

**TEMPORANEA BIBLIOTECA
A BIBLIOTECA DI TEOLOGIA
DI TEOLOGIA CONTEMPORAN**

JOSEPH RATZINGER

INTRODUZIONE

AL

CRISTIANESIMO

LEZIONI SUL SIMBOLO APOSTOLICO



QUERINIANA

ma in attività in conto proprio. Si elimina da sé, tramutandosi in auto-justificazione. È ovvio quindi che fede ed amore (carità) si condizionino e s'incrementino a vicenda.

Va poi ancora detto che nel principio dell'amore è presente pure il principio della speranza, che si prende al tutto superando l'attimo fuggente ed evitandone lo sporadico isolamento. Sicché tutta la nostra trattazione finisce per ricondurci quasi automaticamente a quelle parole, con le quali s. Paolo ci additava i pilastri portanti della fede cristiana: «Or, soltanto queste tre cose perdurano: fede, speranza e amore, ma la più eccellente di tutte è l'amore» (1 Cor. 13,13).

CAPITOLO II

LO SVILUPPO

DELLA PROFESSIONE DI FEDE IN CRISTO
NEGLI ARTICOLI CRISTOLOGICI DELLA FEDE

1. «Il quale fu concepito di Spirito santo, e nacque da Maria vergine»

L'origine di Gesù è avvolta nel mistero. Nel vangelo di Giovanni, i cittadini di Gerusalemme si rivoltano sì contro la sua messianità, affermando che si sa bene «dove egli venga; mentre quando verrà il Cristo, nessuno saprà donde egli provenga» (Gv. 7,27). Ma proprio il discorso seguente di Gesù ci rivela quanto precaria e insufficiente sia la loro pretesa conoscenza in merito all'origine di Gesù stesso: «...Io non son venuto da me; ma esiste veramente uno che mi ha mandato, e che voi non conoscete» (Gv. 7,28). Certo, Gesù è originario di Nazareth. Ma che se ne sa della sua vera origine, quando si è ben nominata la località geografica da cui ha tratto i natali? Il vangelo di Giovanni continua a ribadire che la vera origine di Gesù è 'il Padre', dal quale egli discende in maniera totalmente diversa da quella in cui ne deriva ogni inviato di Dio che l'ha preceduto.

Questa provenienza di Gesù dal mistero di Dio, «che nessuno conosce», ci vien descritta dai cosiddetti racconti dell'infanzia, riportati nei vangeli di Matteo e di Luca non allo scopo di svelarne il retroscena, ma precisamente per confermarne la misteriosità. Ambedue gli evangelisti, ma specialmente Luca, ci narrano le primissime fasi della storia di Gesù impiegando quasi integralmente parole desunte dall'Antico Testamento, per presentarci così con materiale di casa tutto l'avvenimento come realizzazione della speranza d'Israele, inquadrandolo nel contesto della storia dell'alleanza stipulata da Dio con gli uomini. La parola con cui in Luca l'angelo saluta la Vergine, si riallaccia al saluto con cui il profeta Sofonia onora la Gerusalemme redenta della fine dei tempi (Sofon. 3,14 ss) e riprende al contempo le parole di benedizione con cui si erano esaltate le grandi donne d'Israele (Giudici 5,24; Giuditta 13,18 s.). Così Maria viene additata come il santo «resto d'Israele», come la vera Sion, sulla quale si

erano appuntate tutte le speranze pulsanti nei cuori durante le lunghe devastazioni della storia. Stando al testo di Luca, con lei sorge l'alba del nuovo Israele, anzi, non solo ricomincia a vivere il nuovo popolo, ma è lei stessa questo inizio: lei, l'intatta «Figlia di Sion», nella quale Dio pone mano al rinnovamento di tutto.⁴⁹

