

***Solus christus* nella teologia di san Tommaso d'Aquino. Un contributo al prossimo quinto centenario della Riforma protestante (2017)**

Enrico Bini

Abstract

The article is a study on how St Thomas of Aquinas used the lemma *solus* in his theology. Usually this term is associated to Martin Luther's and Calvino's theology, up to becoming an expression that identifies protestantism itself. Quite the opposite a solid doctrine of the *solus* exists also in Thomism, that saves together a dialectic polarity of the exclusivity and inclusivity of the term. Actually, paradoxically the way St Thomas uses it before the theological controversy of the XVI century, permits us to compare the catholic and protestant theologies without any problems, that in the following centuries often blocked a serene comparison between the christian denominations.

In general Thomas's commentators didn't really underline the importance of his doctrine, that could be very useful in lieu of the next fifth centenary from the beginning of the Lutheran reform, on October 31 2017, that will open again the inevitable comparison between Thomas and Luther, also for an examination of the ecumenical path, in the common recognition of the centrality of Christ as the only Lord.

1. Introduzione: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Martin Lutero

Si sta ormai preparando il quinto centenario dell'inizio della riforma luterana, il 31 ottobre 1517¹. Già nell'occasione centenaria della nascita di Martin Lutero (1483-1546), Giovanni Paolo II intese riaprire la riflessione ecclesiale sulla personalità del riformatore tedesco, mediante l'invito ad una riflessione critica sulla molteplice eredità del riformatore tedesco, già iniziata nel centenario della confessione di Augusta, nel 1980².

¹ Per una sintesi storica degli avvenimenti legati all'inizio della riforma, cfr. J. LORTZ, s.v. *Riforma (protestante)*, *Sacramentum mundi*, 7, coll. 94-187, Brescia, 1977.

Nei decenni successivi, un altro importante documento congiunto cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione del 1999 ha individuato una stretta analogia tra la giustificazione per fede con il criterio del *solus Christus*³.

Il termine teologico *Solus Christus*⁴ è usato per indicare uno dei pilastri della teologia di Lutero⁵, di Calvino⁶ e in sintesi l'orientamento generale del protestantesimo, che nel Novecento ha ripreso la sua centralità grazie alla teologia dialettica di Karl Barth⁷, fino a divenire una sorta di facile *slogan* identitario per le comunità sorte dalla riforma.

In tempi più recenti di grande spessore teologico è stato anche l'intervento di Benedetto XVI nella sua visita a Erfurt, del 23 settembre 2011.

-
- ² S. C. NAPIŹRKOWSKI, *Christus solus nunquam solus: toward reinterpretation of the principle solus Christus*, *Journal of ecumenical studies*, 17 (1980), pp. 454-476; J. VERCRUYSSSE, *Rinnovare la memoria ecclesiale: Martin Lutero a 450 anni dalla morte*, *Rassegna di teologia*, 38 (1997), pp. 621-636; *Enchiridion oecumenicum*, 3, pp. 278-279, Bologna, 1995.
- ³ *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, *Regno-documenti* 43 (1998), pp. 250-256; S. CARLETTO, *Salvezza ed ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, pp. 56-57, Bologna, 2003.
- ⁴ E. WOLF, *Che cosa voleva precisamente Lutero?*, *Concilium*, 2 (1966), p. 31; B. GHERARDINI, *Protestantesimo oggi*, pp. 37. 130, Roma, 1965,; R. MEHL, s. v. *Protestantism*, *Dictionary of the ecumenical movement*, Geneve, 1991, p. 832; U. RUBLACK, s.v. *Riforma, I concetti fondamentali della teologia*, 3, p. 592 Brescia, 2008; *Consacrated phrases. A latin theological dictionary*, p. 230, Colledgeville, 2013,;
- ⁵ La bibliografia sull'argomento è ovviamente molto ampia si può vedere: J. H. KWON, *Christus pro nobis. Eine untersuchung zu Luthers passions-und osterpredigten bis zum jahr 1530*, Berlin, 2008, pp. 87. 163; per comprendere l'importanza del termine *solus Christus*, nella prima generazione dei teologi luterani, come Johannes Bugenhagen (1485-1958), cfr. H. H. HOLFELDER, *Solus Christus. Die ausbildung von Bugenhagen rechtfertigungslehre*, p. 88, Tubingen, Mohr, 1981; per una sintesi recente sull'argomento, cfr. W. KASPER, *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica*, p. 27, Brescia, 2016.
- ⁶ J. BOSCH, *Che cosa può dire Calvino ai cattolici, oggi?*, *Concilium*, 2 (1966), pp. 44-45; D. FISCHER, *La polémique anti-romaine dans l'institution chrétienne de Jean Calvin un analyse formelle*, *Annuaire. École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 83, (1974-1975), p. 333.
- ⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, p. 47, Milano, 1987; W. KASPER, *The God of Jesus Christ*, p. 312, London, 2012.

In vista della celebrazione del 2017 la commissione luterana-cattolica per la commemorazione comune dell'inizio della riforma ha predisposto un documento intitolato: *Dal conflitto alla comunione (2013)*, dove vengono indicate le linee di riflessione comune, verso una maggiore comprensione condivisa di quanto avvenne nella cristianità nel XVI secolo. In particolare, il documento si ripromette la necessità della:

Individuazione della presenza di contenuti analoghi racchiusi in strutture e sistemi di pensiero diversi in special modo attraverso un confronto sistematico tra i teologi più rappresentativi delle due confessioni: Tommaso d'Aquino e Martino Lutero (n. 23).

L'attuale pontefice nella sua visita alla chiesa luterana di Roma, il 15 novembre 2015, ha ribadito la necessità per la chiesa cattolica: di una attenta e onesta rivalutazione delle intenzioni della riforma, e della figura di Martin Lutero nel senso di una *ecclesia semper reformanda*. La visita del papa nella cattedrale luterana di Lund, del 31 ottobre 2016, è stato un ulteriore segnale di avvicinamento al significato profondo del messaggio teologico della riforma.

In campo cattolico, il riesame del pensiero del riformatore di Wittenberg, partì dagli studi di inizio Novecento con le opere di H. Denifle⁸ e di H. Grisar⁹, sebbene in chiave ancora troppo polemica, si proposero il problema delle conoscenze dirette delle opere luterane, e del loro rapporto con il pensiero scolastico precedente¹⁰.

Nel corso del secolo scorso si è delineato un approccio più rispettoso della complessa personalità di Lutero, con l'individuazione delle influenze che riallacciano il riformatore tedesco alla tradizione patristica e scolastica¹¹. In questa luce emerge il confronto tra Tommaso e Lutero, ossia tra i due

⁸ E. DENIFLE, *Lutero e luteranesimo nel loro primo sviluppo*, Roma, 1905. Il domenicano Denifle sottolineò il confronto con Tommaso, soprattutto sulla natura della vita religiosa e dei consigli evangelici, cfr. pp. 150-198. 240-253; Per un giudizio storiografico, cfr. E. ISELOH, *Come i cattolici giudicano Lutero oggi?*, *Concilium*, 2 (1966), pp. 20-22.

⁹ H. GRISAR, *Lutero, la sua vita e le sue opere*, Torino, 1946.

¹⁰ H. JEDIN, *Mutamenti della interpretazione cattolica della figura di Lutero e i loro limiti*, *Rivista di storia della chiesa in Italia*, XXIII (1969), p. 361.

maggiori teologi della cristianità occidentale e soprattutto il problema del “residuo cattolico” di Lutero¹².

Nel corso degli ultimi decenni le ricerche si sono arricchite di nuovi contributi. Tra i teologi cattolici tedeschi sono da segnalare i notissimi studi proposti da Hans Küng¹³ e da Hermann O. Pesch¹⁴. Quest'ultimo ha invitato a ripensare il rapporto tra Lutero e Tommaso sul tema della giustificazione, considerando i due teologi come classiche espressioni complessive di una ben precisa mentalità teologica o “campo concettuale”, superando i limiti dell'apologetica confessionale¹⁵.

Per una maggiore conoscenza del pensiero di Lutero si sono avuti anche in Italia nella seconda metà del Novecento opere importanti, con traduzioni di alcuni testi classici del pensiero luterano, e di saggi di area germanica o anglosassone¹⁶. Nella vastissima bibliografia sull'argomento¹⁷, sono da segnalare i contributi di studiosi italiani come Brunero Gherardini¹⁸, Bruno Forte¹⁹ e Pier Luigi Cacciapuoti²⁰, con l'indicazione della ricerca di nuovi metalinguaggi che permettano di confrontare le differenti prospettive, che

¹¹ Su questa evoluzione in campo cattolico, cfr. R. STAUFFER, *Le catholicisme à la decouverte de Luther*, pp. 55-90 Neuchatel, 1966; B. GHERARDINI, *Lutero nella recente storiografia cattolica, Protestantesimo*, 38 (1983), pp. 129-150; Sul versante letterario si possono vedere le interessanti riflessioni di Bernanos su Lutero, cfr. G. BERNANOS, *I predestinati*, pp. 94-110, Milano, 1995.

¹² B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, p. 44, Roma, 1982; Di grande importanza sono le riflessioni di Loewenich sulla originalità della teologia luterana, cfr. W. VON LOEWENICH, *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, pp. 196. 210. 216, Bologna, 1975.

¹³ H. KÜNG, *La giustificazione*, Brescia, 1969; Id., *Great christians thinkers: Paul, Origen...Luther...*, p. 140, New York 1994,

¹⁴ O. H. PESCH, *Tommaso d'Aquino*, pp. 13. 17, Brescia, 1994,

¹⁵ A. MAFFEIS, *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*, pp. 20-22, Cinisello B., 1998,

¹⁶ Come si può intuire la bibliografia sull'argomento è molto ampia, per questo si possono vedere: A. OLIVERI, *Studi su Lutero in Italia, Rivista di storia delle chiesa in Italia*, XXIII (1969), pp. 378-383.

¹⁷ A. MODA, *Martin Lutero. Un decennio di studi (1975/76-1986/87. Attorno ad un centenario (1493-1983)*, in *Quaderni di o Odigos. Centro ecumenico s. Nicola domenicani di Bari*, V (1989).

¹⁸ B. GHERARDINI, *Theologia Crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*, p. 26, Roma, Paoline, 1978.

tuttora permangono nel dialogo cattolico-luterano, ossia mediante il tentativo di riflettere sulle istanze considerate centrali della teologia luterana, come la riforma della chiesa, la dottrina della giustificazione, la questione dei sacramenti²¹, e l'importante valenza ecumenica della *theologia Crucis*²².

Tra i problemi più interessanti nel dibattito storiografico e teologico resta aperto il confronto tra Lutero e Tommaso, e quanto effettivamente il riformatore tedesco abbia conosciuto il complesso e articolato *corpus* delle opere di san Tommaso²³. Su questo delicato argomento gli studiosi si sono divisi, per esempio Y. Congar ha sostenuto che Lutero non abbia conosciuto il vero san Tommaso²⁴. Tuttavia, negli ultimi decenni altri autori, come Denis Janz, hanno tentato un nuovo accostamento organico tra i due grandi, facendo emergere alcune singolari analogie, anche di natura biografica e di interessi teologici, come la comune preferenza dell'epistolario paolino e la condanna dell'università di Parigi²⁵.

