolastica poneva nella *umanità* di Dio, luterani e riformati l'attribuiscono a *Dio*, che si è fatto uomo. Di conseguenza, la prima fatica a giustificare come Gesù possa meritare, se in quanto uomo non ha altra possibilità che applicare la volontà del Padre. I secondi annichilano il senso della categoria, trasferita all'opera divina che Gesù attesta: se Dio stesso prende in lui il nostro posto, l'umanità assunta ne è strumento pronò. In un caso come nell'altro, la libertà di Gesù non ha né scelta, né merito.

4.2. Solo Cristo, quindi non solo Dio

Le posizioni protestanti ribadiscono che l'opera umana del Salvatore, per quanto libera e buona, «non si può comprendere nel senso che Cristo avrebbe conseguito un merito davanti a Dio, che poi lo costringerebbe ad accettare gli uomini o nel senso che solo attraverso Cristo Dio sarebbe indotto a fare grazia»⁷⁰. Benché convergente con la lezione scolastica, la

⁶⁸ A favore dell'umanità assunta non resta che un apprezzamento negativo, quello dell'innocenza di Gesù. Cf G. CALVINO, *Istituzione*, II, 13, 4; K. BARTH, *Der Herr als Knecht*, KD IV/1, 285. Quantunque egli divenga «rappresentante, soddisfattore, intercessore per gli uomini davanti a Dio», è Dio stesso che stabilisce «nella sua persona il diritto di Dio verso l'uomo, ma anche il diritto dell'uomo davanti a Dio». ID., *Die Menschlichkeit Gottes*, EVZ, Zürich 1956, 11.

⁶⁹ Tanto più in contesto amartiocentrico, un modello soteriologico che legge la rappresentanza come sostituzione vicaria non può che portare a tale esito: nello scambio di posti (*commercium*) tra innocente e peccatore, in Cristo Dio dà all'uomo la salvezza, prende per sé la condanna. Per identità di «Dio che riconcilia» e «uomo riconciliato», in Cristo Dio «volle essere l'uomo riprovato e perduto», tenendone da innocente il posto. Cf K. BARTH, *Der Herr als Knecht*, KD IV/1, 172. Stornando ogni merito dall'opera umana di Cristo, siffatta ermeneutica rischia «di non riuscire più ad articolare il lato divino e il lato umano-storico nell'evento della salvezza». A. MAFFEIS, *Teologie della Riforma*, Morcelliana, Brescia 2004, 165. Come render ragione del fatto che «Cristo è anche il portavoce, il rappresentante dell'uomo innanzi a Dio»? K. BLASER, *Calvins Lehre von den drei ämtern Christi*, EVZ, St. Gallen 1970, 22; K. BOYSEN, *Christus und sein dreifaches Amt*, De Guyter, Berlin 2019.

⁷⁰ CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Giustificazione e libertà. Documento base per il giubileo della Riforma 2017*, EDB, Bologna 2016, 62. Solo «nella fede nell'azione salvifica di Cristo, e non in base ai nostri meriti, noi veniamo accettati da Dio». F. FERRARIO - P. RICCA (edd.), *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giusti-*

tesi svela un presupposto problematico: poiché le opere buone non possono costituire merito in ordine alla salvezza, nessuna azione umana può condizionare quest'atto di grazia⁷¹. Il principio sembra valere anche per Cristo, tanto che la teologia cattolica precisa che è Dio stesso a disporre quest'azione, fissandone il premio. Per sciogliere il dissidio, occorre notare come non si possa riferire a Gesù il fatto che «l'uomo è incapace di cooperare alla propria salvezza, poiché, in quanto peccatore, si oppone attivamente a Dio»⁷². Al contrario, egli coopera alla salvezza esattamente quale suo mediatore: realizza come uomo quest'opera della grazia.

In ragione di ciò, è fuorviante pensare il merito di Cristo (innocente) a partire dai meriti degli uomini (peccatori)⁷³, così come muovendo da un generico rapporto tra Dio e l'uomo. Per apprezzarne la singolarità, va tenuto presente che in Gesù colui che agisce è Dio, il Figlio, obbediente a Dio, il Padre, per mezzo di Dio, lo Spirito. E allo stesso tempo, senza confusione né separazione, Gesù è l'uomo, che è il Figlio di Dio. Proprio perché la salvezza è azione di Dio in Gesù per noi, essa non è azione solo divina. In proposito, la categoria di merito consente l'apprezzamento dell'opera umana di Cristo non come titolo da esibire dinnanzi a Dio, bensì quale elemento umano che corrisponde alla gratuità dell'iniziativa divina. Il concetto in esame argina un monoenergismo affiorante non tanto sul piano teorico, ma pratico. La *sola gratia* che opera nel mondo non

ficazione, Claudiana, Torino 1999, 38-39. Di seguito CCL. Poiché questa «azione giusta di Cristo» è divina e umana (*ivi*, 37), come intendere il rapporto tra le sue due qualità?

