

*Paolo Brambilla \**

## IL SACRIFICIO DI CRISTO COME KENOTICO E SODDISFATTORIO

SOMMARIO: I. ELEMENTI INTRODUTTIVI: *1. Il concetto di sacrificio in generale; 2. Il concetto di sacrificio nella Scrittura; 3. La salvezza che viene dal sacrificio di Cristo in ottica trinitaria e cristologica* – II. UN SACRIFICIO KENOTICO: *1. Balthasar e la kenosi divina; 2. Valutazione teologica; 3. Sacrificio kenotico e quindi comunione e amoroso* – III. UN SACRIFICIO SODDISFATTORIO: *1. La proposta di Anselmo; 2. Valutazione teologica; 3. Sacrificio soddisfattorio e quindi istitutivo di ogni volontà umana santa* – IV. PER UNA TEOLOGIA DEL SACRIFICIO DI CRISTO: *1. Due considerazioni preve alla valutazione; 2. L'efficienza del sacrificio di Cristo; 3. Il sacrificio dei cristiani e l'Eucaristia; 4. Una valutazione circa l'uso odierno della categoria di sacrificio*

Nel contesto e alla luce degli studi precedenti, il presente contributo si propone un'interpretazione cristologico-trinitaria del sacrificio del Figlio di Dio fatto uomo, per evidenziarne il valore in ottica soteriologica. Si illustrerà anzitutto il quadro di riferimento (§ I). Si procederà successivamente allo studio della teologia di Balthasar per descriverlo al modo di un “sacrificio kenotico” (§ II), e della proposta di Anselmo per intenderlo come “sacrificio soddisfattorio” (§ III). Infine, si ordineranno gli elementi necessari per parlare del sacrificio di Cristo in ottica cattolica (§ IV).

### I. ELEMENTI INTRODUTTIVI

#### *1. Il concetto di sacrificio in generale*

Con sacrificio si intende principalmente un atto di offerta volontario e libero compiuto per ottenere qualcosa. Se utilizzato in ambito religioso, l'atto è compiuto in riferimento a Dio. Esso può essere un gesto o un'azio-

\* Professore incaricato di Teologia Dogmatica presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

ne compiuta nella vita o un atto rituale. Per estensione, viene chiamato sacrificio non solo l'atto in cui si offre ma anche l'oggetto che viene offerto<sup>1</sup>.

Nell'ambito degli studi di antropologia teologica il concetto di sacrificio riveste un ruolo fondamentale: qualcosa viene riservato o donato a Dio come gesto per ottenere in cambio qualcosa, fosse anche solo il venir accettati da Dio<sup>2</sup>. Si è arrivati ad accusare la mentalità cattolica di aver incorporato questa dinamica (dare per ricevere) fino a farne un vero e proprio meccanismo intrinseco che copre d'ombra molti atti della vita di fede<sup>3</sup>.

Nel contesto attuale, il termine sacrificio ha visto un ampio uso, tendenzialmente di valenza positiva, per significare le rinunce sostenute da medici, infermieri e cittadini per fare il bene e permettere la vita<sup>4</sup>.

## 2. Il concetto di sacrificio nella Scrittura

La Scrittura e la tradizione teologica<sup>5</sup> hanno ampiamente utilizzato il concetto di sacrificio per descrivere gli atti umani compiuti in obbedienza a Dio<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cf «Sacrificio», in S. BATTAGLIA (ed.), *Grande dizionario della lingua italiana. Vol. XVII. Robb-Schi*, UTET, Torino 1961, 327-329; «Sacrificare», in *ivi*, 325-327.

<sup>2</sup> Cf J. HENNINGER, «Sacrificio», in *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie* (= Enciclopedia delle religioni 2), Jaca Book - Marzorati, Milano 1994, 523-537. Diversa è la teologia sacrificale dell'AT, come indicato in M. SCANDROGLIO, «Fra Dio e l'uomo. Linee di teologia del sacrificio nell'Antico Testamento», *La Scuola Cattolica* 149/3 (2021) 381-412: 381-384.

<sup>3</sup> Cf P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 207-220: 209-211; E. CONTI, «Il sacrificio come chiave interpretativa dell'azione salvifica divina?», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 221-249: 243-244.

<sup>4</sup> Cf P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», 207.

<sup>5</sup> Qui e nel § IV si attingerà alle riflessioni agostiniane sul sacrificio che si trovano nel libro X de AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio* (libri I-X) (= Nuova Biblioteca Agostiniana 5/1), Città Nuova, Roma 1978. Cf B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. Vol. 1. Problematica e rilettura dottrinale* (= Prospettive teologiche 11), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 309-315; G. LAFONT, «Le Sacrifices de la Cité de Dieu. Commentaire au De Civitate Dei, Livre X, ch. I à VII», *Recherches de Science Religieuse* 53/2 (1965) 177-219; G. BONNER, «The doctrine of sacrifice. Augustine and the Latin patristic tradition», in S.W. SYKES (ed.), *Sacrifice and Redemption. Durham Essays in Theology*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2007, 101-117.

<sup>6</sup> Si ricordi la celebre definizione di AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.6, 695: «vero sacrificio è ogni opera con cui ci si impegna ad unirci in santa comunione a Dio».

## 2.1 Nell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento il sacrificio si configura soprattutto come atto rituale, in cui, attraverso l'offerta di cose o animali, viene significato e attuato un gesto di comunione verso Dio. Il sentimento d'amore e di rispetto nei confronti di Dio si configura come parte fondamentale del gesto; senza di esso il sacrificio si configura come vuoto e vacuo<sup>7</sup>.

L'obiettivo del sacrificio è l'instaurazione o la restaurazione della comunione con Dio. Che sia un sacrificio di lode o di ringraziamento, di comunione, propiziatorio o espiatorio, il fine è sempre l'accrescere o il riparare la relazione tra Dio e l'uomo. In questo senso il fine è sempre la comunione<sup>8</sup>.

In ultimo il sacrificio viene compiuto in obbedienza a Dio<sup>9</sup>. Le tradizioni ebraica e cristiana sono ben consapevoli che la richiesta divina non implica un bisogno da parte di Dio. Tuttavia, le precise indicazioni rituali esprimono con chiarezza che chi decide i termini del sacrificio è Dio: le modalità e i tempi dei riti sacrificali sono scritti nella Torah, la legge che Dio ha dato agli uomini perché essi possano vivere.

## 2.2 Nel Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento riprende decisamente il concetto di sacrificio e rilegge la morte di Cristo come offerta al Padre; l'operazione è compiuta in modo particolare nella lettera agli Ebrei<sup>10</sup>. Vi sono altresì altri temi e testi neotestamentari che invitano a considerare, nell'interpretazione del

<sup>7</sup> «Il sacrificio visibile è sacramento cioè segno sacro del sacrificio invisibile» (AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.5, 693). Cf M. SCANDROGLIO, «Fra Dio e l'uomo», 386-387; E. CONTI, «Il sacrificio come chiave interpretativa», 231.

<sup>8</sup> Cf M. SCANDROGLIO, «Fra Dio e l'uomo», 381-384: 411-412; G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (= Opera omnia 11), Centro Ambrosiano, Milano 2015, 180-181.

<sup>9</sup> L'obbedienza a Dio nel compiere l'atto è talmente vincolante che «anche la beneficenza con cui si soccorre l'uomo, se non si compie in relazione a Dio, non è sacrificio» (AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.5, 695). Più avanti ancora: «i veri sacrifici sono le opere di misericordia verso noi stessi e verso il prossimo che sono riferite a Dio» (*ivi*, 695).

<sup>10</sup> F. MANZI, «“Per mezzo di Lui offriamo a Dio un sacrificio di lode”. La dimensione sacrificale della salvezza cristiana», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 251-288.

dono della vita di Gesù, le categorie antiche (l'Agnello di Dio, il sangue dell'Alleanza, ecc.)<sup>11</sup>.

### 2.3 Il sacrificio di Cristo come punto di svolta

Dall'Antico al Nuovo Testamento avviene il passaggio fondamentale sul doppio binario del rito e della vita<sup>12</sup>. I sacrifici antichi erano sacrifici rituali richiesti da Dio che non eludevano l'aspetto vitale, ma lo incorporavano a vario titolo. L'offerta di Cristo rende vano ogni antico sacrificio, o meglio, lo supera e lo include in entrambi gli aspetti<sup>13</sup>.

Il sacrificio pasquale di Cristo è anzitutto vitale: è una vita offerta a Dio in piena obbedienza, nell'amore per Dio e per i fratelli. Tuttavia, è Gesù stesso – non solo la Chiesa post-pasquale – che, nell'ultima cena, a partire dalla ritualità della Pasqua ebraica, istituisce una nuova ritualità. Il rito istituito anticipa e insieme fornisce una chiave di lettura dell'offerta della vita che avverrà sulla croce, ed è già avvenuta ogni giorno della sua esistenza. Questo rito viene accompagnato dal comando esplicito di fare ciò in sua memoria e verrà riconosciuto dalla Chiesa come sacrificale<sup>14</sup>. In questa duplice prospettiva si comprende l'importanza del richiamare, in ottica teologica, il fatto che Egli sia insieme sacrificio e sacerdote.

### 3. *La salvezza che viene dal sacrificio di Cristo in ottica trinitaria e cristologica*

L'evento di Cristo, interpretato in ottica sacrificale, mostra la sua virtualità se riletto nelle categorie teologiche elaborate dalla Chiesa. Su queste ora ci soffermeremo.

<sup>11</sup> Si vedano gli accenni in F. MANZI, «“Per mezzo di Lui”», 253.

<sup>12</sup> Cf P. CASPANI, «Sacrificio spirituale *versus* sacrificio rituale?», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 319-351: 349-351.

<sup>13</sup> G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, 180: «nella “offerta-di-sé” che Gesù realizza, si realizza perciò stesso – secondo il disegno di Dio – il significato profondo dell'istituzione “sacrificale” antica».

<sup>14</sup> Cf CONCILIO DI TRENTO, *Dottrina e canoni sul sacrificio della messa* (DH 1738-1759: 1739-1743.1751-1754).

### 3.1 Partendo dalla Trinità

Nell'eternità il Figlio procede dal Padre secondo un atto chiamato generazione. Questo atto divino è perfetto e non vi è alcuna perdita da parte del Padre. Tutto ciò che il Padre è (la sua essenza) viene donato al Figlio. Nell'eternità di Dio avviene anche un secondo atto, la processione dello Spirito Santo o spirazione: Padre e Figlio, nella loro comunione d'amore, donano vita allo Spirito. La Trinità è questo mistero di dono, vita e comunione, dove tutto è perfetto e beato.