¹⁹ B. FORTE, *Sui sentieri dell'Uno. Saggi di storia della teologia*, pp. 122-199, Cinisello B., 1992; cfr. anche H. M. BARTH, *Lutero a Napoli, Protestantesimo*, 48 (1993), pp. 108-112.

²⁰ P. L. CACCIAPUOTI, *Roma e Lutero. Cristologie e ontologie e confronto*, pp. 124-127, Napoli, 2010.

²¹ J. BROSEDER, *In che modo il mondo cattolico recepisce Lutero*, *Concilium*, 12 (1976), pp. 1334-1350.

²² J. E. VERCRUYSE, *Rilevanza per l'ecumenismo della teologia della croce di Lutero*, *Civiltà Cattolica*, 1989, IV, pp. 16-29; P. RUGE-JONES, *Cross in tensions. Luther's theology of the cross as theologico-social- critiques*, p. 83, Eugene Ore., 2008.

²³ D. R. JANZ, *Luther and late mediaeval thomism. A study in theological anthropology*, pp. 3-5, Waterloo Ontario, 1983. Più radicale la posizione di Leif Grane nel sostenere il deciso carattere antiscolastico sin dagli inizi dell'attività teologica di Lutero, cfr. L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers kampff um die erneuerung der theologie 1515-1518*, pp. 161-163, Leiden, 1975.

²⁴ Y. CONGAR, *Martin Lutero: la fede, la riforma: studi di teologia storica*, pp. 39. 139 Brescia, 1984; si veda anche O. H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, pp. 31-33, Brescia, 2007,.

²⁵ D. JANZ, *Thomas Aquinas, Martin Luther, and the origins of the protestant reformation, Philosophy and the God of Abraham. Essays in memory of James A. Weisheipl*, Toronto, 1991, pp. 71-72. Non è un caso che Mattia Flacio Illirico, teologo protestante del XVI, collochi Tommaso tra gli antesignani di Lutero, cfr. V. VINAY, *La riforma protestante*, p. 315, Brescia, 1970; K. H. zur MÜHLEN, *On the critical reception*

Al netto di tutte le obiezioni, si può ritenere che, in effetti, Lutero abbia avuto una conoscenza oggettivamente molto sommaria²⁶, e concentrata soprattutto negli anni 1518-1521, ossia negli anni di contrasto con i teologi domenicani Silvestro Mazzolini e Tommaso de Vio (card. Gaetano). A questo proposito è di grande interesse il commento luterano alle 95 tesi, dove l'autorità di Tommaso e di Bonaventura viene riconosciuta, ma criticata per quelle affermazioni che non avevano un chiaro fondamento nella scrittura²⁷. Inoltre non si deve dimenticare che gli strumenti filologici a disposizione del riformatore tedesco erano assai limitati, tanto da impedire una completa comprensione del pensiero dell'Aquinate²⁸. Per questo non bisogna fermarsi alla lettera di alcune affermazioni polemiche luterane, ai limiti dell'offesa, nei confronti di Tommaso²⁹, perchè i veri obiettivi erano i tardi seguaci dell'Aquinate del XVI secolo, nel contesto di quella che la storiografia ha chiamato la “Wegestreit” tra le varie correnti della scolastica, cioè tra la cosiddetta *via antiqua* e la *via moderna*³⁰; e nella esagerata tendenza a sovrapporre il pensiero tomista alla dottrina ecclesiastica, in quella che Lutero chiamava ironicamente la “chiesa

of the thought of Thomas Aquinas in the theology of Martin Luther, Aquinas as authority, pp. 65-86, Leuven, 2002.

²⁶ La conoscenza di Tommaso avvenne mediante le opere di Gabriel Biel, cfr. O. H. PESCH, *Martin Lutero*, cit., p. 97.

²⁷ M. LUTERO, *Le resolutiones. Commento alle 95 tesi (1518)*, pp. 47. 99, Torino, 2013.

²⁸ R. GARCIA -VILLOSLADA, *Martin Lutero*, I, pp. 314. 355, Milano, 1985; importanti anche le considerazioni di Harnack, cfr. A. HARNACK, *Storia del dogma*, VII, p. 267, Mendrisio, 1914.

²⁹ Tipico esempio di questa mentalità ancora persistente nella seconda metà del Novecento, può esser citato l'esempio del domenicano Colosio, cfr. I. COLOSIO, *S. Tommaso visto da Lutero, Rassegna di ascetica e di mistica*, XXV (1974), pp. 103-123. Come esempio di espressione luterana particolarmente offensiva si può ricordare la seguente: «In tutto Tommaso non c'è una sola parola che possa infondere ad uno speranza in Cristo» (M. LUTERO, *Discorsi a tavola*, p. 150, Torino, 1969); R. GARCIA-VILLOSLADA, *Martin Lutero*, cit., II, p. 25; Id., *Radici storiche del luteranesimo*, p. 93, Brescia, 1979.

³⁰ D. JANZ, *Thomas Aquinas, Martin Luther*, cit., p. 79; G. MIEGGE, *Lutero giovane*, p. 95, Milano, 1977; H. OBERMANN, *Martin Lutero un uomo tra Dio e il diavolo*, pp. 107-108, Bari, 1987.

tomista”³¹. La finalità di questo studio è di vedere come la *dictio exclusiva: Solus Christus*, ritenuta il cuore della teologia protestante, sia presente negli scritti di san Tommaso, e come questo criterio teologico sia stato applicato nella teologia tomista, secondo le indicazioni già intuite nelle ricerche fatte da padre Denifle³² e poi da Erwin Iserloh³³. Inoltre oggi è possibile disporre di nuovi approfondimenti, anche in campo cattolico, sulle radici bibliche del *solus Christus*, con particolare riferimento alle lettere di Paolo³⁴.

Per quanto riguarda la teologia patristica e scolastica indicazioni non sistematiche sul *solus Christus* si possono trovare nel pensiero di Tertulliano, Ambrogio³⁵, Agostino³⁶, Guglielmo di Saint-Thierry³⁷, Alessandro di Hales, Bonaventura³⁸, fino a giungere alle istanze umanistiche di Erasmo³⁹.

³¹ D. JANZ, *Thomas Aquinas, Martin Luther*, cit., p. 83. Lutero considerò come eccessiva l'influenza aristotelica sul pensiero di Tommaso, cfr. D. JANZ, *Luther on Thomas Aquinas, the angelic doctor in the thought of the reformer*, pp. 20-23; Stuttgart, 1989; si veda anche D. BELLUCCI, *Fede e giustificazione in Lutero*, Roma, Gregoriana, 1963, p. 243.

³² H. DENIFLE, *Die abendlandischen schriftausleger bis Luther uber justitia Dei (Rom. 1, 17) und justificatio*, Mainz, 1905.

³³ E. ISERLOH, *Lutero e la riforma*, p. 17, Brescia, 1977; J. LORTZ, *Storia della riforma*, pp. 39-40, Bologna, 1974; J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, p. 59, Brescia, 1976,

³⁴ A. GIENIUSZ, *Identity markers o solus Christus...nella dottrina della giustificazione in san Paolo*, *Euntes docete* 53 (2000), pp. 18-22; J. FLEBBE, *Solus Deus. Untersuchungen zur rede von Gott im brief des Paulus an die römer*, Berlin, pp. 380. 403, 2008; G. PANI, *La lettera ai romani e Lutero*, *Civiltà Cattolica*, 2016, I, pp. 17-29.

³⁵ I. BIFFI, *Fede, poesia e canto. Il mistero di Cristo in Ambrogio, Agostino e Paolino d'Aquileia*, p. 59, Milano, 2003; F. BUZZI, *La recezione di Ambrogio a Wittemberg, Nec timeo mori. Atti del convegno internazionale di studi ambrosiani*, pp. 569-577, Milano, 1998.

³⁶ AUG., *Confessioni*, lib. 7, cap. XVIII.

³⁷ M. RUIZ CAMPOS, «*Ego et Pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, pp. 63. 103. 110. 135, Roma, 2007.

³⁸ S. BONAVENTURA, *II sent. dist. 31, dub. 3*; Id., *Le Christ maître*, par G. Madec, pp. 46. 72, Paris, 1998; F. CIAMPANELLI, *Hominem reducere ad Deum. La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di san Bonaventura*, pp. 95. 172. 299, Roma, 2010.

³⁹ B. MONDIN, *Storia della teologia*, IV, p. 201, Bologna, 2006.

Diverso è il caso dell'Aquinate perchè il frequente uso in Tommaso di questo termine⁴⁰ e la sua anteriorità alla scoperta teologica di Lutero⁴¹, permette un confronto tra i due teologi che può essere davvero fecondo ai fini di un serio dialogo ecumenico, modificando il modello usuale che giudica in maniera diacronica il pensiero di Tommaso alla luce del pensiero luterano successivo⁴². La necessità di questo confronto “inverso” potrebbe essere fecondo per l'attenzione riservata alla *dictio exclusiva*, dal mondo protestante⁴³, tanto da essere riproposto anche nella prospettiva del prossimo centenario della riforma⁴⁴.

L'importanza di questo argomento è stato notato da E. Jungel: «Il *solus Christus* non è appunto sostenuto soltanto dalla teologia dei riformatori. Tutte le confessioni cristiane dicono parimenti ognuno a proprio modo: soltanto Cristo»⁴⁵. Questa annotazione del teologo evangelico, rimanda alla necessità di approfondire anche per la chiesa cattolica il senso della *dictio exclusiva*. Si può dire, per quanto riguarda la teologia cattolica, vi sia stata una scarsa riflessione sul valore del *solus* tomistico, come si avrà modo di vedere, forse per timore delle tesi protestanti⁴⁶. Inoltre, si è favorita una

⁴⁰ B. BISCEGLIA, «*In natura humana Deus Pater impressit verbum*» *Dio Padre nel commento di S. Tommaso al vangelo di san Giovanni. Indagine dottrinale e verifica analitica. Analisi stilistica e lessicografica*, p. 281, Roma, 2006.; C. PANDOLFI, *S. Tommaso filosofo nel commento ai salmi*, p. 11, Bologna, 1993.

⁴¹ F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, p. 95, Roma, 2001.

⁴² A. MAFFEIS, *Giustificazione*, cit., p. 22.

⁴³ Cfr. V. SUBILIA, «*Solus Christus*». *Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Torino, Claudiana, 1985, p. 155; G. CONTE, *rec. a V. Subilia, «Solus Christus», Protestantesimo*, 41 (1986), pp. 121-124; F. E. SCIUTO, *Solus Christus e la teologia apofatica, Il pluralismo nelle origini cristiane. Scritti in onore di Vittorio Subilia*, pp. 97-102 Torino, 1994. R. C. SPROUL, *Sola Fede*, Mantova, 1999, p. 177. La ricerca più recente ha individuato nuove piste di lavoro, cfr. B. SCHWARZ, *Some implications of Martin Luther's solus Christus in his theological validation of the Jews, Aspect of reforming theology*, pp. 33-51, Milton Keynes, 2013.

⁴⁴ Anche nel libro celebrativo approntato dalla chiesa evangelica tedesca per il prossimo centenario della riforma, si trova un interessante riferimento al *solus Christus*, cfr. *Rechtfertigung und freiheit. 500 jahre reformation 2017*, pp. 48-51, Munchen 2015.

⁴⁵ E. JUNGEL, *Il vangelo della giustificazione come centro della fede cristiana*, p. 174, Brescia, 2000.