⁷¹ I luterani «parlano di ricompensa, di nuova obbedienza e di buoni frutti, ma evitano il linguaggio del merito» poiché equivocabile nel senso d'un «legalismo che si allontana dal carattere incondizionato della parola giustificante di Dio». COMMISSIONE CATTOLICA-LUTERANA NEGLI USA, *Giustificazione per fede. Dichiarazione congiunta*, EO 2, 1527. Tuttavia la nozione di merito «può essere collegata, pur senza identificarla, all'idea biblica di ricompensa o retribuzione», esprimendo «il rapporto tra quello che gli uomini fanno per (o contro) Dio e quello che in cambio ricevono da lui». *Ivi*, 1543. Resta da appurare che incidenza abbia quest'idea in sede cristologica.

⁷² CCL, 40. Quei «meriti di Cristo» grazie ai quali l'uomo viene giustificato sono frutto e segno della giustizia di Dio che opera in lui. Cf *ivi*, 43-46.

⁷³ Per soppesare l'applicazione antropologica del termine va semmai svolta l'operazione contraria. La fondante concentrazione cristologica del tema del merito sfugge a C. RAITH, «Calvin's Critique of Merit, and why Aquinas (mostly) agrees», *Pro Ecclesia* 20 (2011) 135-166. 21 (2012) 195-210; M. ROOT, «Aquinas, Merit and Reformation Theology», *Modern Theology* 20 (2004) 5-22; P. O'CALLAGHAN, «Luther and *sola gratia*: the Rapport between Grace, Human Freedom, Good Works and Morale Life», *Scripta Theologica* 49 (2017) 193-212.

costituisce infatti Gesù come *solus Deus*: senza contesa tra le sue due nature, proprio in quanto compiuta da Dio l'azione veramente umana di Gesù acquista spessore salvifico.

Questa stessa azione implica l'esercizio di un'effettiva ed efficace libertà. In caso contrario riemerge la distretta scolastica:

la dedizione totale di Gesù al Padre – concretizzatasi nella completa dedizione alla sua missione escatologica – esclude ogni idea di libertà di scelta dell'uomo Gesù di fronte a Dio e non ammette che Gesù, accanto alla sua missione divina, abbia avuto anche altre possibilità⁷⁴.

Ora, stante la missione (ufficio) che riceve da Dio, Gesù non solo «non riserva a se stesso nessuna indipendenza interiore nei confronti di essa», ma non può riservarla. Risulta perciò problematico asserire che «proprio qui risiede la sua libertà»⁷⁵, ossia che Gesù è libero non nonostante, ma appunto a motivo della sua inflessibile aderenza alla volontà di Dio. Comprendere «la libertà di Gesù nel senso di una identificazione senza riserve con la sua missione»⁷⁶ impone di chiarirne il realistico spazio d'azione, affinché la «dedizione attiva alla volontà del Padre»⁷⁷ non rimanga smentita all'atto pratico. L'impressione che Gesù faccia quel che deve perché deve farlo falsa fatalmente il dramma cristologico: egli non può che agire così. In lui Dio obbedisce a se stesso, è *debitor sibi ipsi* in senso assoluto.

⁷⁴ W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 487.

⁷⁵ In proposito l'autore non parla di merito «a motivo della sua ambiguità». W. PANNENBERG, *Cristologia*, 489. Semmai «l'azione di Cristo va vista interamente a partire da Dio, come attuazione della sua divina missione». *Ivi*, 277.

⁷⁶ W. PANNENBERG, *Cristologia*, 495.

