

# **San Tomaso d' Aquino: precursore di una nuova teoria della redenzione Riflessione sulla concezione soteriologica della „Summa Teologica“**

Dr. habil. Holger Dörnemann

## **I. Fondamenti della dottrina tomistica della redenzione**

### **1. La dottrina della somiglianza divina e la prospettiva antropocentrica**

Il fatto che Tomaso, all' inizio del secondo libro del suo capolavoro, la „Summa Teologica“, introduca, con la dottrina della somiglianza divina, un cambio di prospettiva può essere considerato una delle maggiori scoperte della tomistica contemporanea. Se Tomaso, nella prima parte della Summa, tratta ampiamente dell' essere umano quando analizza Dio e la creazione, l' individuo diventa il tema centrale all' inizio del secondo libro. E poiché questo non è considerato semplicemente creatura, ma immagine di Dio, Tomaso può denominare *teologia* anche la disquisizione del secondo libro sul cammino dell' essere umano verso Dio e rimanere così fedele - anche in una prospettiva maggiormente antropocentrica - all' indirizzo formulato all' inizio della Summa “di riferire a Dio tutto quanto concerne la teologia”<sup>1</sup>. Se l' essere umano, come si farà ancora rilevare, nel tendere con la volontà al “bonum universale” (e in anticipazione della ragione al “universale verum”), si realizza in certo qual modo in anticipo di un “ultimo fine” (ed una “prima verità”), allora supera sé stesso nella visione tomistica in ciò che “tutti chiamano Dio”. Rispetto al primo libro della Summa la prospettiva (forma di pensiero<sup>2</sup>) è chiaramente mutata: Tomaso vuole ed è in grado di far parlare la teologia attraverso l' antropologia, perché ogni qualvolta parla dell' individuo egli tratta, anche se in maniera inespressa, di Dio quale origine, possibilità di realizzazione e scopo finale dell' esistenza umana.

Che la spiegazione teologica dell' essere umano come “imago Dei” nel prologo del secondo libro sia tutt' altro che un eufemismo ornamentale, ma che costituisca – come tema generale del libro stesso - il nuovo punto di riferimento del pensiero<sup>4</sup> viene evidenziato chiaramente nelle prime formulazioni. La deduzione della fondamentale destinazione della vita umana non avviene più in riferimento all' esemplarità divina, ma partendo dalla struttura propria dell' immagine e dell' agire umano<sup>5</sup>. L' essere umano ha un' esigenza puramente formale illimitata del „bonum universale“, verso il buono per eccellenza, verso la felicità. La predisposizione formale al buono determina la libertà verso ogni cosa e bene categoriale, ma anche la necessità di avvicinarsi al bene più completo della sua vita nella molteplicità del suo agire morale<sup>6</sup>, e questo non tanto perché Dio altrimenti non porterebbe l' essere umano alla salvezza, ma - e questa affermazione di Tomaso deve essere seriamente considerata in relazione alla sua teoria della salvezza - affinché l' ordine delle cose rimanga immutato<sup>7</sup>.

### **2. La situazione antropologica di partenza**

Paradossalmente Tomaso considera la sua sostanzialmente positiva determinazione dell' esistenza umana anche come aspetto negativo della sua soteriologia quando egli, nella dottrina del peccato e in quella del peccato originale, parla della necessità umana della redenzione. Questo poiché la continua attività salvifica umana significa che l' essere umano deve ancora raggiungere la salvezza perduta, dato che una

creazione imperfetta dell' essere umano è per Tomaso da escludere per molteplici ragioni. Certamente un moderno interprete di Tomaso potrebbe basarsi sulla visione ottimistica tomistica dell' esistenza umana. Si potrebbe peraltro considerare la dottrina tomistica del peccato e del peccato originale come una situazione frammentaria e provvisoria della vita umana o quanto meno un' ultima spiegazione dell' obbligo morale - peraltro non incardinato nella ragione umana (la semplice predisposizione al „buono“ non basta per l' effettivo agire in tal senso) - se con ciò non venisse in certo qual modo attenuata la serietà con cui Tomaso considera i peccati dell' umanità.