⁴⁶ Ivi, p. 176

interpretazione di sapore agostiniano legata all'immagine del *totus Christus*, che nel Novecento aveva attirato l'interesse di H. U. Von Balthasar⁴⁷ e J. Ratzinger⁴⁸, con l'istanza di rimodulare la vita ecclesiale su questo criterio essenziale, come ha ricordato il cardinale W. Kasper:

This makes clear that there is not only a protestant but also a catholic "solus Christus"! However the catholic *solus Christus* always includes the church and means the *totus Christus* with head and members⁴⁹.

2. La dictio esclusiva solus nel pensiero tomista

Per comprendere la densità del pensiero tomista sul *solus*, occorre partire da alcune considerazioni grammaticali sull'aggettivo latino *solus*, per capire la differenza tra *unum*, *incomitatus*, *solitarius*, *solus*, *proprius*, per esempio come già notava Isidoro di Siviglia: *unus ad numerum pertinet, solus e multis intelligitur*⁵⁰. La scelta del *solus* ha un riferimento alla molteplicità, che possiede una valenza legata alla qualità e non alla quantità numerica. Talvolta san Tommaso usa anche l'aggettivo *proprius*⁵¹ riferito a Cristo, che sembra indicare una sfumatura ancor più inclinante alla esclusività e alla particolarità della qualità del soggetto a cui si riferisce.

L'importanza che san Tommaso attribuì al termine *solus* si può cogliere oltre alle indicazioni puramente grammaticali, mediante gli attuali metodi di ricerca legati agli studi di lessicografia iniziati con p. Roberto Busa, e che permettono una conoscenza più precisa del pensiero di san Tommaso⁵².

⁴⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist Kirche ?*, p. 126, Freiburg 1965; Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse: verité et dimensione du salut*, p. 17, Paris 1959.

⁴⁸ J. RATZINGER, *Maria chiesa nascente*, pp. 22-25, Cinisello B., 1998.

⁴⁹ W. KASPER, *The catholic Church: nature, reality and mission*, p. 131, London, 2015. In un altro testo il card. Kasper esprime lo stesso concetto: «In catholic understanding the *solus Christus* is at the same time the *totus Christus, caput et membra*» (ID., *That they may all be one. The call to unity today*, p. 71, London-NewYork, 2004).

⁵⁰ *Totius latinitatis lexicon*, V, pp. 559-560, Prati, 1871; *Oxford latin dictionary*, p. 1787, Oxford, 2000; cfr. anche *Mittellateinisches wörterbuch*, 10, col. 1512, München, 2007.

⁵¹ «*Proprius est peculiaris, praecipuus, privatus suus cuiusque, non communis*» (*Totius latinitatis lex.*, cit., IV, p. 938); cfr. anche *Oxford latin dictionary*, cit., pp. 1495-1496.

Del resto il periodo in cui visse san Tommaso vide il consolidarsi di un nuovo vocabolario teologico, come scrisse M. D. Chenu:

E' senza dubbio l'indice dei grandi periodi della filosofia come pure delle grandi epoche della poesia il fatto che venga creato un linguaggio, la cui proliferazione non è aliena da artifici, verbalismi...ma che manifesta con questa energia semantica, il lavoro interno dello spirito nella manipolazione materiale dei suoni e delle parole ...Si potrebbe ad esempio fare una storia della filosofia attraverso la storia dei suoi vocabolari⁵³.

Non si deve poi dimenticare anche il riferimento al termine *solus* che venne inserito nella costituzione sulla fede cattolica stabilita dal concilio Lateranense IV, del 1215:

Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus...⁵⁴

L'idea di fondo di san Tommaso si sviluppò già, nell'opera giovanile come il *Commento alle sentenze* di Pier Lombardo⁵⁵, dove la *locutio exclusiva*⁵⁶, era spiegata come riferita a realtà che hanno la medesima *natura o conditio*. Per esempio, si dice solo un uomo in una stanza, sebbene nel luogo vi siano una molteplicità di oggetti, ma siccome nessuno si può paragonare alla sua natura, si dice appunto solo: *quia una persona semper*

⁵² *Glossario tommasiano fondamentale*, Roma, 2013. Per capire la raffinata ricchezza lessicografica dell'Aquinata, si può vedere: R. BUSA, *La terminologia tomista dell'interiorità. Saggi di metodo per un'interpretazione metafisica della presenza*, Milano, 1949.

⁵³ M. D. CHENU, *La teologia nel medioevo*, p. 397. Milano, 1972. Per la ricostruzione del pensiero della scolastica anteriore a san Tommaso sull'unicità di Dio, cfr. G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno. Essere, Trinità, inconscio*, pp. 38-46, Pisa, 2002,

⁵⁴ *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 230, Bologna, 2002.

⁵⁵ M. D. CHENU, *Introduzione allo studio di san Tommaso*, pp. 235-239, Firenze, 1953,

⁵⁶ Nel pensiero scolastico la riflessione sulla *dictio exclusiva* è comune a molti autori come Pier Lombardo, Alberto Magno e Bonaventura da Bagnoregio, per una sintesi cfr. G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno*, cit., pp. 73-79.

*habet consortium societatis alterius personae connaturalis et simili sibi*⁵⁷. Così possiamo dire che Dio solo crea, rimuovendo ogni comunanza sia nel soggetto sia nel predicato. In altre parole san Tommaso vuole sostenere come il termine *solus* sia pienamente esclusivo e tuttavia pienamente inclusivo, per quanto riguardo l'ordine dell'essere: *non potest removeri consortium respectu huius quod est esse*. Una ulteriore precisazione e anche radicalizzazione si può trovare in un'opera più matura come la *Summa theologiae*⁵⁸.

Lo stesso criterio dialettico venne utilizzato da Tommaso per il Figlio, per cui il termine *solus Filius* include il Padre, perchè la *dictio exclusiva non removet a consortio nisi quod est separatum ab eo cui adiungitur*⁵⁹. Per questo intimo motivo quanto si afferma del Padre, si può affermare del Figlio, o come affermò sempre l'Aquinate, il Figlio è *alius* (maschile) e non *aliud* (neutro) nei confronti del Padre, per la comune essenza: *neutrum genus est informe, sic convenienter significat essentiam communem, dum masculinum significat personam determinatam*⁶⁰. Il card. Gaetano così spiegò questa differenza: *quia Filius et similiter est alius a Patre, et non aliud: creatum enim oportet esse, quod est aliud*⁶¹.

San Tommaso approfondì e chiarificò la sua posizione nella *Summa theologiae*, e intensificò anche il suo pensiero in ordine proprio alla *dictio exclusiva*. Nel testo della *Summa* vengono riaffermati la polarità tra l'unicità del *solus* con la pluralità sia in Dio, che nelle creature, ma in

⁵⁷ *I Sent.*, d. 21, q. 21, a. 1.

⁵⁸ M. D. CHENU, *Introduzione*, cit., p. 257.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ *S. Th.*, I, q. 31, a. 2, ad 4. Sulle conseguenze di questa impostazione nella logica di san Tommaso, cfr. H. J. M. SCHOOT, *Christ the 'name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, pp. 61-62, Leuven, 1993; G. EMERY, *Central aristotelian themes in Aquinas's trinitarian theology, Aristotle in Aquinas's theology*, New York, 2015.

⁶¹ *Summa theologiae...cum commentariis Thomae de Vio*, p. I, p. 226, Patavii, 1698. Il Billuart così spiega il concetto: «Dicitur itaque Filius unum cum Patre, non aliud, quia est eadem utriusque natura» (*Summa S. Thomae opera et studio C. R. Billuart*, I, pp. 323-324, Brixiae, 1836); cfr. anche J. GONET, *Manuale thomistarum*, II, pp. 105-108, Patavii, 1729.

maniera essenzialmente diversa. Si tratta di distinguere tra la *multitudo transcendens*, dalla *multitudo materialis* che riguarda la creature⁶². L'esempio chiarificatore san Tommaso lo attinge dall' eternità di Dio: per cui quando si afferma che solo Dio è eterno, si esclude tutto ciò che non è Dio: *ut si dicamus solus Deus est aeternus, quia nihil praeter Deum est aeternum*⁶³. Questa solitudine non esclude la presenza di altre realtà creaturali, ma che non intaccano l'atto di essere divino: *Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est extraneus naturae*⁶⁴. Come esempio l'Aquinate portò il caso degli angeli e delle anime sante che vivono con Dio, ma: *consociatio angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam a divinis*. In questo consiste l'intensificazione del pensiero tomista che salva l'irriducibile trascendenza della natura divina da ogni comparazione con la pluralità della realtà creaturale: *voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias*⁶⁵. Nel commento di Tommaso ai decreti del concilio Lateranense si trova una espressione ancor più precisa e lapidaria: *creatura in infinitum distat a Deo*⁶⁶. Con questa profonda riflessione l'Aquinate è riuscito a saldare gli attributi divini in un duplice plesso concettuale che tiene conto della realtà di Dio e delle cose, che collegano quest'ultime in un rapporto di totale esclusione dalla natura divina, e nel contempo di irriducibilità in ordine alla peculiare natura del proprio essere, che rimane distinto e non confondibile. Per questi motivi san Tommaso ha usato la *locutio exclusiva* con frequenza nel complesso della sua molteplice produzione teologica. Per comprendere ancora meglio la profonda dottrina tomista, si può fare riferimento anche ai grandi commentatori del pensiero dell'Aquinate,

⁶² G. VENTIMIGLIA, *Se Dio sia uno*, cit., p. 60; G. LAFONT, *Structures et méthode dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, pp. 97-100, Paris, 1961.

⁶³ Il Billuart così ha illustrato il pensiero tomista: «Solus Deus est aeternus, sensus est, quod aeternitas non conveniat aliis a Deo» (*Summa S. Thomae*, cit., p. 324).

⁶⁴ *S. Th.*, I, q. 31, a. 3.

⁶⁵ *In Perihier.* l. 1, lect. 4, n.22; cfr. anche J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, p. 500, Brescia, 1974, I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. I, pp. 135. 276, Milano, 1994.

⁶⁶ *Expositio super secundam decretalem*, infra.

sebbene nell'economia del presente studio non si possano dare che sommarie indicazioni⁶⁷.

A titolo esemplificativo si può citare il caso del card. Gaetano che nel commentare il testo tomistico della q. 31 della *prima pars* della *Summa theologiae* invitava alla prudenza: *corollarium autem est, quod huiusmodi propositiones impropriae non sunt extendendae, sed pie exponendae.*

Nel pensiero del gesuita spagnolo Francisco Suarez si possono veder alcune interessanti peculiarità circa l'interpretazione del *solus*, con una puntuale verifica dei testi scritturistici che collega con il pensiero trinitario dei Padri e di Sant' Agostino, ma San Tommaso è colui che meglio è riuscito a comprendere il problema:

Insinuans hic habere locum regula dialecticorum exclusivam non excludere concomitantia. Quod tamen explicans D. Th. I, q. 31, a. 4, illam locutionem esse veram, si excludebat aliud, non verum si excludat alium. Unde qui in rigore videtur magis, excludere suppositum quam naturam : addit D. Tho. Illam locutionem in illa significatione exclusiva non esse usurpandam: sed, ubi invenitur fuerit, pie explicandam⁶⁸.