Non meno denso di significato è il testo centrale della promessa: «Lo Spirito santo verrà sopra di te, e la potenza dell'Altissimo ti coprirà della sua ombra: per questo il bambino santo che da te nascerà, sarà chiamato Figlio di Dio» (Lc. 1,35). Oltrepassando la storia dell'alleanza stipulata da Dio con Israele, la visuale si allarga qui all'intera creazione: nell'Antico Testamento, lo Spirito di Dio impersona la potenza creativa del Signore; è esso infatti che ai primordi si librava sulle acque, trasformando il caos in cosmo (Gen. 1,2); allorché esso viene inviato, si creano gli esseri viventi (Sal. 104 [103], 30). Sicché, ciò che ora deve realizzarsi in Maria, è una nuova creazione: quello stesso Dio che ha evocato l'essere dal nulla, immette nell'umanità un nuovo principio vitale; il suo Verbo si fa carne. L'altra immagine addotta dal nostro testo — l'«obumbrazione tramite la potenza dell'Altissimo» — si richiama al tempio d'Israele e al santo tabernacolo eretto nel deserto, in cui la presenza di Dio si annunciava nella nube, che celava quanto rilevava la di lui maestà (Es. 40,34; 3 Re 8,11). Come nella frase antecedente Maria ci era stata descritta quale nuovo Israele, quale vera «Figlia di Sion», così ci appare ora simile al tempio, sul quale si abbassa la nube entro cui Dio fa il suo ingresso nella storia. Chi si mette a disposizione di Dio, scompare con lui nella nube, nella modestia e nell'oblio, ma finendo così per partecipare alla sua gloria.

La nascita di Gesù dalla Vergine, della quale si parla nel vangelo, è stata sempre e non soltanto da ieri una spina nell'occhio per gli illuminati d'ogni genere. Stando a loro, la selezione delle fonti deve minimizzare l'attestazione neotestamentaria; il richiamo al pensiero sprovvisto di senso storico degli antichi deve relegare il fatto nel re-

⁴⁹ Cfr. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* [Struttura e teologia del racconto dell'infanzia riportatoci da Luca] Stoccarda 1967; L. DEISS, *Maria, Tochter Sion*, Magonza 1961; (tr. it. *Elementi fondamentali di mariologia*, Queriniana, Brescia); A. STÖGER, *Das Evangelium nach Lukas* [Il Vangelo secondo Luca], I, Düsseldorf 1964, pp. 38-42; G. VOSS, 'Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen' [La cristologia degli scritti di Luca nei suoi tratti fondamentali], in *Studia Neotestamentica* II Parigi-Brügge 1965.

gno del simbolico; e infine il suo inquadramento nella storia delle religioni deve presentarcelo come la variante d'un mito. Il mito della nascita miracolosa del bimbo redentore è in effetti diffuso in tutto il mondo. In esso si estrinseca una nostalgica aspirazione dell'umanità: l'accorato desiderio d'innocenza e di purezza che è impersonato dall'intatta Vergine: la brama di un affetto veramente materno, protettivo, solido e soffuso di bontà; e infine la speranza, che continua ad affiorare ogni qualvolta nasce una nuova creatura umana, la fiduciosa attesa e la gioia che incentra in sé ogni bambino. È lecito considerar probabile che anche Israele abbia conosciuto miti di questo tipo; il testo d'*Isaia* 7,14 («Ecco, una vergine concepirà...») si potrebbe spiegare come un richiamo ad un'aspettativa del genere, quantunque dal tenore di tale testo non si possa dedurre infallibilmente che ivi si pensi ad una vergine in senso stretto.⁵⁰ Se il testo andasse davvero inteso come derivante da tali origini, ciò significherebbe che per questa via indiretta il Nuovo Testamento avrebbe accolto le confuse speranze riposte dall'umanità nella vergine-madre; assolutamente privo d'importanza di certo non è tale motivo primordiale della storia umana.

Contemporaneamente però, risulta chiarissimo che le connessioni dirette dei racconti neotestamentari concernenti la nascita di Gesù dalla vergine Maria non si rifanno all'ambito della storia delle religioni in genere, bensì alla Bibbia vetero-testamentaria. Le leggende extra-bibliche di questo tipo sono profondamente diverse dal racconto della nascita di Gesù, sia nel loro vocabolario che nella loro morfologia concettuale; la divergenza centrale sta nel fatto che, nei testi pagani, la divinità appare quasi sempre come una potenza fecondante, generatrice, ossia sotto un aspetto più o meno sessuale, e quindi in veste di 'padre' in senso fisico del bimbo redentore. Nulla di tutto ciò compare, come già abbiamo visto, nel Nuovo Testamento: la concezione di Gesù è una nuova creazione, non una generazione da parte di Dio. Pertanto, Dio non diventa suppergiù il