In ciò che egli considera il 'peccato originale', gli uomini primigeni hanno perduto per sé stessi e per i loro discendenti la comunione con Dio loro offerta al momento della creazione e con ciò anche l' armonia e l' ordine delle loro forze spirituali. Secondo la concezione tomistica essi vengono però accomunati per mezzo dell' amore ed avviati ad un fine comune<sup>8</sup>. Se, infine, la questione del rapporto di Dio con gli uomini non termina con il peccato del primo essere umano c' è dunque per Tomaso ragione di sostenere che Dio ha (trovato) un altro mezzo per raggiungere gli uomini con la propria grazia.

### **3. La riflessione soteriologica**

Già nella dottrina del peccato originale Tomaso tratta del mezzo di ricostituzione della comunione tra Dio e l' essere umano, la "via" della redenzione. La perdita della comunione con Dio - ovvero il ricongiungimento con i fini ultimi della sua vita - è in seguito al peccato originale „irrealizzabile“ con i mezzi umani, ma ciò può avvenire grazie all' intervento dell' aiuto divino<sup>9</sup>. Con questo Tomaso non intende un intervento di Dio al di fuori della storia<sup>10</sup> (come già accennato la conservazione dell' ordine delle cose attraverso l' agire divino è una caratteristica della teologia tomistica), ma l' evento storico in Gesù Cristo. Con ciò si intende - rifacendosi alle affermazioni soteriologiche del terzo libro della Summa - la funzione redentrice della vita, morte e resurrezione di Gesù Cristo che viene spiegata con le parole „merito“, „soddisfazione“, „sacrificio“, „riscatto“ ed „efficacia“.

E' stata quasi un' ulteriore rivoluzione della ricerca tomistica l' affermare che egli integra i primi quattro elementi esplicativi - attribuitigli dalla tradizione - nel complesso modello formale dell' „efficacia“. Questo poiché, a differenza degli altri modelli redentivi, la concezione della redenzione intesa come causa strumentale dell' efficacia umana di Gesù Cristo ha - nella valutazione soteriologica - un valore più generale che si riferisce a tutta la vita di Gesù Cristo ed evita la affrettata valutazione di singoli momenti redentivi nella vita di Gesù Cristo. Lo strumento concettuale permette per la prima volta una "concezione complessa dell' evento di redenzione fino all' assunzione soggettiva"<sup>11</sup> e non ammette implicazioni di carattere giuridico. E' tuttavia implicita nell' oggetto dello strumento una sua particolare caratteristica di efficacia: in un contatto spirituale lo strumento divino (l' umanità di Gesù Cristo) permette agli uomini di far liberamente riferimento ad esso vale a dire dare una risposta in fede e amore. Lo strumento divino diventa efficace dall' azione combinata umana e divina nel momento in cui l' azione divina (amore e fede) viene compresa e accettata.<sup>12</sup> Mentre la comprensione (dell' efficacia) dell' umanità di Gesù Cristo evidenzia come essa sia di per sé stessa efficace e, pertanto, nella redenzione porti a compimento il dualismo dell' azione umana e divina, viene altresì evitata - già nella premessa - l' interpretazione secondo la quale la Passione di Cristo venga considerata da Dio in mera forma giuridica.

Ma anche se - per i motivi suddetti - il modello "strumentale-causale" di redenzione - così come la intende Tomaso - appare il più adatto per spiegare la redenzione, esso ha anche degli svantaggi e cioè che l' evento di redenzione venga spiegato in modo molto formale e quindi - come altri modelli di redenzione - sia comprensibile solo sulla base del più generale concetto soteriologico di un amore che conduce alla fede e all' amore liberatori.

E possibile comprendere oggi ancor più profondamente questo motivo soteriologico di un amore liberatorio nella sua ovunque dimostrabile efficacia?

E' possibile, partendo da una nuova riflessione sulle condizioni e la portata dell' agire umano (e pertanto dall' ottica antropocentrica caratteristica del secondo libro della Summa) spiegare la - tipica della teologia tomistica - ricorrente alternanza di grazia e libertà umana e con ciò compenetrare più profondamente e finalizzare la dottrina della redenzione della Summa?