Nel commento del card. Billot si ha una interessante distinzione che permette di capire meglio il senso della tesi tomistica:

Attende quomodo non idem est dicere: Pater solus est verus Deus, vel dicere Pater est solus verus Deus, in primo enim, solus afficit terminum personalem; in secundo, terminum essentialem, et sensus est Pater est illa deitas, praeter quam nulla alia vera deitas est⁶⁹.

Per l'epoca recente si può vedere il commento del padre R. Garrigou-Lagrange⁷⁰, dove è ben lumeggiata la genesi del problema dal punto di vista magisteriale e vengono messi in luce i pericoli insiti ad un uso

⁶⁷ Di grande interesse sono anche i commenti di altri tomisti illustri, cfr. R. BILLUART, *Institutiones theologicae*, II, pp. 59-61, Florentiae, 1825.

⁶⁸ F. SUAREZ, *De Deo uno et trino*, t. I, p. 342, Venetiis, 1740.

⁶⁹ L. BILLOT, *De Deo uno et trino commentarius in primam partem S. Thomae*, p. 144, Prati, 1910,

impreciso dei termini trinitari, così da scivolare verso i due pericoli opposti del sabellianesimo e dell'arianesimo⁷¹.

Non è un caso che una visione ristretta del *solus*, abbia condotto alcune correnti protestanti verso l'antrinitarismo⁷².

L'impressione generale dall'analisi dei testi dei commentatori, fa emergere una tendenza a misconoscere, l'importanza che l'Aquinate ha attribuito all'uso della *dictio exclusiva*. In altre parole, i commentatori si sono concentrati strettamente alla problematica legata ad un aspetto speculativo del trattato *De Deo uno et trino*, senza cogliere l'ampiezza di prospettiva delineata dall'Aquinate⁷³. Non è facile capire questo atteggiamento limitativo, forse fu proprio dovuto all'uso del *solus* in ambito riformato, che venne visto come contrario alla visione cattolica. Invece la dialettica tra esclusività e inclusività, non è altro che un'ulteriore conseguenza speculativa della trascendenza e della immanenza divina, senza cadere nei due pericoli della dicotomia manichea oppure del panteismo.

Occorre a questo punto fare un breve cenno ai criteri proposti da Lutero per spiegare la sua prospettiva circa la *dictio exclusiva*. Nel 1530 il riformatore tedesco pubblicò a Norimberga un breve testo sull'arte del tradurre e l'intercessione dei santi nota come *Lettera del tradurre*⁷⁴, in risposta ai critici cattolici sul suo modo di tradurre i testi biblici. Per fare capire i suoi intendimenti Lutero utilizzò come esempio il caso del termine *solus*. Al riformatore non interessava cercare alcuna descrizione logico-

⁷⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno et trino et creatore commentarium in summam theologicam S. Thomae*, Torino-Roma, 1950, pp. 120-123.

⁷¹ *Formalis explicatio summae theologiae S. Thomae Aq...auctore fr. Hieronimo de Medicis*, t. I, Vic, Soler, 1858, pp. 364-365. Sulla critica di S. Tommaso alla teologia neoplatonica, si possono vedere le importanti considerazioni sul termine *solus* del filosofo Ventimiglia, cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, pp. 160-164, Milano, 1997.

⁷² G. PIOLI, *Fausto Socino. Vita-opere-fortuna*, pp. 237-242, Parma, 1952.

⁷³ Per il dibattito in area tedesca, cfr. E. CORETH, *Identità e differenza, Orizzonti attuali della teologia*, 1, p. 11, Roma, 1966.

⁷⁴ Sulla vicenda della pubblicazione si può vedere l'ottima edizione critica del testo, con traduzione italiana a fronte, cfr. M. LUTERO, *Lettera del tradurre*, Venezia, 2006.

speculativa, come si è visto in Tommaso, ma il senso strettamente esclusivo, aderente all'uso corrente della lingua tedesca:

Quando mi sono messo a parlare e a tradurre in tedesco ho voluto parlar tedesco, non greco o latino. La nostra lingua è strutturata esattamente così, quando si parla di due cose affermando l'una e negando l'altra, ci si serve della parola «solum» (allein) accanto alla parola nicht o kein... diversamente dal greco e dal latino, la lingua tedesca reagisce così, ed è nella natura aggiungere la parola *allein* affinché *nicht* e *kein* siano parole più piene e più evidenti⁷⁵.

Oltre a questo livello per Lutero vi è un secondo criterio veramente decisivo che si può intendere come la ricerca del senso teologico complessivo: «non è dunque soltanto la lingua tedesca che giustifica l'aggiunta del *sola*, ma innanzi tutto lo esige la verità teologica della dottrina della giustificazione mediante la sola fede»⁷⁶. Lutero ha spiegato il suo scopo, portando come esempio il classico testo di Rm. 3, 28 (*arbitramur enim iustificari per fidem sine operibus legis*):

Ma quando ho aggiunto in Romani 3 «solum», «allein», non mi sono appoggiato solo alla lingua e non ho assecondato solo la sua natura: lo esigono e vi costringono a viva forza il testo e l'interpretazione di Paolo, perchè in questo caso egli tratta un articolo fondamentale della dottrina cristiana, quello secondo cui noi ci giustifichiamo per mezzo della fede in Cristo senza le opere della legge, e Paolo dà un taglio netto a ogni opera tanto da sostenere anche che le opere della legge (si badi: legge e parola di Dio) non valgono a giustificarci⁷⁷.

In buona sostanza l'interesse prevalente per usare il termine *solus* è la necessità pratica di aderire ad una esigenza della lingua in cui scrive e soprattutto la conformità al significato teologico generale indicato dall'apostolo, anche forzando la stretta aderenza al testo originale, con un

⁷⁵ Ivi, p. 55; J. VERCROYSE, s. v. *Sola fide*, *Dizionario delle riforme*, p. 545, Roma, 2006,

⁷⁶ J. VERCROYSE, s. v. *Sola fide*, cit.

⁷⁷ M. LUTERO, *Lettera del tradurre*, cit., p. 63.

primato al piano esistenziale dell'ermeneutica biblica⁷⁸. In questa maniera si delinea lo stile teologico particolarissimo di Lutero come ha ben descritto G. Ebeling:

Le antitesi sono l'elemento stilistico caratteristico della teologia di Lutero. Non è un geniale giocare ai paradossi, ma la conseguenza di una straordinaria - e quindi rara - aderenza spirituale alla realtà. Quindi non sono mere antitesi, ma un vivente processo di proposizioni e associazioni, di esclusioni e inclusioni, come lo mostrano le due locuzioni tipiche del linguaggio di Lutero: *solus e simul*⁷⁹.

3. Solus Christus nella teologia trinitaria

Dopo aver delineato il valore speculativo tomistico del termine *solus*, si deve vedere come l'Aquinate ha utilizzato la *locutio exclusiva* nei vari ambiti della sua riflessione teologica, partendo dalla teologia trinitaria. L'intrinseca natura delle persone divine le distingue, così il solo figlio, *solus Filius* procede dal Padre *per viam intellectus*, in quanto verbo⁸⁰ mentre lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, *per viam voluntatis*⁸¹. Per questo motivo solo il Figlio è l'immagine del Padre: *solus Filius dicitur imago*⁸², secondo l'espressione paolina di Col.1,15, anzi è l'unica generazione del Padre: *quod una sola sit generatio in divinis, et unicus Filius solus a Patre genitus*⁸³. Anzi nella *Catena aurea del vangelo di Luca*⁸⁴ si può leggere un'altra forte affermazione: *solus ipse*

⁷⁸ D. JANZ, *Luther on Thomas Aquinas*, cit., p. 16.

⁷⁹ G. EBELING, *Semplicità della fede e molteplicità dell'amore. Il cuore della teologia di Lutero, Lutero nel suo e nel nostro tempo*, p. 73, Torino, 1983.

⁸⁰ *I Sent.*, d. 27, q. 2, qc. 2, arg.1; d. 28, q. 1; *De veritate.*, q. 4, a. 2, ad 4; G. EMERY, *The trinitarian theology of S. Thomas Aquinas*, New York, Oxford U. P., 2007, p. 10; R. LAURENTIN, *Trattato sulla Trinità. Principio modello e termine di ogni amore*, p. 213, Roma, 2009.

⁸¹ *De ver.*, q. 4, a. 3; si può vedere anche *I Sent.*, d. 27, q. 2. a. 2. qc. 2.

⁸² *Contra errores graecorum*, I, c. 10; *S. Th.*, I, q. 35, a. 2.

⁸³ *Contra Gentiles*, l. 4, c. 13, n. 1; *In Joan.*, c. 1. l. 8.

⁸⁴ Per "catena" si intende un florilegio di testi patristici in un commentario continuato dei vangeli, cfr. M. D. CHENU, *Introduzione*, cit., pp. 214-215.

*incomprehensibiliter a Patre est genitus*⁸⁵. Questo perchè il solo Figlio è: *ejusdem naturae cum ipso*⁸⁶. Su questo punto dell'immagine si può cogliere una forte sottolineatura di Tommaso, per il quale *solus Filius dicitur imago Dei*, per l'identità della natura⁸⁷. L'unicità del Figlio si capisce nella differenza tra Cristo e gli uomini. Tommaso distingue tra *l'Imago Dei* che è Cristo, dalla natura umana creata *ad imaginem*, secondo l'espressione di Gen. 1, 26⁸⁸, così soltanto Cristo è il verbo: *solus Filius in divinitate est verbum*⁸⁹.

Lo stesso criterio si estende agli attributi divini della sapienza divina che richiamano al rapporto che lega il Padre con il Figlio, con una chiara ispirazione alla dottrina agostiniana⁹⁰: *Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia, uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia*⁹¹. Per questo motivo: solo il Figlio conosce il Padre e non è mai solo, ma è sempre con il Padre⁹².

Quindi in ambito trinitario il termine *solus* ha un carattere pienamente inclusivo per le persone divine ed esclusivo per ogni altra realtà creaturale. Inoltre è importante notare come san Tommaso abbia radicato questa sua convinzione proprio dalla preghiera liturgica, e precisamente dall'inno angelico, insigne reliquia dell'innodia primitiva: *tu solus Dominus, tu solus altissimus Jesu Christe*⁹³. Queste parole della liturgia hanno un carattere pienamente inclusivo per le persone divine: *intelligendum est cum toto hoc quod consequitur : cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris; et hoc est*

⁸⁵ *Catena Aurea in Lc.*, c. 10, l. 6. Si veda anche questo importante passo tomistico: «Nullus enim divinam comprehendit essentiam nisi solus Deus Pater, Filius et Spiritus Sancti» (*In Joan.*, c.1, l.11); cfr. anche B. BISCEGLIA, *In natura humana*, cit., pp. 93-110. 147. 202.

⁸⁶ *In Joan.*, c. 14, l. 2.

⁸⁷ *In ep. I ad Cor.*, c. 11, vs 7.

⁸⁸ Ivi, c. 11, l. 2.; *De anima*, a. 7, ad 12; *Contra errores graec.*, 1, c.10; G. EMERY, *The trinitarian theology*, cit., p. 212.

⁸⁹ *Contra errores graec.*, 1, c. 12. Per Lutero questa distinzione verrà così illustrata: il Figlio è *imago essentiae Dei invisibilis*, mentre il cristiano è *similitudo et imago Dei externa*, cfr. E. WOLF, *Che cosa voleva precisamente Lutero?*, cit., p. 36

⁹⁰ AUG., *De Trinitate*, VI-VII.