⁷⁷ W. PANNENBERG, *Cristologia*, 252. Se «Gesù è divenuto il compimento della destinazione umana alla comunione con Dio» ed «è il prototipo dell'umanità riconciliata» (*ivi*, 251-252), resta in ombra il fatto che egli lo diventi proprio in quanto uomo, perché appunto come tale ne è il riconciliatore. Esautora questo ministero sostenere che «Gesù non è il produttore di un'opera salvifica, bensì il mediatore», se lo si intende come «il luogo creato» dell'amore rigenerante di Dio. Cf I. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte*, Mohr, Tübingen 1994, 306. In tal caso Dio rimane l'unico soggetto attivo, mentre il Crocifisso rappresenta colui attraverso il quale opera (passa a noi) la grazia. Ora, se la salvezza sta «nella persona e nella storia» di Gesù, non si vede come questa non possa stare «in un'opera che egli ha fatto». Cf *ivi*. La storia di Gesù è tale opera, irriducibile alla regia divina proprio per l'intenzionale vissuto umano che la sostanzia. Con essa Gesù non *si* (né *ci*) guadagna la risurrezione: questa certifica semmai la sua bontà (in sé e per noi).

Anziché coinvolgere l'uomo nell'opera che vuole compiere, egli produce per lui un effetto (la salvezza) di cui Cristo è l'esempio universale. L'idea di merito viene così depotenziata insieme alla mediazione umana di Gesù, della quale additava la consistenza, la bontà e l'efficacia in risposta alla grazia di Dio.

III. LA DIVINA VOLONTÀ DI SALVEZZA E L'UMANA VOLONTÀ DEL SALVATORE

Per protrarre la ricerca, occorre approfondire la logica dell'azione *di Dio in Cristo*. Assodato che solo Dio può voler destinare sé alla comunione con l'uomo e l'uomo alla comunione con sé⁷⁸, egli vuole ciò suscitando una corrispondente volontà umana, che assume come propria. L'incarnazione e la salvezza sono dunque un unico evento, del quale solo Dio decide l'accadere, ma che non si compie senza la libertà dell'uomo⁷⁹ che ne è il mediatore (*instrumentum*). La teologia classica ha dato a questo termine il senso di trasmettitore ovvero esecutore della rivelazione divina e della sua intenzione salvifica, col risultato di renderne scontata l'azione. Fronteggiando l'aporia che vi deriva, è appunto il *merito* dell'opera svolta da Gesù a dover essere mostrato (non solo detto⁸⁰) in tutta la sua gravidanza. Lungo la storia di Gesù, il primato divino s'afferma non malgrado, bensì esattamente nel coinvolgimento, nella collaborazione d'una volontà creata a tal fine. Perché realizza il proprio intento mediante la libertà di colui che è Dio stesso, fatto uomo, la causa prima della salvezza non ne è l'unica causa: è la singola, che l'inizia, ma non la sola, che la decide. Sinergicamente, Dio vuole creare la libertà di Gesù affinché quest'uomo voglia realizzare la volontà di Dio. Senza smarrire l'intuizione scolastica, occorre farla valere altrimenti: poiché Gesù è Dio nella definitiva affermazione di sé, lo stesso Dio vuole che la propria libertà accada secondo la sua decisione, con la quale si identifica.

⁷⁸ Cf K. BARTH, *Gottes Gebot*, KD II/2, 701-738.

⁷⁹ E della donna, come è narrato di Maria. Libera dal peccato, la sua volontà è compresa nell'identico evento di rivelazione «per singolare *grazia* e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei *meriti* di Gesù Cristo, salvatore del genere umano». DH 2803. Sottolineo nella proclamazione dogmatica il richiamo ai due fattori d'indagine.

⁸⁰ Cf S. GARCÍA-JALÓN, *Instrumentum coniunctum. La condición instrumental de la humanidad de Cristo según Santo Tomás de Aquino y sus comentadores*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991.

Mentre istituisce la logica della rivelazione salvifica, il dramma cristologico diventa il canone del rapporto tra Dio e uomo, grazia e libertà appunto *perché* l'azione umana di Cristo ha causato la salvezza⁸¹. Questa realtà nomina il frutto dell'accordo tra Dio e uomo, l'esito della loro comunione. Ingabbiandone il legame in un'esecuzione meccanica, la teologia classica tradiva una difficoltà a trattare non solo della libertà dell'uomo (cioè del merito), bensì della libertà di Dio (cioè della grazia). Concepita estrinsecamente rispetto alla storia, ossia alla propria applicazione, questa ne risultava ineluttabile⁸². Sembra allora possibile sottrarsi alla distretta concependo la libertà divina storicamente, così come si è affermata. Da sempre Dio è libertà (*gratia, caritas*) che s'è voluta identificare nell'evento della propria rivelazione, mediante Cristo: anziché nominare una tra le sue opere *ad extra*, la salvezza è quindi Dio stesso nella determinazione di sé per noi. Alla luce di questo principio diventa possibile riordinare le tensioni sinora raccolte.