## **II. Rilettura della dottrina tomistica della redenzione**

### **1. Rilettura della situazione antropologica di partenza**

La Summa Teologica tratta in molti passi delle condizioni e dell' ampiezza dell' azione umana, in particolare - come detto all' inizio dell' articolo - nelle formulazioni interrogative all' inizio del secondo libro. Come precedentemente accennato l' essere umano ha un bisogno immediato, puramente formale, di felicità e di bene infinito. Nella sua tendenza verso la felicità basa la sua libertà sui particolari e molteplici beni che desidera nell' ambito dei mezzi a sua disposizione.<sup>13</sup> Interessante notare che l' essere umano - secondo Tomaso - che qui si rifà strettamente all' Etica Nicomachea di Aristotele - considera i mezzi che possono servirgli per il raggiungimento di uno scopo, solo nella misura in cui essi sono a sua disposizione, ovvero sono nell' ambito delle sue individuali possibilità.<sup>14</sup> Tomaso - come Aristotele - riconosce una possibilità secondo la quale l' essere umano può raggiungere degli obiettivi che vanno al di là delle sue possibilità concrete individuali, vale a dire la possibilità dell' "unità" di un individuo con un suo simile. Una tale "unità" interpersonale, quale per esempio si trova in un rapporto di dipendenza (quando un superiore strumentalizza per suoi scopi un dipendente)<sup>15</sup>, ma anche in un rapporto affettivo: "Attraverso l' unità nell' amore un individuo può tener presenti nelle sue riflessioni le azioni di un amico".<sup>16</sup> Poiché due amici, sulla base della loro amicizia si preoccupano l' uno dell' altro come di se stessi, un individuo può - sulla base di un rapporto affettivo - ampliare l'ambito delle sue possibilità a quindi automaticamente agire attraverso l' amico.

Significa quindi questo fatto che la dottrina dell' amicizia - considerata di grande importanza da molti commentatori per la comprensione della teologia tomistica - è stata finora insufficientemente considerata nella sua funzione chiave e in riferimento alla dottrina della redenzione con la quale verosimilmente si apre la prospettiva antropologica della soteriologia tomistica?

### **2. Rilettura della riflessione soteriologica**

Nella riflessione teologica Tomaso parla della limitatezza umana rispetto a Dio in due modi. Da una parte sia lo scopo della vita umana (Dio) e - espresso in forma tecnica - il *mezzo* per raggiungerlo (l' espressione dell' amore di Dio nell' essere umano, la

grazia) sono al di fuori delle possibilità umane. D' altra parte l' "essere senza grazia" - come conseguenza del peccato originale - è una colpa che non si può riscattare con le forze umane. Pertanto c' è già tra l' essere umano e Dio, tra umano e divino, una distanza infinita<sup>17</sup> che fa apparire irraggiungibile la possibilità dell' espiazione. Significa pertanto che ogni tentativo di spiegare la redenzione antropologicamente nei testi tomistici è destinato a fallire sulla base dei presupposti accennati? Oppure - senza volontariamente deformare la teologia tomistica - può essere riconsiderato alla luce del presupposto tomistico del rapporto di amicizia?

Da un' attenta lettura si vede che Tomaso riprende il pensiero dell' amicizia laddove egli tematizza la domanda del raggiungimento della felicità (de adeptione beatitudinis). Al fine di spiegare il desiderio di avvicinamento a Dio sulla base del libero arbitrio egli dice (con Aristotele): "Ciò che possiamo raggiungere con l' amicizia è frutto delle nostre risorse" ("Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus"<sup>18</sup>). Quindi da un' attenta analisi delle domande di cui sopra con riferimento alla Passione di Cristo dimostra che il superamento del proprio raggio d' azione nell' amicizia rende possibile anche il superamento del secondo limite del raggio d' azione umana. Pertanto la soluzione del problema che l' individuo non è in grado di raggiungere Dio a causa della propria colpa viene risolto da Tomaso sulla base dell' asserzione che un individuo può agire anche con l' aiuto di un amico e realizzare cose che gli sarebbero impossibili. „Dove due individui sono uniti dall' amore uno può operare per l' altro“. ("In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate unus pro alio satisfacere potest"<sup>19</sup>). Esattamente con queste parole Tomaso dimostra l' operato di Cristo per gli uomini.