⁹¹ *S. Th.*, I, q. 39, a. 7, ad 2; *I Sent.*, d. 21, q. 1.

⁹² *In Joan.*, c. 8, l. 3.

⁹³ M. RIGHETTI, *La messa*, p. 219, Milano, 1966,

*absolute verum, quod solus Filius cum Patre et Sancto Spiritu est altissimus*⁹⁴. Alla testimonianza liturgica san Tommaso associò come testo illustrativo quello di Gv. 17, 3 dove san Tommaso ebbe l'occasione di una ulteriore chiarificazione:

*Dicit autem te solum Deum non excludens aliquid unde non dicit absolute te solum, sed addit et quem misisti Jesum Christum, quasi diceret ut cognoscant te et quem misisti Jesum Christum esse unum solum et verum Deum. Secundum illum modum loquendi. Tu solus altissimus Jesu Christe, cum Sancto Spiritu. Nec facit mentionem de Spiritu Sancto, quia ubicumque ponuntur Pater et Filius, et praecipue in his quae ad maiestatem divinitatis pertinent cointelligitur Spiritus Sanctus*⁹⁵.

4. Solus Christus e la Cristologia

In questi ultimi decenni si sono avuti importanti studi sulla struttura della cristologia tomista, che trova la sua elaborazione sia nelle opere giovanili sia in quelle della maturità dell'Aquinate. Le indagini sui misteri della vita di Cristo hanno individuato in Tommaso la centralità della *caro instrumentum divinitatis*⁹⁶. Eppure proprio nel Commento alle sentenze troviamo il senso profondo della missione di Cristo, ossia di essere il solo redentore crocifisso: *Redempti estis pretioso sanguine agni. Sed solus Filius passus est. Ergo solus ipse nos redemit...ergo ipse solus est redemptor*⁹⁷.

Proprio in questa tesi si trova l'origine e la chiave di volta di tutta la ricca dottrina cristologica dell'Aquinate, dove non può sfuggire l'uso in prospettiva rafforzativa del pronome dimostrativo *ipse*. In questo senso, solo Cristo è il mediatore tra Dio e gli uomini, perché unisce l'umanità e la divinità, mentre non si può parlare di mediazione a proposito dello Spirito

⁹⁴ *I Sent.*, d. 21, q. 1 a. 2, ad 1; *S. Th.*, I, q. 31, a. 4, ad 4; G. EMERY, *The trinitarian theology*, cit., p. 163.

⁹⁵ *In Joan.*, c. 17, l. 1.

⁹⁶ I. BIFFI, *I misteri della vita di Cristo in Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 389-390.

⁹⁷ *III Sent.*, d. 19, q. 4, qc. 2, s. c. 1; I. BIFFI, *I misteri*, cit., p. 164; B. GHERARDINI, *Theologia crucis*, cit., p. 380.

Santo⁹⁸. La condizione di Cristo differisce radicalmente da quella dell'angelo e analogamente da ogni altra creatura, su questo punto san Tommaso ha una posizione ben definita:

Angelus enim idem est quod nuntius, nomen autem proprium Christi est, quod dicitur filius Dei. Et hoc nomen est valde differentius ab illo, quia quantacumque differentiam ponis, est maiorem dare, cum distent in infinitum⁹⁹.

Cristo in quanto *comprehensor et viator*¹⁰⁰ ha una condizione che è: *soli Christo est proprium*, condizione assolutamente non comparabile con quella del primo uomo Adamo¹⁰¹. Così Cristo è il solo profeta, perché in grado di conoscere ogni cosa futura di se stesso¹⁰², ed è anche il perfetto sacerdote, anzi su questo punto si esprime con una forza espressiva molto forte: *et ideo solus Christus est verus sacerdos, alii autem ministri eius*¹⁰³. Sulla specifica natura del sacerdozio di Cristo, san Tommaso individuò interpretando Eb. 7,1 l'identità del compito sacerdotale, come assolutamente distinto da quello di Melchisedech: *Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech tanquam cuiusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius*¹⁰⁴.

Nella sua umanità Cristo è il solo ad essere pieno dello Spirito Santo: *non ad mensuram* (Gv. 3, 34), come invece avviene per gli altri uomini¹⁰⁵. Su questo del rapporto tra Cristo e lo Spirito si può trovare una argomentazione su cui Tommaso ritorna con una certa insistenza per definire il ruolo unico di Cristo:

Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Joannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus

⁹⁸ S. Th., III, q. 26, a. 1, ad 3.

⁹⁹ In ep. ad Hebr., c. 1, l. 3.

¹⁰⁰ De virtutibus, q. 2, a.10.

¹⁰¹ De ver., q. 18, a. 1.

¹⁰² In ep. ad Philem., l. 2.

¹⁰³ In ep. ad Hebr., c. 7, l. 4.

¹⁰⁴ S. Th., III, q. 22, a. 6, ad 3.

¹⁰⁵ Compendium Theologiae, l. 1, c. 215.

*Spiritum homini Christum...aliis autem dat mensuram secundum illud ad Eph. IV, 7: unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*¹⁰⁶.

L'essere il redentore si riferisce in maniera immediata come proprio di Cristo (*proprium Christi*), anzi secondo l'indicazione paolina di Gal. 3, 13-14, Cristo si è fatto per noi maledetto: *Solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor*¹⁰⁷; benché si possa attribuire anche a tutta la Trinità come causa prima: *quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primae causae*¹⁰⁸.

Il coesistere della natura umana e divina nella persona del Verbo comporta come conseguenza, che nella sua umanità la missione di Cristo è quella di non cercare la propria gloria ma quella del Padre. Qui san Tommaso abbozza una frase secondo il modulo della *theologia crucis* della rivelazione *sub contraria specie*: *Gloriam autem Dei magis clarificavit per assumptam infirmitatem, in quantum inventum est quod est infirmius Dei, est potentius hominibus*¹⁰⁹. L'umiltà del crocifisso è il motivo per cui solo Cristo può seder alla destra del Padre, perché la natura divina lo uguaglia al Padre¹¹⁰. Inoltre la stessa perfezione della natura umana di Cristo dona una condizione singolare che consiste: *in excellenti possessione divinorum bonorum prae caeteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii, nec angelo nec homini convenit sedere ad dextram Patris nisi soli Christo*¹¹¹. Questo perché sedere alla destra non significa soltanto avere la beatitudine, ma possederla con potere dominativo (*quadam dominativa potestatem*), proprio e naturale; e questo *soli Christo convenit nulli autem alii creaturae*¹¹². Si apre a questo punto il problema del ruolo dei santi, che partecipano della santità di Cristo e derivano da lui ogni beatitudine, nel senso che Cristo possiede la potestà dal Padre, mentre i santi la derivano da Cristo, vi è quindi un

¹⁰⁶ Ivi; *In Joan.*, c. 14, l. 4.

¹⁰⁷ *S. Th.*, III, q.48, a. 5.

¹⁰⁸ Ivi.

¹⁰⁹ *III Sent.*, d.15, q.1. a.1, ad 6.

¹¹⁰ *Comp. Theol.*, l.1, c. 240.

¹¹¹ *S. Th.* III, q. 58, a. 4.

¹¹² *S. Th.*, III, q. 58, a. 4, ad 2; *Comp. Theol.*, l.1, c. 240.

legame analogico-gerarchico o come afferma Tommaso: *potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine est ad dexteram Dei constitutus*, nel senso di Matteo 25, 33 *statuet oves a dextris*¹¹³. In maniera analoga seguendo le parole di Gv. 3, 29 solo Cristo è lo sposo mentre tutti gli altri sono gli amici dello sposo e per il bene che compiono dipendono dal Signore¹¹⁴. Questo stretto legame di dipendenza san Tommaso lo riprende dal pensiero di Agostino, che distingue nettamente tra il capo e le membra, con una feconda distinzione: mentre il capo può fare senza le membra, non è possibile il contrario: *ipse enim potuit facere sine illis, illi sine illo non poterant*¹¹⁵. La stessa idea la ritroviamo nell'invocazione del Padre nostro, dove indichiamo quello che è comune a tutti nella natura umana e tuttavia soltanto Cristo (*solus Christo*) conviene la figliolanza *per naturam* con il Padre¹¹⁶. La distinzione tra Cristo e i suoi seguaci si riscontra dal prologo giovanneo dove Cristo è definito la luce vera che illumina ogni uomo, quindi afferma san Tommaso si tratta della *lux essentialiter* che è del *solus Christus*, per coloro che lo seguono si tratta di una *lux illuminata per participationem*¹¹⁷. Si tratta della immagine biblica di “Figli nel figlio” che san Tommaso così illustra:

*Unde quia solus Filius Dei, qui est verbum, est de substantia Patris, imo cum Patre est una substantia, alii vero sancti, qui sunt filii adoptivi, non sunt de eius substantia, ideo evangelista utitur hac praepositione ex, dicens de aliis Deo nati sunt*¹¹⁸.

La stessa dipendenza si ritrova nel potere affidato da Gesù agli apostoli, trattandosi di grazie *gratis datae* sono state trasmesse per il bene comune e

¹¹³ Ivi.

¹¹⁴ *In Joan.*, c. 3, l. 9.

¹¹⁵ *In Joan.*, c.10, l. 3, AUG., *De verbo Domini (sermo50)*. Anche in Lutero si possono ritrovare affermazioni affini: *Ita nos in ecclesia sumus unus corpus Christi, sed externum, non natura*, cfr. E. WOLF, *Che cosa voleva veramente Lutero?*, cit., p. 36.

¹¹⁶ *Catena in Mt.*, c. 6, l. 3.

¹¹⁷ Ivi, c. 5, vs 14.

¹¹⁸ *In Joan.*, c.1, l. 6; G. EMERY, *The trinitarian theology*, cit., pp. 166. 204; su questo argomento si possono vedere le interessanti indicazioni di Lutero, cfr. G. EBELING, *Semplicità della fede*, cit., p. 66.

non in forza di un'autorità personale: *ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam hanc gratiam in alios transfunderet* (Mt 10, 1-29)¹¹⁹.

Se si volge lo sguardo alle varie fasi della storia della salvezza si può notare che *sub lege* l'uomo aveva l'aiuto della legge, ma non l'ausilio della grazia, perché: *salus a solo Christo expectaretur*¹²⁰.

Allo stesso modo la centralità di Cristo avverrà nel giudizio finale dove non apparirà il Padre, ma il Cristo giudice: *apparebit ergo solus Filius, qui solus habet naturam assumptam. Ipse ergo solus, qui solus omnibus apparebit; sed tamen auctoritate Patris; Act. X, 42, hic est constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*¹²¹. Si può notare l'insistente ripetizione del termine *solus* da parte dell'Aquinate, per sottolineare l'identità e la funzione del Cristo come esercizio unico della propria missione. E tuttavia nonostante questo esclusivismo, ma su un piano diverso sono associati al giudizio anche gli uomini e gli angeli: *non solus Christus iudicabit*¹²². Lo sguardo escatologico di Tommaso si spinge verso la contemplazione della Gerusalemme celeste di Ap. 21,14 dove nota che in questo caso il fondamento della città santa sono i dodici apostoli dell'Agnello, anche qui il livello è duplice. Cristo è il fondamento principale, mentre per gli apostoli si tratta di un fondamento derivato:

*Aliud est fundamentum, quod habet soliditatem non ex se, sed ex alio solido subiecto, sicut lapides, qui primo supponuntur petrae solidale hoc modo dicuntur apostoli esse fundamentum ecclesiae, quia ipsi primo super edificati sunt Christo per fidem et charitatem*¹²³.