⁵⁰ Cfr. W. EICHRDT, *Theologie des AT* [Teologia dell'AT] I, Lipsia 1939, p. 257: «...Questi tratti..., nel loro complesso, fanno arguire ad un ritratto del salvatore ben noto al popolo, nel cui quadro essi trovano la loro unità ideale. Ciò viene confermato dalla scoperta d'una lunga serie di concordi affermazioni concernenti il re-redentore diffuse in tutto il mondo del vicino Oriente, che si possono appunto conglobare nelle scene d'una biografia sacra, e dimostrano come Israele partecipi qui largamente al patrimonio comune dei popoli orientali».

padre biologico di Gesù; e tanto il Nuovo Testamento quanto la teologia ecclesiale non hanno per principio mai visto in questo racconto, e rispettivamente nell'avvenimento ivi narrato, l'argomento per affermare la vera divinità di Gesù, deducendone la 'figliazione divina'. Questa infatti non dice assolutamente che Gesù sia mezzo Dio e mezzo uomo; viceversa, per la fede, è sempre stato un dato fondamentale che Gesù è *integralmente* Dio e *integralmente* uomo. Il suo esser Dio non comporta una sottrazione al suo esser uomo: questa è stata la rotta imboccata e seguita da Ario e da Apollinare, i grandi eretici dell'antica chiesa. Contro di essi, venne difesa con ogni energia l'intatta integrità della natura umana di Gesù, proscrivendo così una volta per sempre l'assimilazione del racconto biblico al mito pagano del semidio generato dalla divinità. La figliazione divina di Gesù, com'è intesa dalla fede ecclesiale, non poggia sul fatto che Gesù non abbia alcun padre terreno; **la dottrina affermando la divinità di Gesù non verrebbe minimamente inficiata, quand'anche Gesù fosse nato da un normale matrimonio umano.** No, perché la figliazione divina di cui parla la fede, non è un fatto biologico, bensì ontologico; non è un processo avvenuto nel tempo, bensì in grembo all'eternità di Dio: Dio è sempre Padre, Figlio e Spirito; il concepimento di Gesù non comporta che nasca un nuovo Dio-Figlio, ma che Dio in quanto Figlio nell'uomo-Gesù attragga a sé la creatura uomo, così da *essere* lui stesso uomo.

Stando così le cose, non cambiano proprio nulla nemmeno le due espressioni che per altro potrebbero facilmente indurre in inganno gli sprovveduti. Infatti, nel rapporto di Luca, in stretta connessione con la promessa del concepimento miracoloso, non si dice forse che il neonato «sarà chiamato santo, Figlio di Dio» (Lc. 1,35)? In sostanza, la figliazione divina e la nascita verginale non vengono forse accoppiate qui fra loro, imboccando così la via del mito? E per quanto concerne la teologia ecclesiale, non si rileva forse che essa parla sistematicamente d'una figliazione divina 'fisica' di Gesù, lasciando così trapelare il suo retroscena mitico? Iniziamo la nostra critica cominciando da quest'ultima obiezione. Non c'è dubbio: la formula che parla d'una figliazione divina 'fisica' di Gesù, è quanto mai infelice ed ambigua; essa dimostra come la teologia, nell'arco di quasi duemila anni, non sia ancora del tutto riuscita a liberare il suo linguaggio concettuale dalle bucce delle sue origini ellenistiche. L'aggettivo 'fisico' è qui inteso nel senso indicato dall'antico con-

retto di '*phýsis*', ossia di 'natura', o meglio ancora di 'essenza'. Esso denota le proprietà inerenti all'essenza. Pertanto, l'espressione 'figliazione divina' asserisce che Gesù proviene da Dio sulla linea dell'essere, e non soltanto su quella della consapevolezza; la frase implica poi al contempo anche un'opposizione all'idea della mera adozione di Gesù da parte di Dio. Ovviamente, l'essere-da-Dio che va ribadito col termine 'fisico', non è da intendersi in senso generativo-biologico, ma sul piano dell'essere divino e della sua eternità. Esso intende affermare che, in Gesù, ha assunto la natura umana colui che da tutta l'eternità si trova incluso 'fisicamente' (realmente, in linea entitativa) nella relazione unitario-triplice pulsante nell'amore divino.