1. Verbum caro factum: l'incarnazione come salvezza (e viceversa)

Per valutare l'attuale importanza della categoria di merito è bene riferirsi a quegli studiosi che ebbero la capacità di custodire il meglio della tradizione teologica attraverso una rigorosa critica della stessa. Tra essi eccelle Karl Rahner: rinvenire gli snodi della sua proposta soteriologica aiuta dunque a misurare la bontà della tesi di partenza.

In primo luogo, il gesuita sgombra il campo da una visione, definita mitologica, secondo cui l'opera di Gesù farebbe cambiare idea a un Dio irato con l'uomo. Al contrario, Dio non è mosso al perdono dalla morte

⁸¹ Egli «coopera veramente a produrre la grazia», sicché «l'azione dell'umanità di Cristo non solo è necessaria a Dio come strumento della nostra salvezza, ma influisce anche sulla qualità di questa», che sul modello di Cristo comporta la nostra adozione a figli e la partecipazione alla vita divina. Cf G. OGGIONI, «Il mistero», 279. In negativo, come Adamo ha realmente causato la nostra caduta, così Cristo «ha prodotto la nostra redenzione meritandola». *Ivi*, 325.

⁸² Se la «volontà umana di Gesù è la trasposizione della volontà divina all'interno di una storia umana» (D. HERCSIK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, EDB, Bologna 2010, 321), allora «è escluso che l'uomo Gesù potesse compiere delle scelte che lo contrapponessero a Dio». *Ivi*, 320. Al contrario, se Dio vuole che l'azione di Gesù avvenga liberamente, nella sua provvidente onniscienza deve far intervenire la libertà umana che vi concorre quale fattore determinante la propria volontà, non solo come suo strumento applicativo ovvero ostensivo.

del Figlio fatto uomo⁸³, né esige sangue innocente per riparare ai peccati del mondo. La reticenza verso la parola *merito* che viene dall'inclinazione a scorgervi una «prestazione morale dell'uomo-Dio» dev'essere quindi superata liberandosi da una sua lettura amartiologica⁸⁴. In secondo luogo, poiché non è Dio a dover essere riconciliato con gli uomini, ma viceversa, la morte in croce di Gesù attesta la volontà salvifica di Dio come suo «effetto e manifestazione», non come «causa»⁸⁵. Dio vuole salvare gli uomini non a motivo del peccato, ma nonostante qualsiasi peccato: il suo perdono non ha una condizione nella morte di Cristo, bensì una attestazione.

La tesi di Rahner non cade nell'opposta deriva di ridurre la vicenda del Crocifisso Risorto a significante storico della misericordia di Dio: come notato, non si tratta di negarne l'efficacia (causalità) salvifica, bensì d'intenderne il senso. Da una parte, il fatto che Gesù affronti la morte di croce non produce la redenzione (non spinge Dio al perdono), dall'altra però la causa in quanto determinazione di Dio stesso⁸⁶. In termini equivalenti, se Dio vuol salvare il mondo mediante Cristo, allora egli «è *la causa della salvezza*» quale sua «costituzione storica»⁸⁷. Per tutta la vita Gesù corrisponde all'intenzione di Dio, che comunica sé come salvezza⁸⁸: poiché lo fa liberamente, in ciò risiede il suo merito.

⁸³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1978, 364. Scolasticamente, «il merito non esercita alcuna causalità su Dio», poiché Dio stesso è condizione di questo merito. Cf W. LYNN, *Christ*, 43.

⁸⁴ Cf K. RAHNER, «Redenzione», in *Sacramentum mundi*, VI, 741. Di seguito SM 6. In proposito, B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo*, 74-92 offre un panorama delle storture teologiche e devozionali (sia cattoliche che protestanti).

⁸⁵ SM 6, 741. La critica mossa all'efficacia causale dell'agire umano di Cristo non porta Rahner a posizioni antitetiche rispetto alla scolastica, né tanto meno a rieditare l'assetto luterano. Suo intento è stornare dalla fattispecie la caricatura amartiocentrica per la quale Dio redimerebbe il mondo a motivo dell'immolazione di Cristo: «propriamente non siamo stati redenti attraverso e grazie alla morte di Gesù, ma *nonostante* la sua morte». T. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*, Queriniana, Brescia 1990, 63. Cf G. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore*, Queriniana, Brescia 2009, 197-199

⁸⁶ Come tale, Cristo è il Salvatore assoluto. Cf SM 6, 742-744.