Nei testi tomistici si trova anche un'altra espressione che rimanda ad un criterio esclusivo: *nisi per Christum*, che pur non avendo l'intensità del *solus*, rimanda alla centralità di Gesù Cristo¹²⁴. Questa centralità riguarda

¹¹⁹ S. Th., III, q. 13, a.2. ad 3.

¹²⁰ IV Sent., d. 1, q. 1, a. 5, qc. 1 ad 4; G. EMERY, *The trinitarian theology*, cit., p. 207.

¹²¹ In Joan., c. 5, l. 1.

¹²² IV Sent., d. 47, q. 1.

¹²³ In ep. I ad Cor., cap. 3, l. 2.

¹²⁴ Anche in Lutero ricorre questa espressione, cfr. W. M. OESCH, *Solus Christus*, *Lutherischer rundblick*, nov. 1971, p. 41.

tutta l'umanità del passato che ha sperato nel Cristo, sebbene fosse lontana dal conseguimento della salvezza, secondo l'espressione di Eb. 11, 13¹²⁵.

La mediazione di Cristo è rappresentata dalla riparazione del peccato originale: *natura autem reparari non poterat nisi per Christum*¹²⁶.

Mediante Cristo avviene la remissione dei peccati e la riconciliazione.

Nella *Summa theologiae* si può trovare l'affermazione più chiara in ordine alla realtà salvifica di Cristo: *Salus hominum non poterat esse nisi per Christum*¹²⁷ oppure *nullus autem sanctificari potest post peccatum nisi per Christum*¹²⁸.

Inoltre, l'Aquinate sostiene l'universalità del peccato¹²⁹ che tocca ogni figlio di Adamo, con espressioni molto parentorie, ma con l'esclusione di Cristo: *secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quo omnes homines, praeter solum Christum ex Adam derivati peccatum originale ex eo contrahunt*¹³⁰. Al contrario dell'intera umanità Cristo è immune dal peccato e per questo può soddisfare per il peccato del mondo: *haec autem noxa ad totum generem humanum pertinebat, quod erat infectum per peccatum primi parentis. Unde nullus alius pro peccato totius generis satisfacere poterat, nisi solus Christus qui ab omni peccato erat immunis*¹³¹. Per questo motivo Cristo è il solo mediatore: *ipse solus est mediator*.

Circa il delicato problema del merito san Tommaso colloca Cristo al centro della sua riflessione, perché nessuno può meritare la prima grazia per un altro, *nisi solus Christus*, in quanto *caput ecclesiae et auctor salutis*¹³².

¹²⁵ S. Th., II-II, q.1, a.7, ad 1.

¹²⁶ *IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 6, qc. 1; G. EMERY, *The trinitarian theology*, cit., p. 310.

¹²⁷ S. Th., I-II, q. 91, a. 5 ad 2; I-II, q. 103, a. 2.

¹²⁸ S. Th., III, q. 61, a. 3.

¹²⁹ *III Sent.*, d. 19, q. 1.

¹³⁰ S. Th., I-II, q. 81, a. 3; *II Sent.*, d. 21, q. 2, a. 2, arg. 5.

¹³¹ *In ep. ad Rom.*, c. 3, l. 3.

¹³² S. Th., I-II, q. 114, a. 6; P. GLORIEUX, *Le mérite du Christ selon saint Thomas*, *Revue des sciences religieuses*, 10 (1939), pp. 454-476.

5. Ecclesiologia

E' noto come san Tommaso non ci abbia lasciato un trattato organico sulla chiesa, pur avendo un ricco patrimonio di riflessioni che si trovano tuttavia sparse nell'intera sua opera¹³³. Nonostante questa oggettiva difficoltà si possono individuare alcune indicazioni molto interessanti. Per san Tommaso solo Cristo (*ipse solus Christus*)¹³⁴ è il capo della chiesa, perché è l'unica porta dell'ovile. San Tommaso ricorre qui ad una distinzione interessante: siccome sarebbe mostruosa una chiesa con molti capi, Cristo non ha voluto comunicare la sua *potestas excellentiae* ai suoi ministri, ma anche se lo avesse fatto egli rimane capo principale della chiesa *principalis auctoritas-principaliter*¹³⁵, questa è nettamente distinta da coloro che hanno soltanto un'autorità secondaria.

Il capo influisce in due modi sulle membra internamente ed esternamente. L'influsso interiore spetta al solo Cristo, la cui umanità è in grado giustificare, perché è congiunta alla divinità: *Interior autem effluxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo*¹³⁶. Diverso è il caso del governo esteriore (*ad exteriorem gubernationem*) che può essere affidato ad altri. Ma in maniera diversa da Cristo. Perché Cristo è il capo della chiesa *secundum omnem locum et tempus et statum*¹³⁷. I vescovi sono capi di un luogo, il papa è *caput totius ecclesiae* soltanto durante il suo pontificato e solo relativamente allo stato dei viatori. Inoltre Cristo è capo *propria virtute et auctoritate*, mentre gli altri sono capi *in quantum vicem gerunt Christi* come dice Paolo in 2 Cor. 5, 20: *pro Christo legatione fungimur*; bisogna allora distinguere tra un'autorità principale e una secondaria. San Tommaso non parla di capo invisibile e visibile, distinzione di ascendenza agostiniana che invece ha prevalso nella

¹³³ G. SABRA, *Thomas Aquinas vision of the church: fundamentals of an ecumenical ecclesiology*, Mainz, 1987.

¹³⁴ S. Th., III, q. 8, a. 6, ad 3; O. DE BERTOLIS, *Origini ed esercizio della potestà ecclesiastica di governo in S. Tommaso*, p. 103, Roma, 2005.

¹³⁵ S. Th., III, q. 64, a. 4.

¹³⁶ S. Th., III, q. 8, a. 6.

¹³⁷ H. RIKHOF, *Thomas on the church. Reflection on a sermon, Aquinas on doctrine. A critical introduction*, London- pp. 217-218, New York, 2004; O. DE BERTOLIS, *Origini ed esercizio*, cit., pp. 104. 107.

riflessione ecclesiologicala successiva¹³⁸. Questa indicazione tomista sul *solus Christus*, capo della chiesa è un argomento che merita di essere sviluppato proprio per le sue valenze nel dialogo con i nostri fratelli separati.

La centralità del *solus Christus* la ritroviamo anche nell'attività della chiesa e come criterio di discernimento del cristiano, commentando le parole di Gv 10, 1-18, san Tommaso afferma che coloro che vogliono entrare per la porta dell'ovile non si devono limitare ad un mero atto esteriore, ma devono cercare la gloria del Signore e non la propria: *non solum Christum praedicet, sed Christi gloriam quaerat, non suam*. Essere cristiano significa essere conforme al Cristo umile o come afferma non senza arguzia l'Aquinate: *Humilis autem ianua est Christus: qui intrat per hanc ianuam oportet humilem esse, ut sano capite possit intrare...et hoc est proprium Christi: nam nullus potest intrare ostium, scilicet ad beatitudinem, nisi per veritatem, quia nihil aliud est beatitudo quam gaudium de veritate*¹³⁹. Occorre tenere presente anche su questo punto l'influenza del pensiero di Agostino, circa il rapporto tra il buon pastore e i pastori che può essere utilizzata utilmente, ma senza dimenticare che solo Cristo è la porta: *per quos omnes ingrediuntur in domum: et ipse solus Christus est per quem accessum habemus ad gratiam istam in qua stamus* (Rom. 5, 2).

Per capire questa centralità di Cristo nella missione della chiesa san Tommaso invita a fare attenzione alla vocazione e alla missione dell'apostolo Paolo che: *solum Christum annuntiabat*¹⁴⁰, o come spiega ancor più chiaramente nel commento alla prima lettera ai Corinzi: *et ideo solum utebatur his quae ad demonstrandam virtutem Christi pertinebant, existimans se ac si nihil sciret quam Jesum Christum*¹⁴¹. Nel commentare le affermazioni paoline circa l'identificazione con Cristo dell'apostolo, San Tommaso annota con finezza: *quia solus Christus movebat eum*. La natura della missione dell'apostolo è come raccolta intorno ad un unico fine, o come annota l'Aquinate, con un avvertimento quasi profetico alla chiesa:

¹³⁸ H. KÜNG, *La chiesa*, pp. 37-43, Brescia, 1969; H. J. KRAUS, s.v. *Riforma*, cit., p. 609.

¹³⁹ *In Ioan.*, c. 10, l. 1.

¹⁴⁰ *In ep. ad Titum*, c. 1, l. 1.

¹⁴¹ *In ep. I ad Cor.*, c. 2, l. 1.

*sapientia nostra non est ut sciamus naturas rerum et siderum cursu et huiusmodi, sed in solo Christo*¹⁴², anche coloro che esercitano un ministero nella chiesa devono avere un solo scopo, *soli Christo servire*¹⁴³.

Sempre in ambito ecclesiologico la verità del *solus Christus* illumina il ruolo della Vergine Maria, come membro della chiesa. San Tommaso riconosce che Maria ebbe il dono della sapienza, la grazia delle virtù e la grazia della profezia, ma non le ha vissute e realizzate come Cristo, *sed secundum quod conveniens conditioni ipsius*¹⁴⁴.

Un altro problema riguarda il legame tra Cristo e sua madre circa la loro possibilità di peccare. La risposta dell'Aquinate è ovviamente negativa, ma con una distinzione notevole; solo Cristo ha avuto lo Spirito senza misura, mentre Maria possiede la pienezza della grazia, ma in una posizione più passiva e ricettiva: *sed hoc nulli datum est* (cioè evitare i peccati), *nisi soli Christo qui habuit Spiritum non ad mensuram, et beatæ Virgini quæ fuit plena gratiæ*¹⁴⁵.

Come esempio Tommaso sottolinea che Maria non ha fatto miracoli durante la sua vita terrena, perché fare miracoli conveniva: *soli Christo et eius discipuli*, quest'ultimi erano chiamati a confermare con i miracoli la dottrina del Signore¹⁴⁶. Si può vedere come in questo caso il potere dei miracoli è solo di Cristo e nel contempo dei suoi seguaci, in un rapporto anche qui analogico-gerarchico, che discende dal Signore verso i suoi collaboratori. In altre parole, solo Cristo ha il potere imperativo di fare miracoli, per gli altri si tratta di un potere attribuito dalla stesso Cristo: *qui ad solam invocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia quæ sunt multo maiora: scilicet quod per Christum, et ad invocationem nominis eius, Spiritus Sanctus daretur*¹⁴⁷. Questo valore transitivo riguarda tutta la vita di grazia, della quale Cristo è la pienezza

¹⁴² *In ep. ad Eph.*, c. 1, l. 3.

¹⁴³ *In ep. ad Gal.*, c. 6, l. 4.

¹⁴⁴ *S. Th.*, III, q. 27, a. 5, ad 3.

¹⁴⁵ *Expositio in orationem dominicam*, a. 5. In analoghe circostanze Tommaso sostituisce *solus* con *proprium*, cfr. *S. Th.*, I-II, q. 68 a 3

¹⁴⁶ *Ivi.*

¹⁴⁷ *Contra Gentiles*, l. 4, c. 55, n. 10.