Ma che cosa dobbiamo dire, quando un emerito ricercatore come E. Schweizer, trattando il nostro assunto vien fuori con un'affermazione come la seguente: «Siccome Luca non s'interessa minimamente del problema biologico, il limite che divide dalla comprensione metafisica non vien oltrepassato nemmeno in lui»?⁵¹ In questo asserto, tutto quanto è falso. Il lato più sbalorditivo della faccenda è costituito dalla tacita equiparazione che qui viene istituita fra biologia e metafisica. La figliazione divina metafisica (ontologica), stando a tutte le apparenze, viene qui fraintesa come discendenza biologica, e quindi diametralmente capovolta nel suo significato. Essa è invece, come abbiamo già visto, proprio l'energica refutazione d'una concezione biologica della discendenza di Gesù da Dio. Chiunque potrà ovviamente convenire, sia pure un pò malinconicamente, che bisogna affermare in maniera tassativa che il piano della metafisica non è affatto quello della biologia. La dottrina ecclesiale propugnante la figliazione divina di Gesù non affonda le sue radici nel prolungamento della storia della nascita verginale, bensì nel prolungamento del dialogo Abba-Figlio, nonché nella relazione tra Verbo e amore, che in esso abbiamo vista instaurarsi. La sua idea dell'essere non rientra nel piano biologico, bensì nell'energico «Quello sono io» del Vangelo di Giovanni, che — come abbiamo visto — vi ha sviluppata in tutta la sua radicalità l'idea della figliazione divina: una radicalità che risulta assai più universale ed estesa di tutte le idee biologiche di uomo-dio caldegiate dal mito. Tutto ciò, l'abbiamo già diffusamente rilevato in precedenza; qui dovevamo però richiamarlo alla memoria, perché affiora continuamente l'impressione che l'odierna avversione

⁵¹ E. SCHWEIZER, *υἱός*, in *TWNT*, VIII, 384.

contro il messaggio della nascita verginale, come pure contro la perfetta ammissione della figliazione divina di Gesù, poggi su un fondamentale fraintendimento di ambedue, nonché sull'errato abbinamento in cui sembra realmente di vederli.

Una questione resta tuttora aperta: quella riguardante il concetto di Figlio nella storia dell'annunciazione narrataci da Luca. La sua soluzione ci fa entrare al contempo nel vivo del problema che insorge dalle considerazioni sin qui fatte. Se il concepimento di Gesù nel seno della Vergine, avvenuto in virtù della potenza creatrice di Dio, non ha almeno direttamente nulla a che vedere con la sua figliazione divina, quale senso riveste esso allora? Che cosa significhi l'espressione «Figlio di Dio» nel testo dell'annunciazione, si può dedurre facilmente dalle nostre riflessioni precedenti: contrariamente alla semplice espressione 'il Figlio', essa rientra — come già abbiamo rilevato — nella teologia dell'elezione e della speranza dell'antica Alleanza, e caratterizza Gesù come il vero erede delle promesse, come re di Israele e del mondo intero. Con ciò risulta però adesso chiaramente visibile il contesto spirituale, riacciandosi al quale va inteso il nostro racconto: richiamandosi alla fede soffusa di speranza nutrita da Israele, la quale, come dicevamo, è difficile sia rimasta completamente immune dalle speranze pagane nelle nascite miracolose, ma ha saputo dare ad esse una configurazione totalmente nuova e un senso radicalmente diverso.

L'Antico Testamento conosce una lunga serie di nascite miracolose, che vengono sistematicamente a collocarsi sui punti in cui sta per verificarsi una decisiva conversione di rotta nella storia della salvezza: Sara, madre di Isacco (*Gen.* 18), la madre di Samuele (*I Sam.* 1-3) e l'anonima madre di Sansone (*Giudici* 13) sono sterili, e ogni speranza umana di ottenere la benedizione d'un figlio si è dimostrata per esse una pura follia. Ebbene: per tutte e tre, la nascita del figlio destinato ad essere apportatore di salvezza per Israele avviene ad opera della benigna misericordia di Dio, che rende possibile l'impossibile (*Gen.* 18,14; *Lc.* 1,37), che solleva gli oppressi (*I Sam.* 2,7; 1,1; *Lc.* 1,52; 1,48) e sbalza i superbi dai loro troni (*Lc.* 1,52). Questa linea prosegue diritta sino ad Elisabetta, madre di Giovanni Battista (*Lc.* 1,7-25,36), per raggiungere infine il suo vertice e il suo traguardo in Maria. Il senso dell'evento è sempre e dovunque lo stesso: la salvezza del mondo non proviene dall'uomo e dal potere che egli ha; l'uomo invece deve farsela accordare, accogliendola unica-