⁸⁷ SM 6, 745. Corsivo nel testo. «la vita e la morte di Gesù in tanto sono “causa” della volontà salvifica di Dio» in quanto «la volontà salvifica di Dio si traduce in esse in maniera reale e irreversibile». K. RAHNER, *Corso*, 366.

⁸⁸ Cf SM 6, 740.

Studiando questa comunione d'intenti, Rahner preferisce al concetto di causalità strumentale quello di causalità sacramentale⁸⁹. L'opzione consente di evidenziare il ruolo costitutivo svolto da Cristo in ordine alla salvezza: poiché la divina «volontà salvifica diventa reale»⁹⁰ come libera azione di Gesù, quest'uomo è *signum efficax* della rivelazione di Dio⁹¹. La sua storia non si limita ad attestarla, ma la attua, istituendo «al tempo stesso la cosa e il segno, *sacramentum* e *res sacramenti* della grazia redentrice»⁹². Perciò è simultaneamente effetto e motivo della salvezza: ne è effetto per l'iniziativa divina che la progetta; ne è motivo per l'azione umana che la realizza. Così come la rivelazione, la salvezza viene infatti causata dall'agire stesso di Dio, e perciò (non nonostante ciò) dal dramma culminante nella passione, morte e resurrezione di Gesù. Modellata sulla storia della sua libertà, tale dinamica sacramentale attesta che la vita di Cristo non è mera certificazione dell'amore di Dio che perdona il peccato, così come la sua umanità non si riduce a utensile epifanico della realtà divina. Tra la trascendenza di quest'ultima e la categorialità storica di Gesù non sta infatti un legame occasionale (estrinseco), bensì essenziale.

⁸⁹ La sovrimpressionazione scolastica delle due tipologie riversa nell'una il limite dell'altra, secondo quanto esemplifica STh III, q. 64, a. 8: come ogni *minister*, Cristo *ut homo* si comporta *ut instrumentum animatum*, il quale «non è solo mosso, ma in certo modo muove se stesso, poiché per volontà propria muove le membra all'azione. Perciò ne è richiesta l'intenzione, con la quale si sottomette all'agente principale».

⁹⁰ SM 6, 743.

⁹¹ Il carattere sacramentale dell'evento cristologico (*Ursakrament* come *Realsymbol Gottes*) è perciò paradigmatico rispetto ai sette segni (*Sakramente*) che il corpo di Cristo celebra, avverandosi (*Grundsakrament*). Cf K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965, 16-20; ID., «Sulla teologia del simbolo», in ID., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, 63-67; ID., «La concezione cristiana della redenzione», in *Nuovi saggi*, IX, 345-347.

⁹² K. RAHNER, *Chiesa*, 17. Sostenere che «l'intero atto di libertà di Gesù coincide definitivamente con la libera autodedizione di Dio» (H.U. VON BALTHASAR, *L'azione*, 257-259) può ancora rieditare passate difficoltà se si ritiene che il Figlio operi in terra, nell'economia trinitaria (*Kenose*), quel che eternamente vive in cielo, nell'immanenza trinitaria (*Urkenose*). Cf *ivi* 297-301. In quanto autotestimonianza divina, certo «il fatto dell'incarnazione (e croce) deve ricercare la sua possibilità di realizzazione e il suo fondamento nelle relazioni trinitarie». F.G. BRAMBILLA, «Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar», *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 223. Per evitare che esse predeterminino la vicenda di Gesù, non basta però dire che «ciò che Gesù vive come uomo è la manifestazione, l'espressione sacramentale di ciò che il Figlio di Dio vive dall'eternità nella vita trinitaria». D. HERCSIK, *Il Signore*, 315.

Nell'ordine dell'essere come del volere, quest'uomo è l'espressione personale di Dio: le sue azioni ne incarnano la grazia ovvero la giustizia. Perciò sono libere e buone, dunque meritorie.