L'opera della creazione è compiuta dalla Trinità, secondo il principio per cui ogni persona divina è coinvolta nell'azione verso il mondo. Il Padre agisce nel mondo inviando il Figlio e lo Spirito, le due persone che si rendono presenti in modo sempre nuovo nella storia della salvezza. Queste nuove presenze del Figlio e dello Spirito sono dette missioni. Secondo la teologia classica, le due missioni sono il prolungamento temporale delle processioni eterne: in qualche modo Dio non agisce *ad extra* verso il mondo ma include il mondo nelle sue dinamiche relazionali. Ciò senza nulla togliere all'immutabilità divina: l'agire di Dio verso il mondo istituisce e trasforma il mondo, senza che Dio muti in se stesso<sup>15</sup>.

### 3.2 Giungendo a Cristo

In questa fede trinitaria si può descrivere l'identità del Figlio fatto uomo e si comprende l'opera del Redentore. La seconda persona della ss. Trinità assume una vera carne umana. Così la processione del Verbo si fa missione temporale visibile: Gesù, la sua storia e i suoi atti. Egli è vero uomo e vero Dio: senza nulla perdere della sua divinità assume la natura umana e vive una vita pienamente umana.

La perfezione della sua umanità si esprime anche nel possesso di una piena volontà umana. Il Figlio da sempre, nell'eternità, è uno con il Padre nell'essenza e quindi possiede la medesima volontà del Padre, detta essenziale, coincidente con la stessa essenza di Dio. Nell'immanenza tutto è uno: la volontà è identica nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Ma

<sup>15</sup> Ci si permetta di rinviare a P. BRAMBILLA, «Dio può agire nella storia solo con le sue "mani", ossia il Figlio e lo Spirito. Per una teologia delle missioni divine», *La Scuola Cattolica* 148/2 (2020) 231-261.

con l'assunzione dell'umanità, la persona divina del Figlio possiede due volontà: la volontà divina e una piena volontà umana<sup>16</sup>.

È la perfetta volontà umana che permette di parlare dell'obbedienza di Cristo, per cui si può dire che si è fatto «obbediente fino alla morte e a una morte di croce» (Fil 2,8). Sotto la guida dello Spirito, davanti al Padre, la vita di Cristo è stata una vita in piena obbedienza<sup>17</sup>, con la coscienza di vivere la sua vita (la sua missione) per la salvezza del mondo. «Prima» dell'incarnazione, considerando l'identica volontà, ci pare non sia sensato parlare di una vita «eucaristica» da parte del Figlio<sup>18</sup>. È con l'incarnazione e quindi nell'esistenza umana di Gesù che, invece, è doveroso parlare di una vita eucaristica: una piena obbedienza alla volontà del Padre nella e per la forza dello Spirito. È l'umanità del Figlio di Dio, volontà inclusa, il cardine della salvezza.

### 3.3 Perché si realizzi la salvezza

Si tratta ora di mostrare il significato cristiano della categoria di sacrificio applicata a ciò che Cristo compie nella sua vita e in ultimo con la sua morte: egli offre liberamente la vita per la salvezza del mondo in obbedienza al Padre.

Riguardo alla salvezza cristiana, non essendo questo il luogo per esporne un trattato, se ne daranno i tratti essenziali. Il concetto vuole descrivere quanto Dio ha compiuto e compie per prendersi cura della propria creatura, fatta a sua immagine e «decaduta» a causa del peccato. L'azione è sempre dell'unico Dio che è Trinità, ed è la medesima già descritta parlando sopra della creazione: il Padre opera la salvezza con l'invio del Figlio e dello Spirito, le due missioni che prolungano nel mondo la sua vita.

Per comprendere pienamente quanto si attua nella salvezza, si possono distinguere due sguardi non separabili ma che insieme contengono un'interpretazione globale dell'atto di Dio.

<sup>16</sup> Cf CONCILIO COSTANTINOPOLITANO III, *Sessione XVIII, Definizione sulle due volontà e attività in Cristo* (DH 553-559: 556).

<sup>17</sup> Cf F. MANZI, «“Per mezzo di Lui”», 270-275.

<sup>18</sup> Diversamente pensa Balthasar sulla scia di Bulgakov; cf più avanti § II.1.2. Il virgolettato “prima” esprime la consapevolezza dell'insufficienza dei termini temporali per descrivere ciò che accade nella vita di Dio; tuttavia questi termini sono ben utili dal nostro punto di vista creaturale.

Da una parte, in chiave storico-temporale, l'azione salvifica e sanante di Dio comincia fin dal primo peccato (prima non era "sanante"), si esprime con forza nell'Alleanza antica e trova il suo culmine nell'evento di Cristo. In altre parole, prima della Pasqua la salvezza di Cristo si prefigura in Israele; nella vicenda pasquale di Gesù si attua; dopo la Pasqua si dispiega per l'intera umanità, chiamata a diventare Corpo di Cristo per la forza dello Spirito donato dal Risorto. Secondo una prospettiva teologico-relazionale, la Pasqua non è solo il culmine ma la fonte della salvezza: nella concreta storia dell'uomo Gesù, Dio agisce inviando il Figlio e lo Spirito e questo invio ha a che fare con ogni uomo in ogni tempo. Il cardine di questa azione è la natura umana del Figlio di Dio: la salvezza del Dio di Gesù passa dalla piena umanità di Cristo.

### 3.4 La missione del Figlio e il sacrificio

Richiamate le categorie tradizionali, si vuole qui illustrare due proposte teologiche che rileggono l'opera del Figlio come invio nel mondo da parte del Padre. Esse sembrano in grado di esprimere i tratti principali della teologia del sacrificio di Cristo.

Si prenderanno in esame la proposta della teologia kenotica di Balthasar che giunge fino al subabbraccio (§ II) e la proposta della salvezza come soddisfazione di Anselmo d'Aosta (§ III). Anticipando alcune considerazioni, la teologia kenotica evidenzierà la continuità dell'opera di salvezza: dall'origine di tutto nel seno del Padre, fino alla condivisione della vita con l'ultimo dei peccatori, vi è un unico movimento d'amore che culmina nel sacrificio di Cristo. Nella teologia di Anselmo, invece, si porrà l'accento sulla necessità dell'atto pienamente umano di offerta della vita al Padre da parte di Cristo.

Per entrambe le prospettive verranno descritti i tratti principali e gli aspetti critici, al fine di ricavare come queste due prospettive possano aiutare a interpretare e dare sostanza alla categoria del sacrificio di Cristo.

## II. UN SACRIFICIO KENOTICO

La teologia contemporanea ha spesso proposto, come concetto sintetico per rileggere l'intera dinamica salvifica, la categoria di *kenosi*. Il concetto prende spunto dall'espressione *eautón ekenōsen* (svuotò, annientò se

stesso) di Fil 2,7 ed è affermata nel XX secolo<sup>19</sup>. Sinteticamente: quanto accade per noi e per la nostra salvezza, lo svuotarsi (kenotico) del Figlio di Dio nell'incarnazione, rivela la "legge intrinseca di Dio", perché Dio ama così: la fonte della Trinità è il Padre che si svuota perché il Figlio possa esistere. Questa è la *kenosi* primordiale che fonda ogni movimento kenotico. Si considera di seguito l'esponente cattolico più illustre, H.U. von Balthasar, le cui riflessioni sulla *kenosi* coprono l'intera sua produzione<sup>20</sup>.

## 1. Balthasar e la *kenosi* divina

### 1.1 Tra Rahner e Moltmann

Balthasar critica due approcci contemporanei per accostarsi al mistero della Trinità alla luce dell'economia.

Da una parte prende le distanze da Rahner. Il suo concetto di «autocomunicazione» di Dio in Cristo acquista peso solamente nell'economia, e non può divenire «l'infinito archetipo» della donazione divina<sup>21</sup>.

Dall'altra si mostra avvertito dagli esiti hegeliani del pensiero di Moltmann. In questa teologia la croce diventa non soltanto il luogo privilegiato della rivelazione ma il compimento della Trinità stessa: il Padre fa sacrificare il Figlio per mezzo dello Spirito<sup>22</sup>. Il dolore e la morte vengono considerati nella divinità stessa e Dio viene irretito nel processo del mondo<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Cf A. GAUDEL, «Kénose», in A. VACANT - E. MANGENOT - É. AMANN (edd.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1923-1972, vol. VIII, col. 2339-2349.

<sup>20</sup> Per i riferimenti alle opere cf M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar* (= Collana di teologia 65), Città Nuova, Roma 2009, 271-275. Tra gli studi teologici più significativi che affrontano la *kenosi* e la croce, cf P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (= Già e non ancora 301), Jaca Book, Milano 1996, 339-366; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza* (= Biblioteca di teologia contemporanea 94), Queriniana, Brescia 2003, 491-569: 516-535.

<sup>21</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. 4. L'azione* (= Già e non ancora 11), Jaca Book, Milano 1986, 299; d'ora in poi TD4.

<sup>22</sup> Cf TD4, 299.

<sup>23</sup> Cf TD4, 300.

Un simile esito si attua quando la vita intradivina non viene adeguatamente separata dalla storia salvifica<sup>24</sup>.

Entrambe le prospettive appaiono come insoddisfacenti<sup>25</sup>.

## 1.2 La *kenosi* originaria intradivina

Balthasar si affida alla prospettiva del teologo russo Bulgakov<sup>26</sup>. Al cuore del mistero trinitario si trova il processo di *kenosi*, in cui il Padre

si disappropria radicalmente della sua divinità e la transappropria al Figlio: egli non la divide con il Figlio, ma la partecipa al Figlio donandogli tutto il suo<sup>27</sup>.

In questo senso il Padre non va pensato, al modo ariano, come esistente prima di questa donazione; anzi, Egli stesso «è questo movimento di donazione, senza trattenersi come per calcolo qualcosa»<sup>28</sup>.

Balthasar riconosce in questa *kenosi* primordiale o originaria (*Ur-Kenose*) la possibilità dell'esistenza di ogni cosa.

<sup>24</sup> Cf *TD4*, 300-301.

<sup>25</sup> Cf *TD4*, 300-301: «bisogna trovare una strada per interpretare una Trinità immanente che sia a tal punto il fondamento del processo del mondo (fino alla crocifissione) che essa possa né apparire, vedi Rahner, come un processo formale di automediazione di Dio, né, vedi Moltmann, come irretita nel processo del mondo, e che invece possa essere compresa come quella eterna e assoluta autodedizione che fa apparire già Dio in se stesso quale amore assoluto».

<sup>26</sup> Per la relazione teologica tra i due cf P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 345-361. Per il concetto di *kenosi* in Bulgakov cf L. ŽAK, «Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di Bulgakov (I parte)», *La sapienza della croce* 20/3 (2005) 117-136.

<sup>27</sup> *TD4*, 301.

<sup>28</sup> *TD4*, 301. Questa osservazione anti-ariana richiederebbe di eliminare ogni discorso meta-narrativo all'interno della Trinità: secondo quanto propone Balthasar, non si dovrebbe più parlare di un Padre che prima è in un modo e poi rinuncia a quanto Egli è. Tuttavia, questo appare difficilmente attuabile nel discorso, come si vedrà più avanti nei testi dell'A. stesso: «Nell'amore del Padre si trova una rinuncia assoluta ad essere Dio solo per se stesso, un lasciar andare dell'essere divino» (*TD4*, 301); «Il gesto con cui il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità (un gesto che egli non solo "compie", ma "è") [...]» (*TD4*, 302).