Se pertanto la possibilità dell' inclinazione dell' essere umano verso Dio - nonostante la mancanza delle sue proprie forze e così anche il superamento della colpa da lui stesso non espiabile - viene spiegata grazie all' amicizia, questo appare come possibile spiegazione della interpretazione tomistica della redenzione.

### III. La nuova interpretazione: redenzione come amicizia

#### 1. L' amicizia come descrizione dell' essere redento

È stato spesso rilevato<sup>20</sup> che Tomaso nella Summa Teologica recepisce elementi della teoria dell' amicizia aristotelica al fine di descrivere con essi l' essere redento dell' individuo. Con la caratterizzazione della comunanza dell' uomo con Dio nell' amore divino quale amicizia, Tomaso assume dunque le caratteristiche formali dell' amicizia tipiche dell' Etica Nicomachea<sup>21</sup>. In collegamento con il pensiero e la terminologia aristotelica l' amicizia divina viene definita come un amore scambievole che presuppone e motiva una *communicatio*. Il criterio aristotelico dell' amicizia quale reciproco palese amore (mutua benevolentia non latens)<sup>22</sup> trova il suo corrispondente nell' introduzione della cristologia tomistica: poiché la conoscenza e l' amore umano sono sempre collegati con qualcosa di concreto corrisponde alle condizioni dell' essere umano che gli uomini vengano condotti alla salvezza *per corporalia*<sup>23</sup> vale a dire che l' invisibile divino sia rivelato attraverso il visibile<sup>24</sup> e che l' amore di Dio diventi percepibile e questo sia possibile in misura massima nella vita, sofferenza e morte di Cristo. L' essere umano può conoscere l' amore divino solo grazie alla rivelazione attraverso Gesù Cristo. Secondo il criterio aristotelico si può parlare veramente di amicizia solo se l' amore dimostrato da un partner viene *creduto* dall' altro. Riferito all' amicizia divina - e rifacendosi alle parole di Tomaso -

se l' uomo crede all' amore di Dio. E proprio questo può essere considerato la quintessenza del trattato di fede tomistico<sup>25</sup>.

## **2. Amicizia come descrizione dell' evento di redenzione**

Se con il pensiero dell' amicizia si tenta di spiegare non solo il risultato della redenzione, ma anche il compimento dell' evento di redenzione, allora possono sorgere delle obiezioni. La categoria dell' amicizia, secondo Tomaso, serve dunque solo ad una successiva rappresentazione dell' evento di redenzione altrimenti incomprensibili alle facoltà umane di interpretazione? Nella criteriologia sviluppata dall' Etica Nicomachea - così secondo un' obiezione<sup>26</sup> - appare esserci una controrappresentazione dell' evento di redenzione. Se infatti da una parte - come dice Aristotele nell' Etica Nicomachea - l' uguaglianza (non solo l'effetto, ma anche esso) è la premessa dell' amicizia e se il "peccato" ha determinato un' enorme distanza tra l' uomo e Dio l' amicizia appare solo possibile se da parte di Dio c' è un intervento che permette l' uguaglianza. Una presupposta azione di ristabilimento dell' ordine come premessa non sarebbe però spiegata dal paradigma dell' amicizia, così che il tentativo di Tomaso di spiegare la dottrina della redenzione attraverso la teoria dell' amicizia fallirebbe.

Ma da un attento esame di passi fondamentali si evince che Tomaso non parla di una presupposta azione di ristabilimento dell' ordine, ma di una contemporanea sintesi di perdono e soddisfazione, ovvero libertà di fede e amore in sintonia con il pensiero dell' amicizia<sup>27</sup>. Se infatti nell' amore di Cristo e nella manifestazione di esso (la grazia), l' individuo apprende l' amore di Dio e la concrezione storica del amore per Gesù Cristo è la condizione per l' accettazione di quest' amore nel quale si compie la perfezione dell' umanità, allora l' uguaglianza e il ristabilimento dell' ordine si avverano contemporaneamente nell' amore di Cristo, nell' accettazione di questo amore, nella corresponsione di quest' amore e soprattutto nella fede in questo amore. L' amore riparatore di Cristo non avviene in un senso giuridico o temporale prima della costituzione dell' amicizia, ma contemporaneamente alla costituzione dell' amicizia.<sup>28</sup> Questo significa che l' evento di redenzione si può comprendere nel complesso dell' evento di amicizia. Con l' ausilio del paradigma dell' amicizia è possibile tenere al di fuori dell' evento di redenzione gli aspetti giuridici così come la soddisfazione e la giustificazione nella grazia come due separati complementi solo indirettamente connessi.