In radice, il *Grundaxiom* si palesa il contesto degli asserti soteriologici di Rahner: se dunque è vero che «la redenzione *in tutti i suoi aspetti* è l'atto di Dio sull'uomo, libero, non condizionato da nulla all'infuori di Dio, tanto più che la salvezza è appunto lo stesso Dio»⁹³, bisogna comprendere quanto evidenziato alla luce della sua esecuzione cristologica. Di nuovo, siccome Dio realizza come uomo il proprio volere, allora Gesù «si deve riconoscere come *causa* della nostra salvezza»⁹⁴. Poiché anzitutto per Cristo questa salvezza «non si verifica senza tener conto della libertà dell'uomo, bensì come attuazione di tale libertà»⁹⁵, in lui tale attuazione coincide con la rivelazione di Dio, che vuole la salvezza del mondo. Il compimento della grazia divina avviene *mediante* l'atto umano di Gesù: questo non deve accadere *affinché* Dio ci salvi, ma accade *perché così* Dio ci salva. La libertà che lo connota non è il luogo in cui la grazia si palesa: è l'evento che la fa storia, che le dà corpo. Perciò Cristo non è meramente l'uomo che mostra cosa accade quando Dio salva: è il Salvatore⁹⁶. Mediante lui,

⁹³ K. RAHNER, «Soteriologia», in *Sacramentum mundi*, VII, 741. Di seguito SM 7.

⁹⁴ Dio non opera «il perdono semplicemente in modo verticale, dall'alto», bensì per mezzo di un determinato evento storico che ne è «causa efficiente» (SM 6, 742) e non solo l'esempio o la norma. Cf F.G. BRAMBILLA, «La soteriologia di E. Schillebeeckx nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione», *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 494; E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 980-983; J. WERBICK, *Soteriologia*, Queriniana, Brescia 1993, 332.

⁹⁵ K. RAHNER, «La concezione», 331. Non coglie questa convergenza affermare che «benché sia pura grazia, la redenzione implica la *satisfactio* guadagnata tramite l'obbedienza del Figlio di Dio». COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni sulla teologia della redenzione», in *Documenti 1969-2004*, ESD, Bologna 2010, 506. Non *benché*, ma proprio *in quanto* è grazia, la redenzione implica tale obbedienza: «il Padre ci ha reso suoi figli redimendoci attraverso la volontà umana di Cristo». *Ivi*, 522. Specificamente, «la redenzione oggettiva in Gesù Cristo consiste proprio nell'atto soggettivo della sua obbedienza fino alla morte». SM 7, 741.

⁹⁶ Viceversa, la volontà salvifica non si attua a prescindere dalla storia di Gesù, suo compimento escatologico e precursore nel segno della risurrezione. Come Gesù non è solo «il tramite della salvezza cristiana» (R. HAIGHT, «Jesus and Salvation», *Theological Studies* 55 [1994] 251), così è riduttivo scorgere nella sua simbolicità un «frammento finito di questo mondo [...] attraverso il quale qualcos'altro, diverso da lui, viene conosciuto o incontrato». *Ivi*, 230. Cf ID., *Jesus Symbol of God*, Orbis, New York 1999, 399-401; *ivi*, 422-424. Declinando cristologicamente il proprio assioma fondamentale

volontà salvifica e rivelazione storica «si costituiscono *a vicenda*»⁹⁷: soggetto dell'incarnazione e della salvezza è infatti il vero Dio e vero uomo. Se dunque «la cristologia è in eterno teologia, la teologia che Dio stesso ha pronunciato», allora essa è per ciò stesso soteriologica, cioè affermazione di Dio come salvezza⁹⁸. Allo stesso modo, Gesù attesta la giustizia di Dio non nel senso che la mostra o la applica, bensì perché Dio compie la propria giustizia in Cristo, attuandola nella forma di un'alleanza definitiva⁹⁹.

L'impianto proposto esalta l'efficacia causale dell'azione di Gesù: poiché Dio salva il mondo solo in quanto è quest'uomo, la sua intenzionale mediazione diventa costitutiva, e in tal senso meritoriamente causa, della

(Gesù è il *Realsymbol* di Dio), Rahner si oppone a quest'accezione segnaletica: le realtà divina e umana non sono indifferenti all'evento della loro simultanea rivelazione, ma ne vengono performate.

⁹⁷ SM 6, 743. Corsivo nel testo. Suona improprio asserire che «questa umanità è stata elevata per cooperare alla produzione d'effetti divini che, come tali, la superano». B. DE LA SOUJEOLE, «Réflexions sur la causalité du salut», *Annales Theologici* 22 (2008) 376. Tali effetti sono difatti conseguiti dal concorso delle forze divina e umana, le quali vi cooperano senza che la seconda sia funzione transeunte della prima. La sua costitutiva (meritoria) efficacia segna anzi la singolarità di Gesù come agente della salvezza universale.