Questo atto divino che genera il Figlio come la seconda possibilità ad aver parte all'identica divinità e ad essere essa stessa, è la posizione di una distanza infinita assoluta, all'interno della quale tutte le altre possibili distanze possono essere incluse e comprese<sup>29</sup>.

Il Figlio, da parte sua, risponde accogliendo il dono in «un eterno rendimento di grazie (eucaristia)»<sup>30</sup>, un atto senza calcolo che ricalca la dedizione paterna. In questa dinamica di donazione emerge da entrambi il «“noi” sussistente» che è lo Spirito, il quale tiene aperta la differenza tra Padre e Figlio e insieme la suggella<sup>31</sup>.

Identità del Padre e atto eterno continuano a richiamarsi a vicenda; il Padre, infatti,

è l'essenza intera di Dio in questa sua autodonazione, così che in essa si annuncia, insieme, tutta l'infinita potenza e impotenza di Dio, che non può essere Dio altrimenti che nella “kenose” intradivina<sup>32</sup>.

Alla luce di questa prima *kenosi* è possibile rileggere tutta la storia della salvezza<sup>33</sup>.

### 1.3 Le tre *kenosi* economiche

Nell'economia si possono così riconoscere tre atti kenotici di Dio, con cui l'uomo è chiamato alla vita eterna<sup>34</sup>. Anzitutto si parla di *kenosi* per la

<sup>29</sup> TD4, 301. Similmente in TD4, 302.

<sup>30</sup> TD4, 301, dove il testo italiano ha «un'eterno» (*sic!*).

<sup>31</sup> Cf TD4, 301-302.

<sup>32</sup> TD4, 303.

<sup>33</sup> Alla luce di questa prima *kenosi* si può interpretare anche la vita dello Spirito, ricevuta come autodisappropriazione del Padre e del Figlio, quasi vi sia una seconda *kenosi* intradivina: cf TD4, 308. Sulla possibilità in Balthasar di una *kenosi* di cui è protagonista lo stesso Spirito Santo cf P. BUA, *La kenosi dello Spirito Santo. Un percorso nella teologia del Novecento* (= Collana di teologia 84), Città Nuova, Roma 2015, 230-330.

<sup>34</sup> Viene sintetizzato quanto si trova in TD4, 305-309. Il teologo svizzero aveva parlato precedentemente di due *kenosi* economiche (creazione e croce) che hanno come fondamento l'«altruismo» delle persone divine, come proposto da Bulgakov; cf H.U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estetica teologica. 7. Nuovo patto* (= Già e non ancora 16), Jaca Book, Milano 1977, 195 (d'ora in poi GL7); H.U. VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium salutis 6. L'evento Cristo*, Queriniana, Brescia 1967, 171-412: 195-196, ripubblicato come H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei*

creazione, in cui Dio entra in relazione con la libertà creata e si “autodelimita”. Vi è poi un’ulteriore *kenosi* nella decisione di Dio per una fedeltà assoluta alla sua Alleanza; da parte di Dio è incancellabile, qualunque sia la decisione di Israele a riguardo. La terza *kenosi* è quella cristologica e trinitaria dell’incarnazione del Figlio, in cui Egli agisce, nei riguardi del Padre, secondo la logica eucaristica nell’offerta pasquale; in questa prospettiva, incarnazione e croce si rivelano come inscindibili<sup>35</sup>.

Seguendo la traiettoria descritta da questi passaggi kenotici, senza universalizzare la *kenosi* alla maniera gnostica fino a porla come «legge del mondo»<sup>36</sup>, si deve dire che:

Questa *kenosis* rimane, in tutte le sue graduatorie via via più alte e intense, il mistero più proprio di Dio mediante cui egli rivela e dona la sua essenza al mondo<sup>37</sup>.

Essa descrive nel mondo la traccia del liberissimo amore di Dio<sup>38</sup> e rivela l’identità dell’amante.

#### 1.4 Fino alla morte di croce

Alla luce di quanto detto, l’intera vita di Gesù, la sua missione, è comprensibile come processo kenotico. Se incarnazione e croce non sono realmente distinguibili, è perché la processione eterna del Figlio (la *kenosi* primordiale) si prolunga nel mondo come la vita di Gesù, nel suo prendere carne, nella sua obbedienza al Padre in opere e parole, nel dono della sua vita sulla croce<sup>39</sup>. Anzi, ogni gesto della vita storica di Cristo si può comprendere in pienezza solamente dall’offerta della sua vita in croce, nell’atto kenotico che è culmine della sua filiale obbedienza<sup>40</sup>.

*tre giorni. Misterium Paschale* (= Biblioteca di teologia contemporanea 61), Queriniana, Brescia 1990, 45-46; d’ora in poi *T3G*.

<sup>35</sup> L’incarnazione viene indicata come ordinata alla passione; cf *T3G*, 23-52.

<sup>36</sup> Cf *GL7*, 196.

<sup>37</sup> *TD4*, 310.

<sup>38</sup> Cf *GL7*, 196.

<sup>39</sup> *TD4*, 303.305.

<sup>40</sup> Cf P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 385; *T3G*, 85: «tutta la sua esistenza fino alla croce è, in quanto tale, determinata in senso kenotico-funzionale».

Riprendendo la teologia di Bulgakov, si può affermare che

nel mondo concreto del peccato, “la sua passione redentrice comincia già con la sua incarnazione”, e giacché la volontà della kenosi redentrice è l’inscindibile volontà trinitaria, il Padre e lo Spirito santo sono, secondo Bulgakov, impegnati in maniera estremamente seria nella kenosi. Il Padre come colui che invia e abbandona, lo Spirito come colui che unisce, ma ancora attraverso la separazione e l’assenza<sup>41</sup>.

Qui si radica la soteriologia balthasariana, imperniata sulla Pasqua di Gesù. Egli propone con forza il concetto di «sostituzione vicaria o rappresentanza», per cui il *pro nobis* della morte di Cristo deve evocare anzitutto il significato di “al nostro posto”<sup>42</sup>.

Nella croce si attua la completa «riposizione» per cui il Figlio incarnato, rimanendo Dio, sperimenta l’abbandono del Padre<sup>43</sup>. Sebbene questo appaia come una «separazione», in realtà è un atto di unione che non viene interrotto nemmeno sulla croce, ed è vissuto in obbedienza<sup>44</sup>.

### 1.5 La piena solidarietà con gli uomini

Nella Pasqua si rivela e si attua il vertice della *kenosi* economica e con essa si realizza una comunione totale con l’umanità. L’uomo non è raggiunto solamente nell’esperienza del dolore fisico (venerdì santo), ma anche in quella della distanza da Dio (sabato santo)<sup>45</sup>.

Dio è solidale con noi non soltanto in ciò che è sintomo e pena del peccato, ma anche dell’esperienza condivisa, nel *periasmós* del rifiuto stesso, senza tuttavia aver peccato (*Ebr* 4,15)<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Cf *T3G*, 46.

<sup>42</sup> Non approfondiremo qui il concetto balthasariano di *Stellvertretung*, seppur importante al fine della comprensione soteriologica; si rimanda a G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 546-564.

<sup>43</sup> Cf G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 564-568.

<sup>44</sup> Cf G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 565-566.

<sup>45</sup> Cf *T3G*, 83-130 per il venerdì santo; 131-163 per il sabato santo.

<sup>46</sup> *T3G*, 126.

Balthasar fa notare che questa esperienza di condivisione di tutti i *defectus* dei peccatori, viene indicata come il punto finale dell'incarnazione già dai padri del II secolo<sup>47</sup>. La *kenosi* del Figlio arriva fino a qui, fino alla condivisione dell'esperienza della morte seconda.

L'essere del Redentore con i morti, o meglio con quella morte che per prima cosa fa che i morti siano realmente tali, è l'ultima conseguenza della missione redentiva ricevuta dal Padre. È quindi un essere nell'obbedienza estrema [...] <sup>48</sup>.

## 1.6 Il subabbraccio

Per mostrare la piena volontà di Dio di giungere fino all'estremo della solidarietà con ogni uomo, insieme alla categoria di obbedienza, viene utilizzato il neologismo «subabbraccio»<sup>49</sup>. Con il sostantivo e il verbo coniato da Balthasar stesso, viene indicato come l'atto kenotico di Cristo sia innervato e sostenuto dall'amore.

È la presa o l'abbraccio con cui il Figlio (e in lui tutta la Trinità economica) afferra come da sotto (la terminologia è ovviamente metaforica) con l'esperienza dell'abbandono in croce (di un inferno più estremo di qualsiasi altro), tutto il peccato dell'umanità e le sue conseguenze, per realizzare così, in sostituzione vicaria, la redenzione, il perdono, la riconciliazione, se possibile, universale<sup>50</sup>.

Così la morte di Cristo in croce, vertice della *kenosi* e dell'autodedizione del Figlio, diviene evento di solidarietà (e di sostituzione, nel linguaggio balthasariano) per ogni morte di questo mondo. In essa viene subabbracciato ogni abbandono e ogni impotenza dei peccatori. Così si rivela l'amore assoluto di Dio<sup>51</sup>.

In conclusione, il sacrificio della croce, in cui tutto questo si compie, trae la sua origine dalla generazione eterna del Figlio: essa si può desi-

<sup>47</sup> Cf *T3G*, 146.

<sup>48</sup> Cf *T3G*, 156.

<sup>49</sup> Cf P. MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 390-396; G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria*, 568-569.

<sup>50</sup> G. SOMMAVILLA, «Nota del traduttore» in H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. 5. L'ultimo atto* (= Già e non ancora 12), Jaca Book, Milano 1986, 263; d'ora in poi *TD5*.

<sup>51</sup> Cf *TD5*, 280. Il termine tedesco è *Unterfassung*.

gnare – secondo le parole della von Speyr – come un «pre-sacrificio», dal quale si svilupperà il sacrificio redentore<sup>52</sup>.

## 2. Valutazione teologica

La proposta teologica di Balthasar è ampia e articolata. Si evidenzieranno alcuni aspetti critici per poi mostrare la forza della sua proposta.

### 2.1 La vita in Dio

Il primo tratto che segna tutta la proposta balthasariana è la scelta della proprietà fondamentale con cui descrivere Dio, cioè la sua essenza. Mentre la tradizione orientale e occidentale si è sempre orientata, affrontando la natura divina, su concetti che richiamano il tema della vita piena, dell'essere senza confini, della ricchezza, della somma beatitudine, Balthasar introduce nella vita stessa di Dio la dimensione della *kenosi*<sup>53</sup>. Su questo l'autore appare molto vicino a Bulgakov, che introduce il tema del sacrificio in Dio stesso<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Cf *TD5*, 432. Qui Balthasar e la von Speyr si avvicinano al pensiero di Bulgakov, in cui la generazione del Figlio può essere descritta in termini sacrificali; cf S.N. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 154-157.