## **3. La convenienza di felicità e amicizia**

La spiegazione della dottrina della redenzione con l' ausilio della categoria dell' amicizia viene sostenuta dal fatto che, in questo modo, le affermazioni della Summa - secondo le quali l' individuo nell' amore divino e nelle virtù ad esso collegate raggiunge il massimo della felicità terrena - diventano comprensibili nel loro significato più profondo.<sup>29</sup> Così come - secondo Aristotele - in un rapporto di amicizia è possibile trovare la propria felicità sia pratica che teorica<sup>30</sup>, così la felicità - anche se in maniera incoativa - diventa esperibile attraverso l' amicizia divina fondata in Gesù Cristo. E questo soprattutto nelle virtù della fede, della speranza e dell' amore che in certo qual modo sono un riflesso dell' amore divino per l' essere umano. Ma così come in un' amicizia terrena si può richiedere tutto all' amico che modificherà il suo comportamento rendendolo espressione di questa dinamica dell'

amicizia, così l'amicizia divina cambia totalmente il comportamento dell'individuo che vive di questo amore, agisce nell'amore e tutte le sue azioni sono inserite in questa dinamica dell'amicizia. L'amore - quando arriva nell'essere umano - permea e perfeziona tutti i principi attivi tipici dell'amore stesso.<sup>31</sup> In altre parole, citando Tomaso: grazie all'amore di Dio l'individuo diventa virtuoso, attiene le virtù morali e quindi la felicità insita in esse che se dipendesse solo da lui potrebbe essere raggiunta solo a prezzo di gravi difficoltà. La redenzione verso un'amicizia amorosa non è un evento spirituale isolato e neanche una consolazione promessa per l'aldilà, ma trasforma l'essere umano in un essere in certo qual modo realizzato e felice. Quanto Aristotele dice riguardo ai rapporti interpersonali e cioè che il farsi del bene reciprocamente risulta migliore, più spontaneo e dilettevole quando ciò avviene tra amici piuttosto che tra estranei<sup>32</sup>, ciò vale altresì per la vita e le azioni di un individuo che è amico di Dio.

Ciò poiché nell'amore, nell'amicizia dell'uomo con Dio diventa facile l'agire - in una misura che supererebbe le sue naturali possibilità - spontaneo e apportatore di amicizia.<sup>33</sup> Ancora una volta si dimostra che la soteriologia - sviluppata come dottrina della grazia, della virtù e cristologia all'interno della Summa - deve essere reinterpretata come un trattato dell'amicizia tra Dio e l'uomo nel quale per l'essere umano - analogamente alle affermazioni riguardanti l'amicizia interpersonale<sup>34</sup> - la massima felicità è laddove l'amor proprio e la virtù coincidono.

#### IV. Riassunto

Con il tentativo di dimostrare che, con l'aiuto della categoria dell'amicizia, si possa descrivere non solo l'esistenza dell'individuo redento, ma anche l'evento stesso di redenzione possono essere formalizzati tre ulteriori risultati tra di loro connessi che appaiono interessanti per la teologia contemporanea.

Prima di tutto si vede - dal fatto che il paradigma dell'amicizia permette di considerare nel loro insieme diversi ambiti di domande apparentemente staccati - che i trattati separati, per motivi metodologici, della cristologia, della grazia e della virtù costituiscono un insieme e descrivono la redenzione da diverse prospettive. Una teologia riferita a Tomaso deve tener presente quest'unità oggettiva della dottrina di cristologia, grazia e virtù e, grazie alla categoria dell'amicizia, può spiegare la sempre controversa domanda della rilevanza soteriologica della cristologia e la certezza cristologica della grazia.

Inoltre - per una teologia contemporanea che abbia presupposti antropologici - è di particolare interesse il fatto che Tomaso, con l'aiuto della categoria dell'amicizia, tratti anche del significato della libertà umana nella redenzione.