(plenitudo): *per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere*¹⁴⁸. Anche per quanto riguarda le grazie *gratis datae* per il servizio della comunità, solo Cristo possiede tutte le grazie, mentre nei membri della chiesa si dividono singolarmente in ciascuno cristiano: *ita in ecclesia solus Christus habet omnes gratias, quae in aliis membris dividuntur*¹⁴⁹.

6. I sacramenti

L'importanza della dottrina del *solus Christus* emerge per san Tommaso soprattutto nei sacramenti, intesi come *sacramenta fidei*¹⁵⁰. San Tommaso prende posizione su una questione sempre assai spinosa circa l'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo, e non determinati dalla prima comunità cristiana. La soluzione di san Tommaso è netta solo Cristo può istituire un sacramento, perché possiede la *potestas excellentiae*, che nessun altro può avere¹⁵¹.

Inoltre, la legge nuova del vangelo giustifica l'uomo, che viene raggiunto dalla grazia di Cristo, nell'attuale condizione storico salvifica: *per Christum solum ideo sacramenta, per quae gratiam consequimur*, che il Signore ha voluto istituire da se stesso e *per seipsum*¹⁵².

Il battesimo di Cristo ha una differenza assoluta da quello di Giovanni Battista¹⁵³, inteso unicamente come segno penitenziale all'interno della vita spirituale del popolo d'Israele, mentre il sacramento cristiano ha il potere di: *conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur*, in quanto questi è l'*Expectatio gentium*¹⁵⁴. L'effetto del battesimo è quello di aprire la porta del regno dei cieli, che si realizza solamente per il *solum*

¹⁴⁸ *De ver.*, q. 29, a. 5.

¹⁴⁹ *In ep. I ad Cor.*, c. 12, l. 1.

¹⁵⁰ B. GHERARDINI, *Creatura verbi. La chiesa nella teologia di Martin Lutero*, p. 121, Roma, 1994; B. SESBOÛÉ, *Un passo decisivo verso il superamento della divisione ecclesiale? il caso dei sacramenti, Giustificazione, chiesa sacramenti. Prospettive dopo la dichiarazione cattolico-luterana. Atti del convegno int. di teologia*, pp. 28. 32, Roma, 2003.

¹⁵¹ *S. Th.*, III, q. 72, a.1, ad 1.

¹⁵² *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 2.

¹⁵³ *Catena in Mt.*, c. 31, l. 5.

¹⁵⁴ *S. Th.*, III, q. 38, a. 4, ad 3.

*Christum*¹⁵⁵, anzi la natura del segno indica quello che avviene nell'intimo del credente: *Christus solus est quia sua virtute interius baptizat*¹⁵⁶. Il battesimo di Cristo ci rende efficacemente cristiani: *et ideo baptizati a solo Christo denominantur cristiani, non a Paulo, paulini*¹⁵⁷.

Per la penitenza San Tommaso analizza il caso dell'adultera (Gv. 8,1-11) che venne perdonata, senza la richiesta alla peccatrice di un esplicito atto penitenziale. La risposta di san Tommaso si articola riprendendo la tesi della *potestas excellentiae quam solus Christus habuit*, questo singolare potere permette di ottenere la remissione dei peccati senza la penitenza, sebbene non fosse mancata nella donna un dolore interiore, che produsse in lei la grazia.

Il potere di eccellenza che solo Cristo possiede si ritrova nella cresima, perché il Signore lo ha istituito: *non exhibendo sed promittendo* (Gv. 16, 7-8).

Circa il sacramento della eucarestia, San Tommaso sposta il senso della dottrina del *solus Christus*, concentrando la sua attenzione sul ruolo del sacerdote che celebra il sacrificio eucaristico, in quanto attua una conformità a Cristo, perché suo ministro o come afferma l'Aquinate: *soli Christo servire desiderent*¹⁵⁸. Si è visto come san Tommaso sostenga l'unicità del sacerdozio di Cristo, del quale i presbiteri sono solamente ministri. Nella celebrazione eucaristica si realizza soltanto quello che Cristo ha voluto nella sua ultima cena e cioè: *in proprium Christi corpus transmutatur... panem et vinum in veritatem convertit carnis et sanguinis*¹⁵⁹.

7. Altre espressioni che rimandano alla dictio exclusiva

a. *Sola fide*

Come ha notato il teologo Jungel: «Il senso del soltanto Cristo diviene naturalmente chiaro in misura sufficiente solo con le altre particelle

¹⁵⁵ *S. Th.*, III, q. 39, a. 4, ad 1.

¹⁵⁶ *In Joan.*, c. 1, l. 14.

¹⁵⁷ *In ep. I ad Cor.*, c. 1, l. 2.

¹⁵⁸ *In ep. I ad Cor.*, c. 4, l. 1; K. H. NEUFELD, *Luterani e cattolici in dialogo sull'eucarestia*, in «Civiltà Cattolica», 1979, III, pp. 460-472.

¹⁵⁹ *Catena in Mc.*, c. 14, l. 6.

esclusive che non hanno da parte loro altra funzione che quella di garantirne la retta intelligenza»¹⁶⁰.

Anche questa espressione che caratterizza la teologia protestante si ritrova nell'opera di San Tommaso almeno in quindici luoghi¹⁶¹. Su questo particolare aspetto si possono vedere gli studi di Iserloh, che ha esaminato organicamente il senso della *sola fide* in Bernardo di Chiaravalle e in Tommaso¹⁶². Ai fini del presente studio bastino alcuni accenni che si ritengono più significativi, in ordine ai vari settori della teologia. Circa l'ipotesi dell'eternità del cosmo, l'opinione di san Tommaso fu di non poterla dimostrare con la ragione, ma di tenerla per fede: *mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest*¹⁶³. Il motivo consiste nella distinzione tra la natura ed il soprannaturale: *quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam*¹⁶⁴.

Per san Tommaso la fede entra anche nel processo di giustificazione del credente dopo la caduta originale, e questa realtà si realizza ribadendo la centralità del ruolo di Cristo. In un testo molto eloquente della questione *de Veritate* san Tommaso ne delinea i tratti, che hanno come spinta primigenia la *sola fide*:

Quia post lapsum humanae naturae, homo non potest reparari nisi per mediatorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad iustificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicitae vel implicitae, secundum diversa tempora et

¹⁶⁰ E. JUNGEL, *Il vangelo della giustificazione*, cit., p. 174.

¹⁶¹ Per una presentazione critica del pensiero tomista sulla giustificazione, cfr. V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, pp. 62-69, Brescia, 1976; sulla definizione protestante, cfr. J. WICKS, *Il cuore della teologia di Lutero*, *Rassegna di teologia*, 24 (1983), pp. 120-126; Id., *Fede e giustificazione in Lutero*, ivi, pp. 219-237; U. KÜHN, s. v. *Sola fide*, *Lexicon für theologie und kirche*, IX, coll. 701-702, Freiburg, 2000.

¹⁶² E. ISERLOH, *Lutero e la riforma*, p. 73, Brescia, 1977.

¹⁶³ *S. Th.*, I, q. 46, a. 2; *Quodl.*, III, q. 14, a. 2.

¹⁶⁴ *S. Th.*, I, q. 99, a. 1.

*diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom. 3, 22, iustitia autem Dei per fidem Jesu Christi*¹⁶⁵.

Tuttavia nella *Catena del Vangelo di Luca*, si può trovare una delle affermazioni più intense sulla giustificazione, dove Tommaso riflette sulla condizione del ladrone pentito, con parole riprese da san Giovanni Crisostomo, ma piene di un intenso significato spirituale:

*Expulit diabolus de paradiso Adam, Cristus latronem impulit ante totum orbem et ante apostolos. Nudo verbo, sola fide in paradisum introivit, ne quia post errores introitum desperaret. Attende celeritatem a cruce in caelos, a condemnatione in paradisum, ut noveris non ad benevolentiam illius, sed ad clementiam dominum totum fecisse*¹⁶⁶.

Da sottolineare in questa importante affermazione l'idea che la totalità della salvezza dipende dal Signore e non dalle opere della legge, o come dirà san Tommaso: *non est ergo in eis spes iustificationis, sed in sola fide; arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis*¹⁶⁷. Da notare come anche Tommaso aggiunga il termine *sola*, all'espressione di Paolo, come suggerirà anche Lutero, nella sua traduzione biblica.

Nella *Catena al vangelo di Matteo*, san Tommaso suggerisce di interpretare le parole di Gesù sui gigli del campo in questa maniera: *Per lilia sancti viri intelliguntur, qui absque labore legalium caerimoniarum, sola fide Deo placuerunt*¹⁶⁸.

Il ruolo della *sola fide* emerge anche nell'economia sacramentale, in quanto prima della venuta di Cristo, l'umanità era a lui incorporata *per fidem futuri adventus*, anzi *ante legem* vi era soltanto la *sola fide parentum*¹⁶⁹, con cui gli antichi padri venivano incorporati a Cristo. Dopo l'incarnazione

¹⁶⁵ *De ver.*, q. 28, a. 4, ad 7.

¹⁶⁶ *Catena in Lc.*, c. 23, l. 7; circa il carattere istantaneo della giustificazione, cfr. M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso*, pp. 92-93, Roma, 1947.

¹⁶⁷ *In ep. I ad Tim.*, c.11, l. 3. Sull'interpretazione di questo testo di san Tommaso, cfr. H. KÜNG, *La giustificazione*, cit., p. 263; C. P. CARLSON, *Justification in earlier medieval theology*, pp. 58-59, Den Haag, 1975.

¹⁶⁸ *Catena in Mt.*, c. 5, l. 19.

¹⁶⁹ M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso*, cit., p. 46.

gli uomini sono incorporati a Cristo, *per fidem*, come afferma Paolo: Cristo abiti per fede nei vostri cuori (Ef. 3,17)¹⁷⁰.

Nell' economia della nuova alleanza i sacramenti sono sempre sacramenti della fede e in particolare la verità del sacramento dell'eucarestia si può intendere: *sola fide tenetur...Ipsa etiam passio Christi per fidem iustificat*¹⁷¹.

b. *Sola gratia*

Anche l'espressione così significativa di *sola gratia* trova posto nel pensiero di san Tommaso in almeno diciotto luoghi delle sue opere¹⁷².

L'interesse di san Tommaso al seguito del suo maestro Agostino fu quello di salvaguardare insieme alla grazia la necessità del libero arbitrio, in una prospettiva armonica: *motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio*¹⁷³.

Esiste un primato della grazia che riguarda la remissione della colpa, mentre diverso è il caso della remissione della pena temporale, che non è il frutto della grazia operante, ma di quella cooperante, dove cioè l'uomo è coinvolto nel suo cammino di conversione nel tollerare pazientemente le difficoltà della vita, ma con un ordine ben preciso: *primum a gratia sola, secundum ex gratia et ex libero arbitrio*¹⁷⁴. Si tratta di due momenti diversi, dove la successione non è solo temporale, ma di carattere qualitativo, con un chiaro primato dell'iniziativa divina. Questo avviene per una

¹⁷⁰ *De ver.*, q. 28, a. 4, ad 7; *De malo*, q. 4, a. 8. arg.12. Circa la posizione di Lutero su questo particolare aspetto, cfr. O. P. VAINIO, *Justification and participation in Christ*, pp. 20-21, Leiden, 2008.