<sup>53</sup> Si veda quanto detto sulla *kenosi* primordiale e in generale *TD4*, 301-305. In altri passaggi delle sue opere, l'A., sebbene sembri sfumare alcune affermazioni, non rinuncia alla sua posizione: «I concetti di 'povertà' e 'ricchezza' diventano dialettici, cioè che qui non sta già a significare che l'essenza di Dio sia in sé (univocamente) 'kenotica' e che quindi un solo concetto possa comprendere il fondamento divino della possibilità della *kenosi* e la *kenosi* stessa (in questa direzione si collocano alcuni errori dei moderni *kenotici*) bensì che [...] la 'potenza' divina è così costituita che può gestire in se stessa la possibilità di un autoannichilimento, qual è quello dell'incarnazione e della croce [...]» (*T3G*, 40). Per Balthasar la sola idea dell'abbondanza non basta: se si afferma che «il Padre esprime nel Figlio la sua propria pienezza e ricchezza», in qualche modo si sta facendo riferimento al «pensiero emanazionistico greco»; cf *TD4*, 307.

<sup>54</sup> «Il Padre e il Figlio rinunciano reciprocamente a se stessi. La relazione tra il Padre e il Figlio, nel suo aspetto immediato, è il lato tragico dell'amore, la dissonanza divina della sofferenza sacrificale, senza la quale non vi è sacrificio reale e senza la quale l'amore non raggiunge la pienezza della propria realtà» (S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971, 120; cf *ivi*, 120-122). Egli aveva affermato similmente che «la Seconda ipostasi, pur conservando la natura divina, si distacca dalla vita divina [...]. Tale separazione tra natura e vita, in cui consiste la *kenosi* del Figlio, non è un sacrificio umano, empirico, ma un sacrificio divino, metafisico, un *inconcepibile miracolo dell'amore divino*» (S.N. BULGAKOV, *L'agnello di Dio*, 288-289; più in generale cf *ivi*, 275-308).

Non condividiamo una tale visione della divinità, che risulta abitata in sé stessa dal dramma della rinuncia. Ci pare più opportuno parlare, per indicare la distinzione reale delle persone in Dio, dei classici temi teologici dell'amore, della condivisione, del dono, della gratuità che dà gioia. Ivi non vi è perdita ma abbondanza.

Ugualmente, descrivendo i due atti eterni di Dio, preferiamo richiamare le descrizioni classiche, che mostrano la ricchezza della vita e non la sua sottrazione, comunque espressa. Il primo atto, ossia la generazione del Figlio, avviene senza alcuna perdita da parte del Padre, in piena condivisione di tutto: il Verbo è luce da luce, vita da vita in pienezza. Il secondo atto, la spirazione dello Spirito, avviene anch'esso senza perdita alcuna e senza rinuncia: è atto gratuito per cui lo Spirito è persona-Dono; è altresì azione descrivibile con le categorie dell'amore perfetto e beato.

## 2.2 La distinzione tra processioni eterne e missioni temporali

Un altro elemento che appare critico, direttamente collegato il precedente, è l'assenza di una precisa distinzione tra gli atti eterni di Dio, ossia le processioni, e l'azione di Dio nel mondo, espressa secondo la categoria classica delle missioni. Balthasar ovviamente conosce e non contraddice la teologia classica<sup>55</sup>, ma preferisce sottolineare la forte connessione tra ciò che avviene in Dio e ciò che si realizza nell'azione di Dio in Cristo fino alla morte e alla discesa agli inferi: la *kenosi* eterna in Dio fonda e si esprime nelle *kenosi* economiche. L'identità "kenotica" e amorevole di Dio si mostra in ogni atto: dall'atto di origine eterna dal Padre fino all'azione per l'ultimo dei peccatori.

Se la forza di questa prospettiva risiede nella continuità tra processioni e missioni, il loro eccessivo avvicinamento pare problematico. Da una parte si rischia di non valorizzare la novità che si realizza nelle missioni: la creazione e la redenzione devono essere guardate nella loro novità e

<sup>55</sup> Cf H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. 3. Le persone del dramma: l'uomo in Cristo* (= Già e non ancora 10), Jaca Book, Milano 1983, 145-146.163.189; *TD4*, 303.305. Balthasar ama sottolineare come sia Tommaso ad affermare la continuità tra processioni e missioni.

gratuità, come ogni atto economico di Dio<sup>56</sup>. Dall'altra, una più marcata distinzione tra l'atto immanente (la processione) e l'atto economico (la missione), permetterebbe di poter tornare a un'impostazione più tradizionale riguardo ai caratteri della generazione del Verbo. Si potrebbe così parlare del carattere drammatico della missione del Figlio in questo mondo di peccato, di una *kenosi* nell'incarnazione che culmina con la morte in croce, senza dover introdurre una prospettiva sacrificale e kenotica nella vita stessa di Dio<sup>57</sup>.

Un altro riflesso di questa eccessiva continuità tra economia e immanenza porta a pensare che ciò che avviene nell'economia abbia necessariamente il suo fondamento nell'immanenza; se nell'economia si vive l'abbandono del Figlio da parte del Padre, e nell'immanenza essi sono assolutamente in comunione, per risolvere questa dicotomia Balthasar propone di guardare all'abbandono e alla separazione come a forme di comunione. La separazione diventa così manifestazione della perfetta relazione<sup>58</sup> e l'abbandono del Figlio crocifisso da parte del Padre dice l'espressione della massima comunione e della vera figliolanza<sup>59</sup>. Sebbene Balthasar sia conscio dell'analogicità del discorso, perché «dove la morte finita diviene espressione dell'amore infinito [...] si può ulteriormente parlare solo per paradossi»<sup>60</sup>, un discorso sviluppato per opposti non pare pienamente comprensibile e rischia di includere, tra i doni di Dio, aspet-

<sup>56</sup> Si vedano le analoghe critiche di É. VETÖ, *Da Cristo alla Trinità. Un confronto tra Tommaso d'Aquino e Hans Urs von Balthasar* (= Nuovi saggi teologici 104), Edizioni Dehoniane, Bologna 2015, 298-299ss.

<sup>57</sup> Altrove, parlando della generazione eterna del Verbo, le espressioni ricalcano maggiormente la teologia tradizionale: cf H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. 2. Verità di Dio* (= Già e non ancora 194), Jaca Book, Milano 1990, 130-146.

<sup>58</sup> Cf *TD4*, 219-226.

<sup>59</sup> Cf *TD4*, 459: «l'abbandono introdottosi fra il Padre e il Figlio crocifisso è profondo, è mortale più di ogni altro possibile, temporale o eterno, abbandono di una creatura abbandonata da Dio»; *TD5*, 281: «La finitezza di questo morire nell'abbandono è «illimitata rivelazione, rivelazione allo stato puro», perché «manifesta in un ultimo crescendo in quest'abbandono l'infinità del Padre». «La morte del Figlio è la rappresentazione della suprema vitalità d'amore trinitario» [...]. Così «si può dire che la figliolanza del Figlio arriva nella sua morte redentrice alla propria massima espressione nel tempo». Le espressioni tra virgolette l'A. le ricava dai testi della von Spyer.

<sup>60</sup> *TD5*, 281. Nella stessa pagina, più avanti: «L'«inseparabilità» del Padre e del Figlio è resa evidente dove la separazione di entrambi sarà apparentemente perfetta. «Questo è il paradosso assoluto»».

ti che da sempre sono ritenuti mancanze e quindi legati al male<sup>61</sup>. Nella stessa scia si collocano le cosiddette “teologie dell’abbandono” che spesso richiamano in modo consistente Balthasar<sup>62</sup>.

### 2.3 Le due volontà di Cristo

Infine, una nota critica su come pensare l’unica volontà divina nella *kenosi* primordiale. La volontà divina è essenziale (in quanto non è altro che l’essenza stessa di Dio), essa è la medesima nel Padre e nel Figlio, senza alcuna distinzione, neanche di ragione. Pare lecito domandarsi, quindi, se sia accettabile affermare che «il Padre si esprime e si dona così senza trattenersi nulla» mentre il Figlio può possedere la natura divina «nel modus dell’accoglimento», il quale «include a un tempo il suo essere dato [...] e il rendimento filiale di grazie (eucaristia) per l’equiessenziale essere divino»<sup>63</sup>. Nell’unità di essenza, è possibile parlare di atteggiamenti diversi delle persone divine senza intendere volontà differenti? La vita del Figlio in atteggiamento eucaristico può trovare tutta la sua pertinenza solamente nella storia di Cristo: è il Figlio di Dio fatto uomo, nella sua piena volontà e libertà umana, che vive in rendimento di grazie.

Chiarite le criticità della proposta balthasariana, si può cogliere il valore della *kenosi* che culmina nel sacrificio della croce.

<sup>61</sup> Portando la riflessione alle estreme conseguenze: se la vita piena è nella morte, quale senso ha la risurrezione come distruzione di ogni morte? Se l’abbandono dice la massima comunione, si deve includere un tratto di abbandono anche nella descrizione del paradiso?

<sup>62</sup> Per dare un recente esempio significativo, cf G. ROSSÉ - P. CODA, *Il grido d’abbandono. Scrittura, mistica, teologia* (= Tracce 2), Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Loppiano - Roma 2020. La costruzione di una vera e propria teologia dell’abbandono vede di solito tre affermazioni concatenate: 1) il grido di Gesù sulla croce in Mc 15,34 e Mt 27,46 non è solo citazione del Salmo 22,2; 2) il grido esprime pienamente quanto Gesù vive nell’intimo, ossia la piena angoscia della sensazione di solitudine, al di là delle espressioni pacificanti di Luca e della signorilità mostrata in Giovanni; 3) questo abbandono assume un valore salvifico e in qualche modo positivo.

<sup>63</sup> Cf TD4, 303.

### 3. *Sacrificio kenotico e quindi comunione e amoroso*

Il valore espresso da questo modello soteriologico è la solidarietà e la comunione<sup>64</sup>. La storia della salvezza, dal principio fino al vertice nel sacrificio della croce, è un'azione in cui Dio si fa incontro all'uomo, giungendo fino alla condivisione di ogni oscurità, fino al dolore, alla morte, all'estrema lontananza da Dio. In Cristo, Dio abbraccia ogni uomo, lo "sottoabbraccia", sostenendolo, condividendo e donando la vita anche dove la condizione è quella della morte. Nel volontario sacrificio di Gesù sulla croce si realizza la comunione: nella natura umana del Figlio, è Dio colui che istituisce la vera comunione. In questo senso quello di Cristo è sacrificio di comunione: il Verbo di Dio si incarna e l'uomo può partecipare alla relazione filiale in Cristo.