mente come puro dono. La nascita verginale non costituisce un capitolo di asceca, né rientra direttamente nella dottrina concernente la figliazione divina di Gesù; essa è in primo ed ultimo luogo autentica teologia della grazia, messaggio annuncianteci come pervenga a noi la salvezza: nella candida semplicità del ricevere, sotto forma d'inesigibile dono, quell'amore che redime il mondo. Nel libro di *Isaia*, ci vien formulato in maniera grandiosa questo pensiero della salvezza proveniente in esclusiva dalla potenza di Dio, quando ci vien detto: «Esulta o sterile che non hai generato, fa' risuonare canti di gioia tu che non conoscesti le doglie del parto, perché i figli dell'abbandonata sono più numerosi dei figli di colei che ha marito! — dice il Signore» (*Is.* 54,1; cfr. *Gal.* 4,27; *Rom.* 4,17-22). In Gesù, Dio ha immesso nella sterile e disperata umanità un nuovo principio, che non è un risultato della sua tribolata vicenda, bensì un dono munificamente accordatole dall'alto. Se già ogni uomo è qualcosa d'ineffabilmente nuovo, qualcosa di ben superiore alla mera somma di cromosomi e di ben più alto del mero prodotto d'un determinato ambiente, in quanto è una creatura unica ed irreiterabile di Dio, a tanta maggior ragione Gesù è l'Essere veramente nuovo, che non sorge dal seno dell'umanità, ma nasce invece dallo Spirito di Dio. Contrariamente a tutti gli eletti esistiti prima di lui, egli non solo riceve lo Spirito di Dio, ma *sussiste* anche nella sua esistenza terrena unicamente in virtù dello Spirito, impersonando così la pienezza di tutti i profeti: il profeta per antonomasia.

Di per sé, non dovrebbe esserci alcun bisogno di ricordare come tutte queste asserzioni rivestano un'importanza, unicamente dando per presupposto, che si sia realmente verificato l'avvenimento il cui significato esse si sforzano di mettere in luce. Esse rappresentano l'interpretazione d'un fatto; qualora il reale evento fosse tolto di mezzo, si trasformerebbero in un discorso a vuoto, che andrebbe qualificato non solo destituito di serietà ma addirittura disonesto. Sui tentativi fatti in questo senso d'altronde, per ben intenzionati che possano essere, incombe una minacciosa contraddizione che si potrebbe chiamare quasi tragica: proprio nello stesso momento in cui abbiamo scoperto la corporeità dell'uomo con tutte le fibre della nostra esistenza, riuscendo a comprendere il suo spirito ancora soltanto come incarnato, come un *esser-corpo*, non come un *avere-corpo*, si tenta ora di salvare la fede scorporandola totalmente, relegandola nella sfera del mero 'sentimento', della pura interpretazione auto-

sufficiente, che sembra sottrarsi alla critica unicamente grazie alla sua reale inconsistenza. La fede cristiana professa invece in tutta verità che Dio non è prigioniero della sua eternità e non è coartato alla sola sfera spirituale, ma può invece interferire *hic et nunc* nel mio mondo; e vi ha realmente interferito in Gesù, nuovo Adamo, nato da Maria vergine ad opera della potenza creatrice di Dio, il cui Spirito aleggiava sulle acque agli albori del mondo, e che ha tratto l'essere dal nulla.⁵²

In questa materia, s'impone ancora un rilievo. Il significato retamente inteso del segno divino costituito dalla nascita verginale indica, al contempo, quale sia la collocazione teologica della pietà mariana, che si può dedurre dalla fede neo-testamentaria. Tale devozione non può ovviamente poggiare su una mariologia che rappresenti una specie di riedizione in formato ridotto della cristologia: un dopione del genere non ha né ragione, né diritto di esistere. Qualora si voglia additare un trattato teologico nel quale la mariologia rientri come esatta concretizzazione, bisognerebbe mettere senz'altro