⁹⁸ K. RAHNER, «Teologia dell'incarnazione», in ID., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1965, 115. Cf SM 7, 737. Quest'opera non è estranea all'essere di Dio: lo identifica *in semetipso*, non solo nel mondo e per il mondo. Se diventando quest'uomo Dio è Dio, allora l'azione della sua grazia diventa l'opera della libertà dell'uomo che ne è la definitiva identificazione. Perciò «ogni salvezza avviene *intuitu meritorum Christi*». K. RAHNER, «Il mediatore unico e le molte mediazioni», in ID., *Nuovi saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 270. Cf ID., «L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza», in ID., *Nuovi saggi*, VI, Paoline, Roma 1978, 307-327.

⁹⁹ Cf K. RAHNER, *Corso*, 367. Quale suo mediatore, Gesù rappresenta tutta l'umanità innanzi a Dio non tanto perché sta al suo posto, ma perché vi fa posto. In forza di ciò, il merito di Gesù si conferma condizione e canone del nostro: «l'eteroredenzione, così potremmo dire, è il dono per grazia della nostra autoreddenzione». ID., «Riconciliazione e rappresentanza vicaria», in *Nuovi saggi*, IX, 368. Come tutti gli uomini sono rappresentati dal primo Adamo nell'ordine del peccato (per sua colpa), a maggior ragione lo sono dal secondo nell'ordine della salvezza (per suo merito). Cf G. ROTA, «“Dedizione” solidale o “espiazione” vicaria? Dibattiti e prospettive», in ID. ET ALII (ed.), *La redenzione*, LIG, Bergamo 2006, 163; F. IANNONE, «Karl Rahner: eteroredenzione o autoreddenzione?», *RdT* 37 (1996) 597-622; L. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 14-26; K. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes, Freiburg 1991, 267-347.

salvezza stessa. Nell'«evento di *salvezza* che Gesù Cristo stesso è»¹⁰⁰ la decisione di Dio innanzi all'uomo (grazia) fa tutt'uno con la decisione dell'uomo innanzi a Dio (merito).

IV. IL MERITO DI GESÙ, APPREZZATO TALENTO DEL SALVATORE

Questi appunti hanno cercato d'evidenziare l'utilità di un concetto, che nella sintesi d'una sola parola indica la salutare efficacia della libertà di Gesù. Chiarita la conformazione teologica del termine in esame, non c'è ragione d'abbandonarlo a motivo della sua estrazione giuridica: tale sorte dovrebbe altrimenti valere per ogni concetto che attiene alla giustizia di Dio. Neppure le controversie del passato scoraggiano l'uso della categoria di merito: semmai spronano ad affinarlo, evitando sia una restrittiva lettura amartiologica, sia un'aporia nell'ermeneutica della rivelazione.

In proposito, la ricerca condotta ha precisato che non si dà salvezza senza salvatore, e Gesù è l'uno perché è l'altra¹⁰¹. Incarnando la sinergia dell'iniziativa divina e dell'agire umano che vi collabora, Cristo diventa simultaneamente testimone e autore della salvezza¹⁰². Poiché non c'è salvezza senza intenzione di donarla (tale è la grazia *ex parte Dei*) né salvatore senza intenzione di esserlo (tale è la libertà *ex parte hominis*), merito è il nome che l'umana volontà di Gesù acquista nel rapporto con la volontà di Dio.

L'obbedienza di Gesù, il suo abbandono totale al Padre non dice semplice sudditanza. Per Gesù il Padre è Signore della sua vita: come da lui ha origine, così ne avrà compimento¹⁰³. A maggior ragione, questo legame non va consegnato all'aporia scolastica, della quale va al contempo stimato il coerente sviluppo dogmatico: il Figlio di Dio è vero

¹⁰⁰ L'affermazione vince «un fraintendimento monofisitico» di questa realtà, che non coincide semplicemente con Dio, ma con Dio *fatto uomo*. Cf K. RAHNER, *Corso*, 377; R. REPOLE, «Per noi uomini e per la nostra salvezza», in ATI (ed.), *Ogni uomo*, 12.

¹⁰¹ Cf G. CANOBBIO, «Verbo eterno e salvezza storica», in ID. ET ALII (ed.), *La Parola e le parole*, Morcelliana, Brescia 2003, 211-241.