Questo processo trae la sua origine in quello che Dio è. Dio in sé è descritto da due processi oblativi: la processione del Figlio, in cui il Padre genera eternamente il Figlio senza perdere nulla; la spirazione della persona-Dono, lo Spirito, che viene dal Padre e dal Figlio e dice il loro vitale legame d'amore. In questa immanenza, tutto è vita e somma beatitudine. Non vi è rinuncia né sacrificio ma unicamente ricchezza e abbondanza di vita. Solamente nell'economia, quando la libertà di Dio incontra il libero peccato dell'uomo, il dono della vita del Figlio di Dio (la missione del Figlio) diviene sacrificio, indicando con questo termine tutto il peso della sofferenza liberamente assunta. Come nei sacrifici antichi, per attuare la piena comunione, il gesto chiede una rinuncia. Con il fine di "sottoabbracciare" ogni uomo, il Figlio "paga" con la sofferenza e la morte. La morte è il prezzo della comunione indissolubile.

Questa impostazione ha anche il pregio di mostrare la qualità dell'amore divino che abita il processo salvifico. Se il "sottoabbraccio" è il compimento della missione del Figlio ed essa è il prolungamento della processione dal Padre, l'amore con cui ogni uomo sottoabbracciato viene amato è lo stesso amore infinito con cui il Padre ama il Figlio<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Balthasar avrebbe preferito il termine «sostituzione».

<sup>65</sup> Se l'unico termine *kenosi* usato da Balthasar permette di leggere con continuità la vita che ha origine dal Padre e arriva fino ad ogni uomo, la prospettiva è comunque quella tradizionale: cf TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, ESD, Bologna 1999, I, d.14, q.1, a.1, Resp, 699: «dato che le processioni eterne delle persone sono la causa e la ragione di tutta la produzione delle creature», è necessario che «l'amore del Padre tendente al Figlio come all'oggetto sia la ragione per la quale Dio elargisce

Alla luce di questo si può affermare che il sacrificio della croce è kenotico e quindi comunionale e amoroso.

### III. UN SACRIFICIO SODDISFATTORIO

#### 1. *La proposta di Anselmo*

Anselmo sviluppa la sua riflessione soprattutto in due opere, il *Cur Deus homo*<sup>66</sup> e la *Meditazione sulla redenzione dell'uomo*<sup>67</sup>, che affrontano il medesimo tema seppur con un taglio differente<sup>68</sup>. La domanda capitale è:

per qual motivo o per quale necessità Dio si è fatto uomo, e con la sua morte [...] ha ridato la vita al mondo, dal momento che avrebbe potuto farlo o tramite un'altra persona, angelica o umana che fosse, oppure con la [sua] sola volontà?<sup>69</sup>

L'aspetto fondamentale di tutta la riflessione è rendere ragione della "necessità": se poteva essere fatto altrimenti, si tratta di comprendere perché la redenzione si è compiuta in tal modo<sup>70</sup>.

ogni effetto di amore alle creature; e da ciò deriva che lo Spirito Santo, che è l'amore con cui il Padre ama il Figlio, è anche l'amore con cui ama la creatura impartendo ad essa la sua perfezione».

<sup>66</sup> ANSELMO D'AOSTA, «Perché un Dio uomo?», in A. ORAZZO (ed.), *Perché un Dio uomo? Lettera sull'incarnazione del Verbo* (= Fonti medievali 27), Città Nuova, Roma 2007, 75-178; d'ora in poi *CDH*. Tra le tesi dottorali recenti, in lingua italiana, che affrontano lo studio dell'opera vi sono N. ALBANESI, *Cur Deus Homo. La logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo arcivescovo di Canterbury* (= Tesi Gregoriana. Serie Teologia 78), Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002; R. NARDIN, *Il Cur Deus Homo di Anselmo d'Aosta. Indagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettico di una cristologia* (= Corona Lateranensis 17), Lateran University Press, Roma 2002.

<sup>67</sup> ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», in C. LEONARDI (ed.), *Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury* (= Il Cristo. Vol. III), Fondazione Lorenzo Valla, Roma 1989, 566-585.

<sup>68</sup> Il *CDH* è il tipico dialogo medievale fittizio tra un maestro (Anselmo) e un suo discepolo (Bosone); il genere letterario della *Meditazione* si colloca tra la preghiera e la riflessione teologica.

<sup>69</sup> *CDH*, I,1, 81-82.

<sup>70</sup> La domanda è il vero cruccio di Anselmo; cf *CDH*, I,25, 132; *CDH*, II,18, 140: «[Bosone:] Il punto principale della questione era: perché Dio si è fatto uomo, per salvare l'uomo per mezzo della sua morte, mentre avrebbe potuto farlo – sembra – in altro modo?».

### 1.1 Due interpretazioni erronee

Da una parte si potrebbe pensare, come hanno fatto alcuni, che la morte di Cristo sia necessaria al modo di un riscatto pagato al diavolo, o almeno di uno stratagemma per sottrarre l'uomo che si trova sotto il dominio di Satana. Anselmo nega decisamente questa ipotesi<sup>71</sup>. Infatti, Dio non deve nulla al diavolo e sia il diavolo sia l'uomo sono sottomessi alla potenza di Dio<sup>72</sup>. Non vi era quindi nessun prezzo da pagare al demonio.

Un'altra giustificazione potrebbe essere la considerazione del peccato come una sorta di perdita subita da Dio. Egli è stato offeso, con questa offesa ha perso qualcosa e si tratta di pagare a lui un giusto prezzo, in quanto Dio ha bisogno di questo per tornare in relazione con l'uomo<sup>73</sup>. Su questo vale la pena ascoltare Anselmo. Quando chiama in causa la categoria dell'«onore di Dio», al discepolo Bosone sorge un dubbio: se il peccato sottrae onore a Dio, se la punizione inflitta all'uomo non restituisce questo onore «Dio perde il proprio onore per non recuperarlo»<sup>74</sup>. Ma Anselmo si premura di dire che Dio non ne ha bisogno, in quanto il suo onore è incorruttibile<sup>75</sup>. Dio, considerato in se stesso, non patisce un disonore con il peccato, «ma la creatura, vista dalla sua parte, sembra farlo, quando sottomette o sottrae la propria volontà alla volontà divina»<sup>76</sup>.

<sup>71</sup> Cf ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», 569. Si tratta di una critica ai promotori della cosiddetta «teoria dei diritti del demonio», che si afferma all'inizio del secondo millennio e diventa una questione disputata soprattutto nel XII secolo; cf C.W. MARX, *The Devil's Rights and the Redemption in the Literature of Medieval England*, Boydell & Brewer, 1995. L'idea che il diavolo avesse un qualche diritto sull'uomo a seguito del peccato commesso è già patristica, con accenni almeno in Origene e Gregorio di Nissa; cf B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo, l'unico mediatore. I*, 176-182.

<sup>72</sup> Cf ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», 571. *CDH*, I,7, 89-92.

<sup>73</sup> In questo senso l'atto di Gesù sarebbe qualcosa compiuto per placare l'ira del Padre. Sul tema della *placatio Dei* cf N. VALLI - P. BRAMBILLA, ««Placare, Domine!» Per una corretta ermeneutica di alcune espressioni eucologiche», *La Scuola Cattolica* 149/3 (2021) 413-447.

<sup>74</sup> *CDH*, I,14, 106.

<sup>75</sup> Cf *CDH*, I,15, 107.

<sup>76</sup> *CDH*, I,15, 108. Più avanti Anselmo descrive cosa Dio perda per il peccato: «[L'uomo] Non ha tolto forse a Dio tutto ciò che Dio si era proposto di fare con la natura umana?» (*CDH*, I,23, 127).

## 1.2 La *ratio* anselmiana

In secondo luogo, vale la pena chiarire come Anselmo intenda il suo procedere secondo ragione. Un teologo medievale non vuole certamente dimostrare le verità di fede a partire dal ragionamento. Piuttosto, affermato e ritenuto vero quanto la fede ci consegna, ne vuole mostrare la ragionevolezza.

Se si dovesse proporre l'analogia con un problema logico o matematico, dovremmo dire che il teologo conosce già la soluzione. Non si tratta di dimostrare la Trinità delle persone divine o la necessità dell'incarnazione del Verbo per la salvezza: questi sono elementi rivelati, tradizionali e insindacabili. La sfida è aiutare la ragione a cogliere il senso logico e "ragionevolmente necessario" di questi asserti<sup>77</sup>.

Quando nel *CDH* Anselmo dichiara di voler procedere «mettendo [...] da parte Cristo, come se nulla sia mai accaduto a suo riguardo»<sup>78</sup>, non esclude la necessità di Cristo; tutt'altro. Egli sa bene dove vuole portare il suo lettore, ossia a riconoscere la necessità di Cristo; tuttavia, si vuole procedere per ragionevolezza, mostrando come quanto si è realizzato nella storia della salvezza è anche quanto ragionevolmente appare sensato e conveniente per arrivare al fine.

## 1.3 La proposta della *satisfactio*<sup>79</sup>

Ciò detto è possibile seguire le argomentazioni del *doctor magnificus*. La domanda fondamentale dovrà essere: se l'incarnazione e la morte di Cristo sono necessarie per la nostra salvezza, quali sono gli elementi ragionevoli che ci permettono di affermarlo?

Anzitutto si tratta di ricordare che la necessità sarà dal punto di vista umano, non divino:

<sup>77</sup> Una delle presentazioni più lucide rimane quella di M. GRABMANN, *Storia del metodo scolastico. Volume I: Il metodo scolastico dai suoi primi inizi nella letteratura patristica fino al principio del secolo XII* (= Il pensiero filosofico 15,1), La nuova Italia, Firenze 1980, 327-337. Cf anche S.P. BONANNI, «Anselmo e Abelardo. La ratio della teologia tra necessità e verosimiglianza», *Gregorianum* 89 (2008) 473-500.

<sup>78</sup> *CDH*, Prefazione, 77.

<sup>79</sup> Il termine è presente in teologia anche prima di Anselmo: cf J. RIVIÈRE, «Sur les premières applications du termin "satisfactio" à l'oeuvre du Christe», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 25/7-8 (1924) 285-297; 25/9-10 (1924) 353-369.

Dio non aveva bisogno di salvare l'uomo in questo modo, ma era la natura umana ad avere bisogno che Dio venisse soddisfatto in questo modo<sup>80</sup>.

Dio avrebbe potuto liberare l'uomo altrimenti. Tuttavia, se così non è stato, ciò che è avvenuto si mostra come necessario. Questo ci pare il punto capitale per comprendere la riflessione: se Dio ci ha liberato con l'incarnazione e la morte, esse sono necessarie e per questo vanno giustificate e spiegate. La necessità, si noti, non è da parte di Dio ma dell'uomo<sup>81</sup>.

Un altro elemento da considerare è il tema dell'*ordo*, radicato nella mentalità di Anselmo e del suo tempo. Il mondo, per il fatto di essere creato, è regolato da un ordine che copre tutte le sue dimensioni, cosmologica e sociale<sup>82</sup>. Dio ha scelto e agisce secondo quest'ordine.