Se - nell'occuparsi della teologia tomistica in generale e particolarmente della teoria della grazia - si arriva al risultato che non si può parlare della grazia senza parlare della libertà dell'uomo di accedervi<sup>35</sup>, si dimostra che la teoria della redenzione si può comprendere in una prospettiva antropologica. Mentre il paradigma dell'amicizia viene assunto a spiegazione della soteriologia, la redenzione - quale forma di amicizia - può essere spiegata come libera, autodeterminata azione dell'essere umano senza mettere in causa la premessa della grazia divina e dell'evento di Cristo. In questa ottica vengono comprese le reiterate affermazioni della Summa che l'essere umano né senza, né contro la sua volontà sarà redento e che la redenzione non esclude la natura umana, ma che avviene nell'ambito delle strutture della natura umana.

Così la concezione tomistica soteriologica può servire ad una svolta in direzione antropologica della teologia in modo da rileggere e rendere comprensibile la teoria della redenzione in chiave antropologica.

Mentre il paradigma dell'amicizia spiega il significato dell'evento storico di Cristo nella sua funzione soteriologica, esso può servire oggi al dialogo all'interno della Chiesa così come al dialogo interreligioso per evidenziare la peculiare dimensione storica della fede cristiana. In tal modo si accenna alla decisiva novità della teologia tomistica nella sua categoria dell'amicizia: la ricerca della possibilità di un rapporto personale con Dio sotto la premessa del mantenimento della concezione storica dell'esistenza umana.

### Intenzione dell'autore

Intenzione del presente saggio è di contribuire alla discussione - nell'ambito interpretativo della *Summa Theologica* - di una nuova comprensione della dottrina tomistica della redenzione. Più che una ritrattazione della dottrina aristotelica dell'amicizia si tratta qui di dare una risposta alla controversa questione dell'incontro tra l'operato divino e la libertà umana riguardo il problema della redenzione e quindi di permettere una rilettura ed una comprensione in chiave antropologica della soteriologia tomistica.

### Note

1. Cfr. STh I 1,3.
2. Cfr. Metz, Johann Baptist, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; Merks, Karl-Wilhelm, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978, pag. 76.
3. Cfr. Kleber, Hermann, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, pag. 161 e 163.
4. Cfr. Schockenhoff, Eberhard, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, pag. 97.
5. Cfr. STh I-II 1,1-3.
6. Cfr. STh I 77,2.
7. „...operatio hominis non praeexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinae virtutis beatificantis: sed ut servetur ordo in rebus.“ STh I-II 5,7 ad 1.
8. Der Verlust der gewissermaßen gottgegebenen und selbstverständlichen Ausrichtung auf Gott bewirkte zwar weder die Zerstörung und Außerkraftsetzung der natürlichen Seelenkräfte (Cfr. STh I-II 85,3) noch ihre bleibende Qualifizierung zum Negativen (STh I-II 85,2), verminderte aber - wie Thomas sich ausdrückt - ihre „Neigung zum Guten, zur Tugend“ (STh I-II 85,1). ***La perdita della - in certo qual modo divina e comunque ovvia - tendenza verso Dio pur non avendo causato né la distruzione e l'abrogazione delle forze***

***naturali dell' anima e nemmeno la loro definizione verso il negativo , ha diminuito , come si esprime Tomaso, la loro "tendenza al bene e alla virtù".***