¹⁰² Allo stesso modo egli è autore e testimone della fede, che salva. Cf S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei. Il sapere del Figlio incarnato*, Glossa, Milano 2018, 430-477.

¹⁰³ Da lui si riceve, a lui si consegna. In proposito, il significato che Gesù diede alla propria morte è quello che ripone nella volontà del Padre, patendola: l'affidamento a lui appare la base su cui accordare l'evidenza evangelica della sua filiale obbedienza. Cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, Cittadella, Assisi 2007, 417-423.

uomo, integro in ogni facoltà e operazione, perciò efficaci nell'azione che compiono. Nominando l'esito riuscito del loro accordo, l'idea di merito serve a provare come la volontà creata di Gesù concorra alla salvezza del genere umano¹⁰⁴.

Se egli lascia che sia il Padre a determinare la sua storia, è perché il Padre chiama il Figlio incarnato a questa libertà. Come detto, Dio fa di quest'uomo la propria personale affermazione: egli ne rende possibile (non solo effettiva, ma efficace) la libertà¹⁰⁵. Il merito che Cristo consegue significa l'attestazione della consistenza salvifica del suo agire: così Dio stesso vuole sancire la realizzazione del proprio piano di grazia. Anziché un'astratta credenziale, questo merito certifica la stima che il Padre ha di ogni opera del Figlio fatto uomo. Dinnanzi alla sua obbedienza, provata fino alla morte di croce, egli ne dichiara la bontà e ne premia l'oneroso apprendimento¹⁰⁶. Per l'impegno della sua libertà, il volere di Dio diventa la salvezza del mondo: il concetto di merito attesta la singolare determinazione nonché la responsabilità di Gesù *coram Patre e pro hominibus*, capace di riscattarne tutta la storia. Quel che Adamo aveva rovinato (perché Dio lo giudicò meritevole di condanna), con maggior forza Cristo lo redime (perché Dio lo giudica meritevole di premio). Non si tratta solo di sanare il demerito dell'autore del peccato col merito dell'autore della salvezza: in Cristo si costituisce l'autentico rapporto tra Dio e uomo, aurora di compimento per l'intera creazione. Poiché mediante la sua libertà viene siglata l'alleanza nuova ed eterna¹⁰⁷,

¹⁰⁴ La manualistica nota *de fide* il fatto che Cristo «ci ha meritato la giustificazione». Cf DH 1529; P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Marietti, Torino 1960⁶, 300.

¹⁰⁵ Cf K. RAHNER, «La concezione», 336-337. Il Padre vuole la libertà del Figlio, il Figlio vuole la volontà del Padre: il rapporto tra le ipostasi divine non assorbe la figura cristologica in analogica resa. Quest'assetto renderebbe vano «riattivare il registro della *monarchia*, così da ritrovare la dinamica della docilità/obbedienza filiale di Gesù Cristo quale *ratio* del suo esistere e del suo morire per gli uomini e la loro salvezza». M. ANTONELLI, «Come Dio salva. Prospettive sistematiche», in ATI (ed.), *Dio e la sua salvezza*, Glossa, Milano 2019, 115.

¹⁰⁶ Cf *Eb* 5,8-9. L'amore con cui il Cristo ci ha amati è perciò rivelazione salvifica dell'amore di Dio. Cf *Gv* 13,34; *Rm* 8,39; *Ef* 3,18-19.

¹⁰⁷ Proprio nel momento di maggior separazione dell'uomo da Dio (la morte del Cristo), Dio attua una più grande comunione tra sé e l'uomo (il Cristo risorge). Lungo questo dramma, riconoscere «solo e esclusivamente Dio come soggetto agente» nel senso che

come Dio per sua grazia dispone, a Gesù va il merito della nostra salvezza: senza la sua scelta, questa non viene neppure pensata.

19 marzo 2019

«Dio agisce in Cristo in quanto in lui riconcilia con sé il mondo» (E. JÜNGEL, *Il vangelo della giustificazione del peccatore come centro della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2000, 170) non può dimenticare che l'agente umano è escluso dell'iniziativa divina solo per venirvi coinvolto come coattore. Il realismo dell'incarnazione assicura che Dio «non è pertanto già nella sua divinità "solo divino", bensì pronunciatamente anche umano». *Ivi*, 159. Cf *Id.*, *L'essere di Dio è nel divenire*, Marietti, Asti 1986, 135-147. Come dunque la realtà di Dio è divina e umana, così la sua opera.