Ci pare che vi sia qui un aspetto da comprendere precisamente. Per la descrizione della relazione tra Dio e l'uomo, Anselmo non è vincolato all'*ordo* feudale, per cui l'unica strada di comprendere è quella della soddisfazione<sup>83</sup>. Egli sceglie volutamente di utilizzare il principio dell'ordine di giustizia e della relativa soddisfazione perché esso gli pare il modo più opportuno per giustificare quanto è avvenuto. Se il perdono è avvenuto con un atto di Cristo, questo atto si deve dire conveniente.

L'implicito del suo discorso ci pare sia: avrebbe potuto avvenire diversamente, ma, siccome la redenzione è avvenuta in questo modo, se ne deve affermare la convenienza. E il modo più sensato è quello di considerare un ordine di giustizia che abbisogna di una soddisfazione per il peccato<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», 573. Su questo Anselmo sembra riprendere AGOSTINO, *La Trinità* (= Nuova Biblioteca Agostiniana 4), Città Nuova, Roma 1987, XIII,13.10, 529: «bisogna mostrare che non c'era né vi sarebbe potuto essere un altro modo più conveniente per risanare la nostra miseria».

<sup>81</sup> Cf ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», 573, dove viene ribadito più volte.

<sup>82</sup> Cf L. CATALANI, «Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 71/1 (2004) 7-33.

<sup>83</sup> Molti autori sono andati in questa direzione, come il classico R. ROQUES, «Introduction», in ANSELMO D'AOSTA, *Pourquoi Dieu s'est fait homme* (= Sources Chrésiennes 91), Les Éditions du Cerf, Paris 1963, 9-192: 123-131.184-186. Per essi il ragionamento di Anselmo viene giudicato come irrimediabilmente influenzato dal contesto feudale in cui egli è inserito. Tuttavia, una differente interpretazione pare ben confermata da come si conclude *CDH*, I,12, 104-105.

<sup>84</sup> Cf *CDH*, I,12.

In seguito, è raccolta una serie di elementi per mostrare perché l'ordine di giustizia, e quindi quanto realizzato da Dio, abbia un senso. E non solo abbia un senso ma in qualche modo sia "necessario", secondo la specificazione precedente. Ecco che compare il tema della *satisfactio*. Postulato infatti l'ordine, quando esso viene violato deve essere ricostruito<sup>85</sup>, per cui la soddisfazione è necessaria<sup>86</sup>.

#### 1.4 La necessità della soddisfazione e l'incapacità del peccatore

Si entra ora nel merito del ragionamento anselmiano. Secondo l'ordine costituito, ciò che l'uomo ha ricevuto da Dio nella creazione dovrebbe restituirlo, in quanto tutto è regolato dalla giustizia, dove si tratta di dare a ciascuno il suo. Con il peccato, però, l'uomo ha offeso Dio e, quindi, sempre secondo giustizia, si tratterà di aggiungere altro a quanto l'uomo doveva restituire a Dio.

E qui si pone un problema di sproporzione. Se quanto possiedo in quanto creatura lo devo a Dio al modo di un debito, a seguito del mio peccato, cosa posso dare a Dio per ripristinare la giustizia? Il dono di me e della mia vita compie la giustizia nel mondo senza il peccato; tuttavia, se vi è il peccato, l'uomo accumula un debito che non può sanare<sup>87</sup>.

Per di più, ogni peccato, come gesto contrario alla volontà di Dio, assume un grande valore. Come dice Bosone, «se considero l'azione in se stessa, vedo che è qualcosa di molto leggero; ma se osservo cosa significa "contro la volontà di Dio", capisco che è qualcosa di molto grave»<sup>88</sup>.

Inoltre, il peccato impedisce di ricevere da Dio quanto Dio vuole donare all'uomo, sempre rimanendo nell'ottica della giustizia.

In nessun modo quindi l'uomo può ricevere da Dio quanto Dio si è proposto di dargli, se il primo non restituisce al secondo ciò che gli ha tolto<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Cf *CDH*, I,13.

<sup>86</sup> Cf *CDH*, I,15.19.

<sup>87</sup> Cf *CDH*, I,20.

<sup>88</sup> *CDH*, I,21, 125.

<sup>89</sup> *CDH*, I,23, 128.

Non è un problema di mancanza di misericordia, ma quasi di impossibilità. Un diverso modo di procedere da parte di Dio, rispetto a quanto effettivamente avvenuto, vedrebbe una misericordia senza giustizia<sup>90</sup>.

### 1.5 La necessità del Dio-uomo

Con il libro II del *CDH*, Anselmo illustra la sua proposta soteriologica. La fede ci insegna chiaramente che Dio vuole portare a compimento quanto ha iniziato nella creazione a beneficio della natura umana, ma ciò non può avvenire se non per una soddisfazione del peccato, che però nessun uomo può compiere<sup>91</sup>.

In questo contesto si colloca il celebre ragionamento<sup>92</sup>. A causa del peccato dell'uomo nei confronti di Dio, in virtù della dignità di chi è stato offeso, si mostra come necessaria, secondo il criterio di giustizia, una restituzione o soddisfazione che risulta talmente onerosa da risultare impossibile<sup>93</sup>.

In termini quantitativi, solo Dio può dare una tale soddisfazione; tuttavia, essa deve essere data da un uomo. Così la soddisfazione

può essere data solo da Dio ed è dovuta solo dall'uomo. È necessario perciò che essa sia data da un Dio-uomo<sup>94</sup>.

Tutta la sua riflessione voleva portare fin qui, fino ad affermare che sia necessaria l'incarnazione e il sacrificio del Figlio di Dio.

### 1.6 Il dono della vita del Dio-uomo

Il ragionamento si conclude con lo sguardo al dono che il Figlio fa della sua vita al Padre<sup>95</sup>. È un dono che Cristo fa senza dovere nulla al Padre,

<sup>90</sup> Cf *CDH*, I,24.

<sup>91</sup> Cf *CDH*, II,4.

<sup>92</sup> Cf *CDH*, II,6.

<sup>93</sup> Cf *CDH*, I,21.

<sup>94</sup> *CDH*, II,6, 140.

<sup>95</sup> Cf *CDH*, II,19.

in modo del tutto gratuito<sup>96</sup>. Un tal dono “necessita” di una ricompensa: ma cosa il Padre può dare al Figlio che il Figlio non abbia, essendo Dio?<sup>97</sup>

Perché un tale gesto non rimanga senza ricompensa, in un’ottica quasi commerciale, il Figlio potrà dare ad altri quanto per giustizia sarebbe a lui dovuto. E convenientemente il frutto e la ricompensa della sua morte liberano l’uomo dal peccato e dalla morte eterna<sup>98</sup>.

## 2. Valutazione teologica

La storia degli effetti della proposta anselmiana è lunga e complessa<sup>99</sup>. Ben consapevoli che Anselmo non utilizza la categoria di sacrificio ma è spesso accostato a tale categoria nella sua proposta di *satisfactio*<sup>100</sup>, vorremmo ritenere quello che chiameremo l’aspetto “soddisfattorio” del sacrificio di Cristo, a cui daremo un valore preciso.

### 2.1 Alcuni aspetti immediatamente criticabili

La proposta anselmiana appare discutibile per molti versi<sup>101</sup>.

Innanzitutto, è riduttivo rileggere la redenzione secondo categorie giuridiche e legate all’ordine sociale.

Secondariamente il tema dell’onore dovuto è equivoco; da una parte si dice che non si può ledere l’onore di Dio, dall’altro si introduce una sorta di onore sottratto a Dio con il peccato.

<sup>96</sup> Già Balthasar segnalava l’avverbio *sponte* come il *leitmotiv* del testo anselmiano; cf *TD4*, 238.

<sup>97</sup> Cf *CDH*, II,19.

<sup>98</sup> Lo stesso percorso del *CDH* si trova sinteticamente in ANSELMO D’AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell’uomo», 573-575.

<sup>99</sup> Per l’epoca medievale cf J.P. BURNS, «Concept of satisfaction in medieval redemption theory», *Theological Studies* 36/2 (1975) 285-304; per le interpretazioni contemporanee si veda il classico M. SERENTHA, «La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione: attuale “status quaestionis”», *La Scuola Cattolica* 108/4-5 (1980) 344-393 e il più recente N. ALBANESI, *Cur Deus Homo. La logica della redenzione*, 26-80.

<sup>100</sup> Cf G. FERRETTI, *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale* (= Sentieri del tempo), Cittadella, Assisi 2016, 63-64.

<sup>101</sup> Cf anche B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo, l’unico mediatore. I*, 387-390.

Terzo, la logica dello scambio commerciale con cui si chiude la riflessione, per cui quanto guadagnato da Cristo può essere donato all'uomo, è inopportuno per l'interpretazione teologica della morte del Dio-uomo.

Infine, e soprattutto, vi è il tema della "soddisfazione" del peccato, che, se mal interpretato, può apparire contrario alla fede cristiana: Dio non perdona forse *gratis*? Dio ha bisogno di essere soddisfatto, pagato o appagato a seguito del peccato dell'uomo?

## 2.2 Il punto focale: la necessità del dono volontario del Dio-uomo

La grandezza della proposta anselmiana ci pare stia nella chiarezza con cui si afferma la necessità di una azione umana nella relazione con Dio. Il Figlio di Dio ha preso carne perché era necessario, o meglio, Dio ha voluto come necessario<sup>102</sup> che la figliolanza adottiva si realizzasse con un atto di libertà e di volontà pienamente umana.

L'aspetto fondamentale da conservare della proposta di Anselmo non è l'onore o la "soddisfazione", ma l'azione di Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo, che compie un atto di pieno affidamento e consegna al Padre in perfetta obbedienza. Questo atto rende a Dio il suo onore, ossia permette a Dio di essere pienamente Dio e all'uomo di realizzare ciò per cui è stato creato. In Cristo si compie la creazione: l'uomo liberamente obbedisce al Creatore e questo porta onore a Dio. Con questo atto, solamente perché vi è stato, è possibile la salvezza dell'uomo.

## 2.3 Invertire i termini della dimostrazione

Nel suo ragionamento Anselmo continua a ribadire l'importanza della giustizia. A prima vista, sembra che la teologia anselmiana si debba interpretare secondo questa sequenza: tra Dio e l'uomo vi è un rapporto

<sup>102</sup> Cf ANSELMO D'AOSTA, «Meditazione sulla redenzione dell'uomo», 572-573: «ciò che egli vuole è necessario che sia e ciò che egli non vuole è impossibile che sia». Cf l'ampia riflessione di CDH, II,17, 165-169. L'affermazione di Anselmo, largamente condivisa dalla Tradizione della Chiesa, certamente va ben interpretata. L'attuale sensibilità che guarda a necessità e volontà divina in modo univoco e non analogico, ignorando le varie sfumature dell'utilizzo di questi concetti in teologia (come invece ha sempre fatto la teologia: cf TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, I, q.19, a.3; d'ora in poi *STh*) rischia di rifiutare questa affermazione *tout court*.

come tra il signore e il servo medievale, per cui vi è un ordine costituito da rispettare; la giustizia è la chiave di questo rapporto; l'evento di Cristo ripara la giustizia e di conseguenza apre alla misericordia; in tal senso l'offerta della vita del Dio-uomo era necessaria.