¹⁷¹ *S. Th.*, III, q. 78, a. 3, ad 6. Di grande interesse è l'assonanza con un testo luterano sui sacramenti, definiti: «Mirabilia dona in quibus occasionem habemus credendi et justificandi» (M. LUTERO, *Le resolutiones*, cit, p. 301)

¹⁷² C. P. CARLSON, *Justification in earlier medieval theology*, cit.; M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione. La coscienza cristiana del peccato e della redenzione nel suo sviuppo storico*, Brescia, 1940.

¹⁷³ *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, ad 3; *S. Th.*, I-II, q. 111, a. 2, ad 2; cfr. anche H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, pp. 223-224, Paris, 1948. Sui vari aspetti della giustificazione in senso cattolico, cfr. M. FLICK, *L'attimo della giustificazione*, cit., pp. 50-57.

¹⁷⁴ *S. Th.*, III, q. 86, a. 4, ad 2.

caratteristica azione di Dio, che si volge verso le cose attraverso la *sola gratia*: *et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus*¹⁷⁵. La stessa umanità del Verbo, nella sua unione a quella divina è frutto della *sola gratia*: *non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia*¹⁷⁶. Da qui si origina la forza della grazia, che dipende dalla universalità della causa divina, tale da produrre il suo effetto. Così la carità come dono soprannaturale eccede la natura umana ed è per questo, che il dono dipende non dalle nostre forze naturali, ma dalla grazia:

*Non dependet ex naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Et ideo quantitas caritatis non dependet ex conditione naturae vel ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona prout vult*¹⁷⁷.

Le parole di san Tommaso aprono alla comprensione del concetto di natura che non si può identificare con la natura corrotta luterana, quanto deve essere vista come proporzionata al proprio atto di essere naturale. In altri termini, la natura non è intrinsecamente corrotta, ma possiede un limite, che la distingue dall'assoluta trascendenza della grazia divina¹⁷⁸. Per comprendere, la profondità del pensiero di san Tommaso su questo argomento così delicato e complesso, vale la pena di segnalare la sua originalissima interpretazione tipologica della vocazione dei figli di Zebedeo, così che Giacomo rappresenta la chiamata del popolo di Israele, mediante la conoscenza di Dio: *per cognitionem Dei diabolum supplantavit*, mentre Giovanni simboleggia tutti i gentili: *per Joannem gentilis populus, qui sola gratia salvatus est*. In altre parole questa interessante distinzione ci fa capire come la nuova alleanza si realizza mediante un dono gratuito, ossia con la *sola gratia* del Signore¹⁷⁹ che fonda in unità i popoli della terra.

¹⁷⁵ S. Th., I, q. 8, a. 3, ad 4.

¹⁷⁶ S. Th., III, q. 32, a.1.

¹⁷⁷ S. Th., II-II, q. 24, a. 3.

¹⁷⁸ Sulla posizione protestante su questo argomento, cfr. P. BÜHLER, «*Sola gratia*»: una rivalutazione del naturale? *Natura e grazia secondo i riformatori, Protestantesimo*, 46 (1991), pp. 269-286.

¹⁷⁹ E. PETERSON, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella chiesa*, pp. 61-73, Milano, 1946.

Un discorso a parte, ma estraneo all'intento di questo studio è l'altra famosa espressione della teologia: *sola scriptura*, dove si misura maggiormente la distanza tra Tommaso e Lutero. Se il termine *sola scriptura* non risulta mai usato nei testi tomisti, tuttavia sarebbero necessari approfondimenti in campo ermeneutico per un confronto tra l'esegesi medievale e tomista e la sua continuità o discontinuità con la famosa tesi interpretativa di Lutero: *was Christum treibet*¹⁸⁰. Alcuni accenni interessanti si possono trovare nell'opera del giovane Tommaso per ottenere il baccellierato biblico a Parigi, dove trattando del nuovo testamento lo descrive non solo come un insieme di precetti per la vita eterna, ma come un sorta di storia dei doni della grazia nella storia, in una triplice scansione nella sua origine (*origo*), nella sua forza (*virtus*) e nella sua presenza (*executio*), ma il primato spetta all'origine di tutto, perchè: *origo gratiae Christus est*¹⁸¹.

8. Conclusione

Al termine di questa analisi si possono tirare alcune conclusioni riassuntive. Il lemma *solus Christus* è stato in maniera abbondante usato da san Tommaso. Come si è già accennato, la sua anteriorità all'uso fatto dalla riforma, lo rende particolarmente libero dai pregiudizi delle aspre controversie del XVI secolo, a lui ovviamente estranee. Vi è quindi una piena conformità della teologia tomista con il senso voluto dalla chiesa. La centralità del Cristo non solo è determinata senza esitazioni, ma anche con affermazioni forti. Questa prospettiva deve essere vista alla luce della dottrina dell'Aquinate, dove il *solus Christus* è veramente esclusivo e veramente inclusivo, in un plesso dialettico che rispetta ambedue le istanze, riflesso integrale sia della realtà divina sia di quella creaturale. L'apertura incondizionata di fronte all'essere salva la distinzione essenziale, che distingue la natura dalla grazia, la fede dalla ragione, senza alcuna sovrapposizione, così che viene rispettato il primato e l'assoluta differenza qualitativa del Verbo, nei confronti di qualsiasi creatura, nella prospettiva

¹⁸⁰D. JANZ, *Luther on Thomas Aquinas*, cit., pp. 28-29. Sulla possibilità di convergenza tra cattolici e protestanti su questo argomento, cfr. J. BROSEDER, *Recezione cattolica di Lutero*, cit., p. 1345; cfr anche J. RINGLEBEN, *Gott im Wort. Luthers theologie von der sprache her*, Tubingen, 2010, pp. 273-276.

¹⁸¹ *De commendatione et partitione sacrae scripturae*, c. II.

della *tanta similitudo, maior dissimilitudo notanda* (Conc. Lateranense IV). Il timore luterano di aggiungere qualcosa alla purezza della parola di Dio, sfuma nella concezione tomista, perchè l'*additamentum* (aggiunta) creaturale non è altro che un adeguamento all'oggettività del reale, ma non può avere un carattere salvifico, perchè il suo intrinseco atto di essere, non si può sovrapporre alla vita divina¹⁸². Su questo si misura una delle differenze tra le confessioni religiose, come ebbe modo di sottolineare il card. C. Journet circa una certa mentalità protestante: «Il punto critico finalmente mi sembra, sia una certa impotenza dello spirito protestante a cogliere il vero *status* della trascendenza e dell'immanenza. Sembra sempre ai protestanti che non si possa affermare qualche immanenza che a spese della trascendenza, essi non vedono che una cosa può essere in noi e di noi e quindi nostra, pur essendo di Dio, per loro può essere di Dio soltanto non essendo affatto nostra»¹⁸³. Questa ricerca ha voluto mostrare che la *via Thomae* e la *via Lutheri* sembrano camminare in impressionanti parallelismi, ma che non devono confondere, perchè le differenze, dietro le apparenti analogie, permangono¹⁸⁴. Le maggiori difficoltà provengono dal cuore stesso della *theologia crucis*, con le conseguenze sulla natura della grazia, della giustificazione forense e sul valore della mediazione sacramentale¹⁸⁵. Inoltre, in campo cattolico si dovrebbe pensare alla teologia di Lutero, oltre le considerazioni teoretiche, nella prospettiva storico esistenziale del suo pensiero come una visione profetico-escatologica, nell'imminenza della parusia, che chiama il cristiano alla decisione¹⁸⁶.

¹⁸² E. WOLF, *Che cosa voleva precisamente Lutero?*, cit., p. 38.

¹⁸³ C. JOURNET, *La riforma protestante*, p. 10, Milano, 1968; cfr. anche P. VANZAN, *Lutero tra contrapposizione e mediazione*, *Civiltà Cattolica*, 1983, IV, pp. 220-237.

¹⁸⁴ D. JANZ, *Luther on Thomas Aquinas*, cit., p. 12.

¹⁸⁵ B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante*, cit., pp. 58-59; K. RAHNER- H. VORGRIMLER, s. v. *Simul iustus et peccator*, *Dizionario di teologia*, p. 644, Milano, 1994; G. IAMMARONE, *Il dialogo sulla giustificazione. La formula simul iustus et peccator nel concilio di Trento e nel confronto attuale*, p. 159, Padova, 2002.

¹⁸⁶ U. ASENDORF, *Eschatologie bei Luther*, p. 230, Göttingen, 1967; K. BARTH, *Reform als entscheidung*, in *Theologische existenz heute*, 3 (1933), tr. it. *Volontà e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, pp. 52-53. 56, Torino, 1986.

Eppure, si deve ritenere che oltre le divisioni, la genialità di Tommaso e di Lutero li abbia spinti, per strade diversissime e in maniera inconsapevole, a condividere un comune vocabolario teologico, che può essere l'unità di misura del percorso ecumenico ancora da fare. La dottrina del *solus Christus*, appartiene al deposito comune della fede, ancor prima che Lutero ne facesse, uno dei motivi della riforma, come papa Benedetto XVI ha detto nel 2011 durante la sua visita a Erfurt all'ex-monastero agostiniano dove visse il riformatore tedesco:

Il pensiero di Lutero, l'intera sua spiritualità era del tutto cristocentrica. “Ciò che promuove la causa di Cristo” era per Lutero il criterio ermeneutico decisivo... Questo è un compito ecumenico centrale nel quale dobbiamo aiutarci a vicenda: a credere in modo più profondo e vivo.

Per comprendere in modo ancora più chiaro la differenza dei percorsi, occorre fare riferimento ad una immagine umoristica suggerita dal teologo cattolico, già protestante, Erik Peterson che così spiegò la posizione dei riformati:

In una stanza senza porte e senza finestre cammina il predicatore luterano ripetendo sempre le parole “*sola fide*”¹⁸⁷.

Diversa è la stanza cattolica dove vi sono porte, finestre e qualche quadro, ma il predicatore può ugualmente ripetere: *Sola fide... solus Christus...sola gratia*.

Su questo punto, per la teologia cattolica si tratta di riprendere la libertà di san Tommaso di fronte all'uso del termine *solus Christus*, del quale per troppo tempo non si è saputo illustrare le ricche virtualità del pensiero tomista, oltre i facili irenismi e concordismi.

In ultima istanza la dottrina del *solus Christus* nell'odierna temperie deve essere riconsiderata alla luce del dialogo interreligioso, dove la

¹⁸⁷ E. PETERSON, *Kierkegaard e la teologia protestante, Esistenzialismo. Atti della settimana di studio indetta dall'Acc. di S. Tommaso, 8-13 aprile 1947*, p. 132, Torino, 1947.

rivendicazione della centralità di Cristo si confronta con l'apertura ad altre tradizioni religiose, e proprio come per le teologie di Tommaso e di Lutero, si ripresenta la polarità tra esclusione e inclusione, come un problema centrale anche dei nostri tempi ¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Sul rapporto tra Lutero e la modernità, cfr. H. M. BARTH, *Martin Lutero all'origine della società moderna*, *Protestantesimo*, 52 (1997), pp. 21-31. Sul confronto con le altre religioni e la dialettica esclusione -inclusione, cfr. P. KNITTER, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, pp. 63-75, Brescia, 1991; J. DUPUIS, *Gesù incontro alle religioni*, pp. 124-138, Assisi, 1991.