9. „...si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem.“ STh I-II 87,3.
10. „Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.“ STh III 1,2.
11. Kessler, Hans, Christologie, in: Schneider, Theodor, Handbuch der Dogmatik Bd. 1, Düsseldorf 1992, pag. 356. Cfr. Kessler, Hans, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 2 1971, pagg. 215-223; Pesch, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 2 1985, pagg. 578-581.
12. „Christus wirkt 'erlösend' stets so, daß er uns zur Freiheit des Glaubens und der Liebe ... erschließt. Er geht die 'via caritatis' und eröffnet sie uns.“ Kessler, Hans, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, pag. 221. Cfr. Anm. 11. ***“L' opera redentrice di Cristo avviene attraverso la via della libertà, della fede e dell' amore che egli ci apre. Egli percorre e ci apre la "via caritatis".***
13. Cfr. STh I-II 6,2; 9,3.
14. Cfr. STh I-II 13,4,5; 14,3.
15. Cfr. STh I-II 13,4 ad 4.
16. „...de aliorum factis consilium quaerimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum: ... per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quae ad amicum spectant, sicut de suis“. STh I-II 14,3 ad 4.
17. Cfr. STh III 1,1 obj. 2: „...quae sunt infinitum distantia, inconvenienter iungantur: ... Sed Deus et caro in infinitum distant“.
18. „...natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus, quibus possit haec sibi conquirere; ita nec deficit homini in necessariis; quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in III Ethic.“ STh I-II 5,5 ad 1; Cfr. STh I-II 17,1; NE III,3 (1112b27).
19. „...caput et membra sunt quasi una persona mystica. Et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest.“ STh III 48,2 ad 1. Auf die Möglichkeit der „Genugtuung in der Liebeseinheit“ in der Gottesliebe wird ebenfalls im Supplementum zur STh hingewiesen: „Insofern jemand in der Liebe mit Christus verbunden ist und sich so zu ihm verhält wie ein Glied eines Leibes zu seinem Haupt, kann Christus für den Menschen die Genugtuung (satisfactio condigna) leisten, zu der ein Mensch mit seinen natürlichen Mitteln nicht fähig ist.“ Suppl. 13,2. ***Alla possibilità della "soddisfazione nell' unità dell' amore" si accenna anche nel Supplemento alla Summa: "Nella misura in cui un individuo è unito nell' amore con Cristo e si comporta con Lui come una parte del suo corpo rispetto alla testa, Cristo può produrre quella soddisfazione (satisfactio condigna) il cui raggiungimento per l' essere umano con i soli suoi mezzi, non sarebbe possibile". cfr. Suppl. 13,2.***
20. Cfr. Christmann, Heinrich Maria, Thomas von Aquin als Theologe der Liebe, Heidelberg 1958.
21. „Thomas folgt Aristoteles Schritt für Schritt und akzeptiert jede seiner zur 'ratio amicitiae' geforderten Bedingungen, aber er bürstet ihn, wenn das Wort erlaubt



ist, gleichsam gegen den Strich, indem er alle gedanklichen Elemente des Freundschaftsbegriffs, die Aristoteles in horizontaler Linie anordnet, in einer von Gott eröffneten Vertikalen zusammenführt. ... Es ist die geniale und doch höchst einfache theologische Intuition des Thomas, daß es nur einer Vierteldrehung nach rechts oder links bedarf, um aus der philosophischen Freundschaftstheorie des Aristoteles ein Verstehensmodell der dem Menschen von Gott geschenkten 'caritas' zu gewinnen, das an innerer Kohärenz und interpretatorischer Leistungskraft seinesgleichen sucht.“ Schockenhoff, Eberhard, Bonum hominis, S. 516. Cfr. Nota. 4. ***Tomaso segue passo passo Aristotele e accetta tutte le sue condizioni riguardo la 'ratio amicitiae', ma lo rettifica ponendo tutti gli elementi del concetto di amicizia in una linea verticale al cui vertice si trova Dio, rispetto l' ordinamento aristotelico su una linea orizzontale. E' questa la semplice - e tuttavia geniale intuizione teologica di Tomaso - che richiede solo uno spostamento di novanta gradi a destra o a sinistra per conferire alla teoria filosofica aristotelica dell' amicizia una chiave di comprensione di grande coerenza sostanziale e forza interpretativa grazie alla quale l' uomo può ottenere il dono divino della 'caritas'.***