Si tratta di invertire la sequenza ermeneutica. Il punto di partenza del ragionamento di Anselmo è la conclusione: è necessario il Dio-uomo e l'offerta della sua vita. La teologia della redenzione non deve dimostrare questa affermazione, la deve solo rendere sensata. Si tratta di comprendere il motivo per cui era necessario che Cristo fosse vero Dio e vero uomo e offrisse per noi la vita sulla croce.

Per rispondere a questo, Anselmo individua come chiave di volta il principio della giustizia. Ciò che è giusto è voluto da Dio e si pone come necessario. Se la morte di Cristo è necessaria, allora si deve parlare di giustizia nell'offerta della sua vita. Alla luce di questo si introduce il tema della soddisfazione e dello scambio commerciale.

Difficile stabilire quanto Anselmo ritenesse vincolanti le sue motivazioni<sup>103</sup>. Sta di fatto che egli utilizza il tema del peccato come offesa a Dio, del debito conseguente che viene contratto, della necessità di una soddisfazione e dell'atto meritorio di Cristo. Questa logica soddisfattoria ci pare si debba collocare come l'esito (e non come il principio) di un ragionamento che parte dall'affermazione teologica fondamentale: la necessità dell'offerta della vita del Dio-uomo. Anselmo rilegge la salvezza secondo le categorie giuridiche, sociali e commerciali che ha a disposizione. Questo aspetto certamente può essere tralasciato, ma non lo può essere l'affermazione della necessità dell'atto di Cristo.

## 2.4 Giustizia, necessità ed economia divina

Rimane la domanda sulla necessità di un tale disegno da parte di Dio. Alla luce del ragionamento anselmiano, una domanda sensata è, infatti, se Dio debba "obbedire" a una tale giustizia.

Si potrebbe pensare che Anselmo risponderebbe di sì: la giustizia a cui Dio si attiene è quella voluta da lui alla fondazione del mondo. Se Dio ha pensato un mondo giusto, percorrerà un sentiero di giustizia.

<sup>103</sup> Nella lettura del *CDH*, le domande di Bosone ben interpretano le critiche del lettore moderno davanti alla proposta di Anselmo, segno che l'A. era consapevole che la sua interpretazione potesse non essere condivisa.

Forse però la risposta più adeguata, da parte di Anselmo, sarebbe mettere in discussione la domanda (come già detto sopra parlando di inversione di termini).

La storia salvifica e quindi l'economia divina ci rivela un Dio che salva con il dono della vita del Figlio, il Dio-uomo. Questa è la giustizia perché questo è ciò che Dio ha voluto. Non era necessario perché così si segue la giustizia – come apparirebbe in prima lettura –, ma così è avvenuto e quindi questo è necessario e la giustizia stessa va compresa alla luce di questo fatto<sup>104</sup>. La giustizia di Dio si mostra e si realizza nell'economia divina, insieme alla sua misericordia.

### *3. Sacrificio soddisfattorio e quindi istitutivo di ogni volontà umana santa*

Di seguito chiameremo questo sguardo, che considera l'atto umano e libero di Cristo come salvifico, aspetto "soddisfattorio" del sacrificio di Cristo. Egli, la seconda persona della ss. Trinità, vero Dio e vero uomo, sceglie, secondo la sua piena volontà umana, di offrire la sua vita e questa offerta è necessaria per la salvezza dell'uomo. Non vi è altro modo per poter essere salvati.

Se per Anselmo la ragione dell'efficacia di questa offerta era imperniata sul concetto di giustizia, è possibile mantenere l'assunto della necessità dell'atto di Cristo secondo un altro aspetto, ossia quello patristico e agostiniano di partecipazione<sup>105</sup>. L'atto veramente umano di Cristo è necessario perché solo quell'atto apre alla relazione piena con il Padre; lo "soddisfa" non perché paga un debito, ma perché istituisce e realizza la libertà dei figli di Dio, della quale ogni uomo può partecipare. L'azione umana di Cristo, che per mezzo dello Spirito obbedisce pienamente al Padre, per mezzo dello stesso Spirito è partecipabile da ogni uomo di ogni tempo.

<sup>104</sup> Cf *CDH*, II,17, 167: «Questi fatti allora avvennero per necessità, perché dovevano avvenire; e dovevano avvenire, perché sono avvenuti; e sono avvenuti, perché sono avvenuti. E se vuoi conoscere la vera necessità di tutto ciò che ha fatto e sofferto, sappi che tutto è avvenuto per necessità, perché egli l'ha voluto. La sua volontà poi non è stata preceduta da alcuna necessità. Perciò, se avvennero solo perché egli ha voluto, questi fatti non sarebbero avvenuti, se egli non avesse voluto».

<sup>105</sup> Cf P. BANNA, «Figure di sacrificio in epoca patristica», *La Scuola Cattolica* 149/2 (2021) 289-318: 314-316.

Questa partecipazione si potrebbe declinare secondo due direttive: l'accoglienza della pienezza della vita (da Dio verso l'uomo) e l'agire santo (dall'uomo verso Dio).

Anzitutto l'umanità obbediente di Cristo fa sì che «l'uomo può ricevere da Dio quanto Dio si è proposto di dargli»<sup>106</sup>: Cristo è il solo uomo che vive da santo, senza peccato, da vero Figlio di Dio<sup>107</sup>. La vita di Gesù permette a tutti gli uomini di entrare – per lo Spirito che la rende partecipabile – nel novero dei figli.

In secondo luogo, l'agire santo del Figlio fatto uomo rende possibile ogni azione santa da parte degli uomini. L'atto di Cristo (e in questo senso il sacrificio che è la sua morte) è necessario perché solo passando attraverso la sua azione ogni uomo può compiere la volontà di Dio: si può obbedire al Padre solo partecipando di Lui<sup>108</sup>.

Secondo queste accezioni si comprende in quale senso il sacrificio di Cristo sia necessario non per Dio ma per l'uomo: è l'uomo ad avere bisogno che vi sia un atto umano partecipabile per istituire la comunione con Dio. In questo senso il sacrificio di Cristo viene detto da noi soddisfattorio.

<sup>106</sup> *CDH*, I,23, 128.

<sup>107</sup> Anche la santità di Maria è partecipazione alla santità del Figlio.

<sup>108</sup> Questo interroga la declinazione cristologica del rapporto grazia-libertà. I Padri non erano certo lontani da questa prospettiva. «Ciò che non è assunto non è salvato» (cf *Ad gentes* 3, nota 15; *EV* 1, 612-613) esprime in chiave ontologica ciò che, dal pensiero di Anselmo, si può comprendere nella prospettiva dell'agire. Seppur in ambito completamente diverso, anche Tommaso considera la soddisfazione di Cristo accettabile dentro uno sguardo "corporativo" e quindi di partecipazione, in cui si considera l'agire dell'unico corpo di Cristo. Infatti, in un'ottica puramente giuridica e personalistica, la soddisfazione spetta alla persona che ha commesso il peccato, per cui Cristo non potrebbe soddisfare con la sua passione; cf *STh*, I, q.48, a.2, arg.1; ma «Il capo e le membra formano una sola persona mistica. Perciò la soddisfazione di Cristo appartiene a tutti i fedeli che ne sono le membra» (*STh*, I, q.48, a.2, ad.1). Riguardo a Tommaso, «la connessione, in Anselmo mancante, tra Cristo e l'umanità, "per la quale" egli patisce, viene certamente evidenziata con forza mediante l'idea patristica della congiunzione organica tra il Cristo capo e la chiesa (potenzialmente tutta l'umanità) come corpo: la grazia personale di Cristo è al tempo stesso *gratia capitis*, che trabocca sulle membra del corpo [...]. Cristo è, come nessun altro, l'efficace mediatore tra Dio e l'uomo» (*TD4*, 243).

#### IV. PER UNA TEOLOGIA DEL SACRIFICIO DI CRISTO

Se nessuna categoria salvifica può esaurire il mistero che si compie nell'opera di Dio a nostro favore<sup>109</sup>, si tratta di valutare la bontà di ogni prospettiva e di saperla integrare con le altre, per un accesso, il più possibile rispettoso, al mistero di Dio<sup>110</sup>.

##### *1. Due considerazioni prelieve alla valutazione*

Un primo elemento è il fatto che la salvezza cristiana si è svolta in tal modo. Al di là di ogni ipotetico avvenimento, ciò che è avvenuto nella storia narra di un Dio che salva nella Pasqua di Gesù. Essa si mostra necessaria perché così è avvenuta. E se la Pasqua di Gesù è salvifica, dovranno trovare senso anche gli elementi che la descrivono: l'azione del Cristo vero Dio e vero uomo, il rifiuto peccaminoso degli uomini, l'obbedienza di Gesù al Padre nello Spirito, la Risurrezione e l'offerta della vita in croce.

Un secondo elemento da considerare è il complesso tema della volontà divina rispetto all'evento della croce. Si tratta di svolgere una riflessione teologica senza le semplificazioni a cui rischia continuamente di essere sottoposto il tema. Se è insensato descrivere un Dio irato che deve placare la sua ira con il sacrificio del suo Figlio, se è scorretto pensare a un Dio che attende di essere soddisfatto da qualcuno per poi concedere il proprio perdono, è da evitare anche la semplice riduzione del "poteva andare altrimenti". I dati scritturistici<sup>111</sup> e la tradizione teologica<sup>112</sup> impongono la fatica di articolare come ogni mistero della vita di Cristo porti in sé un elemento necessario alla salvezza, al modo di una efficienza che si realizza. L'offerta della vita di Gesù per noi è salvifica perché realizza qualcosa, non solo perché mostra l'amore.

<sup>109</sup> Cf E. CONTI, «Il sacrificio come chiave interpretativa», 233-236.

<sup>110</sup> Significativo quanto compie la liturgia, che utilizza tutte le categorie classicamente conservate per dire la salvezza. Nella medesima direzione è chiamata a fare la teologia, ricordando, ad esempio, che l'opera di Cristo è vero sacrificio e insieme realizza la divinizzazione e la figliolanza adottiva.

<sup>111</sup> Cf i riferimenti scritturisti raccolti in *T3G*, 27-31 e in B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica. Vol. 2. La Redenzione - La Grazia - La Chiesa*, Paoline, Alba 1959, 134-145.

<sup>112</sup> Basti *STh* III, q.47, a.2-3.

## 2. *L'efficienza del sacrificio di Cristo*

Dai due studi analitici sopra effettuati si raccolgono gli elementi che esprimono l'efficienza che si realizza nell'atto di Cristo.