⁵² Affermiamo questo per ovviare alle speculazioni, con le quali il P. SCHOONENBERG cerca di giustificare il riserbo del *Catechismo Olandese* sul nostro assunto, nel suo saggio *De nieuwe Katechismus und die Dogmen*. Fatale a questo tentativo risulta soprattutto il fondamentale fraintendimento del concetto di dogma, sul quale poggia; Schoonenberg intende il 'dogma' attenendosi alla ristretta prospettiva della dogmatica gesuita in voga alla fine del XIX secolo, per cui ricerca naturalmente indarno un atto ufficiale di definizione dogmatica per la nascita verginale, che risulti analogo a quello con cui fu fissato il dogma dell'Immacolata concezione (immunità dalla colpa originale) e a quello dell'Assunzione corporea di Maria in 'cielo'. E giunge così a concludere che, contrariamente a quanto si riscontra negli altri due asserti succitati, sull'argomento della nascita di Gesù dalla Vergine non esiste alcuna dottrina ecclesiale stabile e accertata. In realtà però, con un'affermazione del genere, la storia dei dogmi viene completamente capovolta, erigendo a criterio assoluto la forma di magistero venuta definitivamente ad affermarsi dopo il Vaticano I e innalzandola in maniera tale, da farla risultare insostenibile non solo in vista del dialogo con le chiese orientali ma anche nei confronti dell'assunto stesso; tanto è vero che non viene sostenuta nemmeno dallo Schoonenberg. Il dogma è effettivamente, in quanto singolo asserto profferito *ex cathedra* dal Papa, l'ultima e più recente forma di concretizzazione dogmatica. La sua forma primordiale, quella in cui la chiesa esprime impegnativamente la sua fede, è il Simbolo; la professione di fede nella nascita di Gesù dalla Vergine, chiara e inequivocabile nel suo significato, rientra stabilmente sin dai primordi in tutti quanti i Simboli, per cui è una componente essenziale del dogma ecclesiale originario. Sicché l'indagare sull'impegnatività del Lateranense I o della Bolla di Paolo V del 1555, come fa lo Schoonenberg, è tutta fatica inutile e sprecata; e il tentativo di forzare anche i Simboli, attribuendo loro un'interpretazione meramente 'spirituale', non sarebbe, dal punto di vista della storia dei dogmi, che un diffondere cortine fumogene di nebbia.

avanti quello concernente la dottrina della grazia, la quale forma a sua volta tutt'uno con l'ecclesiologia e l'antropologia. Nella sua qualità di vera «Figlia di Sion», Maria è simbolo della chiesa, immagine esemplare dell'uomo credente, il quale non può pervenire alla salvezza e alla consapevolezza di sé in nessun altro modo, fuorché tramite il dono dell'amore, ossia mediante la grazia. La sentenza con cui lo scrittore Bernanos fa terminare il suo *Diario d'un parroco di campagna* — «Tutto è grazia» —, la sapiente massima con cui qui una vita che sembrava impastata solo di debolezza e d'inutilità, può invece riconoscersi colma di ricchezza e di sostanziosa efficienza, si è davvero concretizzata in Maria, la «piena di grazia» (Lc. 1,28). Ella non è la contestazione o la messa in forse dell'esclusività della salvezza proveniente da Cristo, bensì proprio un diretto richiamo ad essa. È una figura rappresentativa dell'umanità, la quale è tutta protesa all'aspettativa, ed abbisogna tanto più urgentemente di questo modello ispiratore, quanto più corre il pericolo di obliare l'attesa per abbandonarsi troppo fiduciosamente all'attività. L'umanità infatti è sempre tentata di immergersi nell'azione, la quale — per indispensabile che sia — non potrà mai riempire il vuoto incombente come una minaccia sull'uomo, allorché egli non trova quell'assoluto Amore che unico gli apporta il senso della vita, la salvezza, la vera linfa necessaria alla sua esistenza.

2. «Patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto»

a) *Giustizia e grazia*. In sostanza, quale posizione assume la croce in seno alla fede in Gesù considerato come il Cristo? Ecco il problema con cui ci mette ancora una volta a confronto il presente articolo di fede. Nelle riflessioni da noi sin qui fatte, abbiamo sì può dire già raccolto gli elementi essenziali per una sua soluzione; per cui dobbiamo ora cercare di concentrarli tutti entro il nostro campo visivo.

Come abbiamo rilevato poc'anzi, in questo campo la coscienza cristiana è in genere ancora largamente improntata ad una grossolana ed irrozita idea della teologia d'espiazione risalente ad Anselmo di Canterbury, della quale abbiamo esposto le grandi linee in un contesto precedente. Per molti cristiani, e specialmente per quelli che conoscono la fede solo piuttosto da lontano, le cose stanno come se la croce andasse vista inserita in un meccanismo, costituito dal di-