22. Cfr. NE VIII,2 (1155b34-1156a3) und In Eth. VIII,2 (nr. 1560). Wie jedwede Liebe einer vorausgehenden „Wahrnehmung“ (visio) bedarf, so ist es erst recht für eine Freundschaft notwendig, dass die Liebe gewissermaßen „nach außen“ hervortritt; d.h. ein liebender Mensch muß, damit es zu einer Freundschaft kommen kann, seine „verborgene“ Liebe bekanntmachen und bezeugen. Freundschaftslicbe ist somit gerade das Gegenteil einer „verborgenen“ oder „anonymen“ Liebe. Der Freundschaftsbegriff der NE fordert, dass zwei Menschen sich ihre Liebe füreinander gegenseitig auch entdeckt haben. Cfr. auch NE IX (1166b31-32) bzw. In Eth. IX,5 (nr. 1821). ***Così come ogni forma di amore prevede una fase iniziale di approccio, è così necessario in una forma di amicizia che l' amore si esprima inizialmente "verso l' esterno" vale a dire un individuo che ama deve rendere noto e testimoniare il suo amore affinché si addivenga ad una amicizia. L' amore dell' amicizia è pertanto esattamente il contrario di un amore "segreto" o "anonimo". Il concetto di amicizia dell' Etica Nicomachea richiede la scoperta reciproca dell' amore da parte di due individui.***
23. „Sed quia homo, deserto Deo, ad corporalia collapsus erat, conveniens fuit ut Deus, carne assumpta, etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet.“ STh III 1,3 ad 1.
24. „...illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei“. STh III 1,1 Sed contra; Cfr. ScG IV 54: „Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus est: ut sic, „dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur“.“
25. Cfr. Dörnemann, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung. Eine Reflexion auf die Verbindung von Gnadenlehre, Tugendlehre und Christologie in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, Würzburg 1997, Cap. 3 in unione con i capitoli 5, 7 e 8, in particolare pag. 177 e seg.
26. Mit dieser Argumentation spricht Pesch, Otto Hermann, Theologie der Rechtfertigung, 561 e seg. (Cfr. nota 11), der Interpretation der Genugtuung Christi durch die „Liebeseinheit“ bzw. durch das „Haupt-Glieder-Modell“ eine systematische Bedeutung in der STh ab. ***Con questa argomentazione Pesch, Otto, Theologie der Rechtfertigung, 561 e segg. (Cfr. nota 11) contesta un***

**sistematico significato dell' interpretazione della soddisfazione di Cristo attraverso l' unità dell' amore e quindi del "modello del corpo e membra".**

27. Cfr. sul seguito: Dörnemann, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, pag. 176 e segg. Cfr. nota 25.
28. Bestätigt wird diese Lösung, die mit Hilfe des Freundschaftsparadigmas die Genugtuung (in der Liebe) und das Ankommen dieser Genugtuung (in der antwortenden Liebe) im Menschen als einheitliches Geschehen (der Freundschaft) interpretiert, auch dadurch, dass sich ja auch die beiden Grenzen menschlicher Handlungsmöglichkeit (Schuld; das „Ohne-Gnade-Sein“) wechselseitig implizieren: Denn wie der Mensch in dem einen Akt der Sünde zugleich schuldig wird und die Gnade verliert, so wird dem Menschen ebenso in der Freundschaftslove seine Schuld nachgelassen und die Gnade gegeben.  
**Questa soluzione che - con l' ausilio del paradigma dell' amicizia - interpreta come un evento unico la soddisfazione (nell' amore) e il compimento di questa soddisfazione (nella corresponsione dell' amore) viene confermata dal fatto che essa implica anche entrambi i limiti dell' azione umana (peccato; il non essere in stato di grazia): questo poiché, così come un individuo, nell' atto di commettere un peccato diventa contemporaneamente colpevole e perde la grazia, così nell' evento dell' amicizia gli viene rimesso il peccato e data la grazia.**
29. Cfr. Dörnemann, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, pagg. 181-185. Cfr. nota. 25.
30. Cfr. ebd., pagg. 150-154.
31. Genau dies ist gemeint, wenn Thomas die caritas als „Form, Wurzel und Grund“ aller Tugenden beschreibt, mit der dem Menschen alle moralischen Tugenden „eingegossen“ werden. Cfr. STh II-II 23,8. **Esattamente questo si intende, quando Tomaso descrive la carità come "forma, radice e base" di tutte le virtù morali caratteristiche dell' essere umano.**
32. „...magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis... Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat. Melius autem est quod homo benefaciat amicis autem quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit. Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat.“ In Eth. IX,9 (nr. 1889); Cfr. EN IX,9 (1170b10-13):
33. Cfr. STh I-II 107,4; Cfr. STh I-II 110,2.
34. Cfr. ancora Dörnemann, Holger, Freundschaft als Paradigma der Erlösung, S. 150-154. Cfr. nota. 25.
35. Cfr. ebd., Cap. 1-5. 7-9, in particolare il Cap. 2.