Nella prospettiva sul sacrificio di Cristo come kenotico (§ II), il gesto dell'offerta di Gesù in croce è il vertice del cammino di comunione di Dio verso l'uomo a motivo dell'amore. Il processo di offerta di vita che viene dal Padre (la generazione), diventa storico nella *kenosi* del Figlio e trova il suo vertice nella croce (realizzando la missione). Nella fatica dell'obbedienza fino alla fine, nella sofferenza fisica, nella solitudine della morte si realizza la piena comunione con ogni uomo di questo mondo. Vale la pena ribadirlo. Non solo la comunione e l'amore si rivelano, ma si realizzano: la croce è espressione dell'incarnazione, realizzazione del farsi veramente uomo del Verbo. Quell'amore che in Dio è piena beatitudine, dono gratuito della vita che non toglie nulla a chi dona, nella storia di Gesù si imbatte nel male. Così in questa storia concreta abitata dal peccato dell'uomo, la piena comunione passa dall'offerta «cruenta» di Cristo in croce. Questo è l'aspetto discendente del concetto di salvezza, che mostra la gratuità assoluta del dono di Dio, la sua misericordia senza confini: nell'assunzione di ogni situazione umana si realizza la comunione piena con l'umanità.

Dalla riflessione anselmiana sulla soddisfazione (§ III), si ritenga l'affermazione della necessità di un atto pienamente umano del Figlio di Dio incarnato. La vita di Gesù, e in particolare l'ultimo suo atto libero e volontario, realizza la salvezza perché istituisce la libertà umana che risponde pienamente alla volontà del Padre, che vive da Figlio come uomo sotto la guida dello Spirito. In questo senso Egli è l'uomo perfetto, unico e singolare: solo Lui può "soddisfare" il Padre perché solo Lui vive una vita che accoglie l'amore di Dio e lo incarna fino alla fine. Chiarita questa unicità, è allora possibile parlare della dipendenza di ogni altra libertà umana da questa libertà umana ontologicamente primigenia. L'offerta volontaria di Gesù sulla croce fonda ogni atto di amore umano: non c'è amore umano, di ogni tempo o di ogni luogo, che non sia innestato nell'azione di Gesù (cf Gv 15,1-10). Per la forza dello Spirito ognuno può partecipare, infatti, al mistero pasquale. Anche in questo secondo aspetto, quindi, il sacrificio di Cristo non è solo rivelativo dell'obbedienza, ma istitutivo, nell'ottica poi della sua partecipabilità: Egli è il mediatore, solo attraverso di Lui si può arrivare al Padre. Questo secondo aspetto è il tratto ascendente della salvezza; rimane completamente gratuita, ma si sottolinea la volontà

umana del Figlio. In questo senso si parla del sacrificio di Cristo come soddisfattorio.

### 3. *Il sacrificio dei cristiani e l'Eucaristia*

Il sacrificio prescritto da Dio nell'AT era espressione di amore verso di Lui, ben consapevoli che Dio non ha alcun bisogno né necessità dei nostri sacrifici<sup>113</sup>. Secondo una lettura storico-salvifica (agostiniana, ma in generale cristiana) si può affermare che essi dovevano essere sospesi, perché non si pensasse che Dio desiderasse proprio quanto prescritto, oppure si pensasse che fossero realmente "propiziatori", capaci cioè di trasformare la volontà di Dio<sup>114</sup>. Solo la misericordia è il vero sacrificio<sup>115</sup>.

Qui deve trovare posto la nozione di mediazione: Cristo è mediatore, e lo è non in quanto Verbo di Dio ma in quanto uomo<sup>116</sup>. Essendo partecipe della natura umana<sup>117</sup>, può essere insieme sacerdote e sacrificio<sup>118</sup>: mentre egli volontariamente si offre, può includere ogni uomo nella sua offerta e presentare al Padre l'umanità intera, chiamata alla redenzione in questa offerta<sup>119</sup>. Meglio, non solo "può" includere ma necessariamente ogni atto di amore umano passa solo da questa offerta. Solamente per il fatto che Egli si è offerto al Padre (nella sua vita umana obbediente), in noi, per azione dello Spirito, possono esserci atti di amore, gesti buoni, volontà di bene. Il sacrificio di ogni uomo, inteso come atto di misericordia, è possibile solamente perché esiste il sacrificio di Cristo, ossia perché esiste

<sup>113</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.5, 691.

<sup>114</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.5, 693; X.20, 731.

<sup>115</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.5, 695.

<sup>116</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, IX.15.2, 655.

<sup>117</sup> In ottica cristocentrica, sarebbe più opportuno dire che è l'uomo che partecipa in Gesù alla natura umana perfetta; la creazione è «in Cristo» (cf Ef 2,10; Col 1,12-20). La questione è complessa e andrebbe ben argomentata. In sintesi, è importante evitare di pensare l'atto creativo di Dio come separato dalla grazia redentrice in Cristo; in questo senso cf G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione», *Divus Thomas* 107/1 (2004) 215-298.

<sup>118</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.20, 731; X.22, 733.

<sup>119</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.6, 697: «tutta la città redenta, cioè l'assemblea comunitaria dei santi, viene offerta a Dio come sacrificio universale per la mediazione del sacerdote grande che nella passione offrì anche se stesso per noi nella forma di servo perché fossimo il corpo di un capo così grande».

il suo amore pienamente umano<sup>120</sup>. Anche la dottrina cristiana del merito non trascura mai che le opere buone dell'uomo vengono solo dalla grazia di Dio ricevuta in Cristo<sup>121</sup>.

A questa antropologia cristocentrica si affianca imprescindibilmente il tema del sacrificio eucaristico. Esso è la ripresentazione sacramentale del sacrificio di Cristo compiuto dalla Chiesa, «la quale, essendo il corpo di lui in quanto capo, sa di offrire per mezzo di lui se stessa»<sup>122</sup>. Nel rito si riattualizza il sacrificio di Cristo<sup>123</sup>. Egli si offre al Padre da Figlio-uomo, in piena obbedienza, perché si compia la comunione con ogni uomo di questo mondo (è sacrificio kenotico); egli compie l'atto di amore e di fiducia che istituisce la vera Alleanza con Dio (è sacrificio soddisfattorio). Per la forza dello Spirito, Cristo si rende presente e partecipabile nella celebrazione, e per mezzo di lui si può offrire la vita al Padre<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> La teologia, fondandosi sulla Scrittura (cf Rm 5,5), ha sempre connesso l'amore umano con l'azione dello Spirito Santo. Ricordando che ogni opera di Dio *ad extra* va articolata con le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, si può aggiungere che lo Spirito non solo rende cristiformi ma fa vivere Cristo nell'uomo e l'uomo in Lui, e in particolare rende la carità umana partecipe della sua. La teologia tradizionale non ha mai mancato di sottolineare che questo si compie per i cristiani; ad esempio, il sacerdozio comune dei fedeli (l'offrire la propria vita a Dio) è partecipazione al sacerdozio di Cristo (cf LG 10; F. MANZI, «“Per mezzo di Lui”», 287). Quindi il cristiano ama solo perché Cristo uomo ha amato (cf 2 Cor 5,14: «L'amore del Cristo infatti ci possiede»; Gal 2,20: «Cristo vive in me») e questo si iscrive nell'articolazione tra grazia e libertà: «l'obbedienza di Cristo apre il cammino della vita. Perciò bisogna affermare che ogni nostra giustizia proviene da Dio in Cristo» (cf L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme - Pontificia Università Gregoriana, Casale Monferrato - Roma 1995, 394). Nel solco di un cristocentrismo di stampo ontologico, dove ogni cosa viene concepita in Cristo vero uomo (Col 1,12-20), ci sembra sensato affermare che questo si attua per ogni uomo di questo mondo; cf Gv 15,1-10; G. BIFFI, *Alla destra del Padre. Nuova sintesi di teologia sistematica*, Jaca Book, Milano 2004, 99-112.

<sup>121</sup> Cf CCC 2011: «*La carità di Cristo è in noi la sorgente di tutti i nostri meriti davanti a Dio*».

<sup>122</sup> Cf AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, X.20, 731.

<sup>123</sup> P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica* (= Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi 2018<sup>2</sup>, 382-384.411-412.414.415.

<sup>124</sup> Cf SC 7; LG 11.

#### 4. Una valutazione circa l'uso odierno della categoria di sacrificio

Dal punto di vista teologico non si può rinunciare a parlare di sacrificio di Cristo e del suo carattere salvifico, in quanto i dati della Scrittura e della Tradizione si mostrano unanimi. Si tratta certamente di valutare l'opportunità dell'insistenza su questa categoria nel contesto attuale. Ciò nella consapevolezza, da un lato, che ogni concetto va interpretato e quindi non è immediatamente comprensibile; dall'altro che, se un concetto per essere rettamente inteso ha bisogno di abbondanti "deconversioni", può non essere utile e forse anche dannoso.

I nostri colleghi hanno indicato in più passaggi le critiche oggi poste alla categoria di sacrificio<sup>125</sup>. Si potrebbe ben dire che il "fantasma sacrificale" denunciato come maggioritario nel cristianesimo<sup>126</sup> non è il tema del sacrificio ma una visione distorta del cristianesimo, che, a ben vedere, è l'eresia del pelagianesimo. Il tema della salvezza per mezzo delle opere e non della grazia è un tema combattuto dalla teologia cattolica fin dalle origini del pensiero cristiano<sup>127</sup>. Lo stesso Papa Francesco ha indicato il pelagianesimo come uno degli attuali nemici nel cammino di santità<sup>128</sup>.

In ambito teologico la redenzione, e il tema del sacrificio che la vuole esprimere, è sempre stata annunciata come azione gratuita e misericordiosa di Dio. Non si tratta di fare, ma di ricevere. Tuttavia, il Dio che ci salva *gratis* ha scelto di far entrare l'uomo nella stessa vita del Figlio suo e la porta di ingresso è la sua umanità, luogo effettivo di partecipazione della sua relazione al Padre. Partecipare della vita di Cristo, vivere una vita in Lui e lasciare vivere Egli in noi, non potrà esimere il cristiano dal conformarsi a Gesù stesso, imparando che la vita obbediente alla volontà

<sup>125</sup> Cf E. CONTI, «Il sacrificio come chiave interpretativa», che dedica lo studio alla lettura critica della categoria. Si veda anche P. CASPANI, «Introduzione. Oltre il sacrificio?», 209-211; F. MANZI, «"Per mezzo di Lui"», 252.280.283-284.287-288. Per le critiche espresse già in epoca patristica cf P. BANNA, «Figure di sacrificio in epoca patristica», 293-297.

<sup>126</sup> Secondo la nota espressione M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Raffaello Cortina, Milano 2017; cf in particolare 60-62.67-68.

<sup>127</sup> Cf le teologie della grazia di san Paolo e sant'Agostino e i contesti in cui sono state espresse.

<sup>128</sup> Cf FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 35.47-59.

del Padre chiede la rinuncia a sé, addirittura arrivando al sacrificio. L'importante è mantenere il corretto ordine degli elementi. E questo ci pare non sia un problema del concetto di sacrificio in sé ma di ogni concetto utilizzato per descrivere il processo salvifico che si realizza in Cristo.

25 maggio 2021