

DISCUSSIONE SUL CRISTOCENTRISMO

GIOVANNI BLANDINO

Il Card. Giacomo Biffi, Arcivescovo di Bologna, ha recentemente pubblicato il libro: *Approccio al Cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno* (Prefaz. di I. Biffi, Jaca Book, Milano, 1994). È un'opera breve ma densa, di teologia speculativa di alto livello.

L'A. definisce così il cristocentrismo: "La visione della realtà che fa dell'umanità del Figlio di Dio incarnato il principio ontologico subalterno dell'intera creazione, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni" (p. 11).

Affinché il lettore si renda conto della pregnanza di questa definizione che l'A. si propone di provare, conviene darne subito una breve spiegazione. L'A. intende affermare che l'umanità di Cristo è stata, sempre in modo subalterno a Dio, la causa *esemplare, finale primaria, ed efficiente* di tutta la creazione *naturale e soprannaturale*. L'A. giunge ad affermare che l'umanità di Cristo ha potuto avere una causalità efficiente nella creazione del mondo, con un atto "eviterno", in quanto era pre-esistente presso Dio in una eternità a-temporale.

Nel I° cap. viene considerata la famosa questione ipotetica: "Se Adamo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato lo stesso?"

S. Tommaso in un primo tempo, nel *Commento alle Sentenze* (1254-1256), considerò come ugualmente probabili le due risposte negativa e positiva. Nel *Commento alla Iª lettera a Timoteo* (1259-1265) si mostrò più incline alla risposta negativa. Nella *Somma Teologica* (1270-1272) rispose senza esitazione in modo negativo.

Successivamente le posizioni si irrigidirono: furono per la risposta negativa i cosiddetti tomisti, per la risposta affermativa i cosiddetti scotisti.

Va notato che la questione ipotetica non è puramente ipotetica, ma ha un contenuto positivo, che, come nota P. Parente, è questo: l'incarnazione dipende o non dipende dal peccato nell'ordine presente?

Nel II° cap. viene trattata la questione del fine o motivo primario (o principale o determinante) dell'incarnazione. Tra coloro che danno alla questione ipotetica una risposta positiva vi è chi indica come fine primario dell'incarnazione il coronamento dell'universo, chi la divinizzazione dell'uomo, chi la gloria di Dio.

L'A., che dà, anch'egli, risposta positiva alla questione ipotetica, sostiene che il fine primario dell'incarnazione può essere solo la gloria di Dio, cioè la manifestazione delle Sue perfezioni, perché *il fine primario di un'azione di Dio, che per definizione è l'Incondizionato, può essere solo Sé stesso, non qualcosa di esterno a Dio*. In altra forma: non è possibile che il motivo primario di un'azione di Dio sia qualcosa di inferiore a Dio; il motivo dell'azione non può essere di livello inferiore all'agente. Dio non può essere "determinato" da una creatura. Questo principio, che poi ritorna più volte in varie formulazioni, è il principio che determina tutta la speculazione esposta nel libro.

Nel III° cap. viene trattata la questione dell'ordine delle predestinazioni. È questo l'apporto di G. Duns Scoto, la formulazione più corretta, dice l'A., del problema. Qual'è l'ordine delle predestinazioni divine? È stato Cristo il primo dei predestinati?

Scoto risponde in modo nettamente affermativo, rifacendosi a S. Paolo (*I Cor* 1,4-5; *Rm* 8,29; *Col* 1,15): Cristo è il primogenito di tutta la creazione, è il primo dei predestinati, e noi siamo predestinati in Lui. Inoltre la predestinazione di Cristo non pre-esige necessariamente la colpa; l'incarnazione non è *occasionata* dal peccato. "Se la caduta fosse la ragione della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che l'opera più alta di Dio sarebbe massimamente occasionata" dice Scoto. E questo "sembra molto irragionevole", poiché ciò che è più sublime, deve necessariamente essere il primo predestinato. Bisogna liberare la predestinazione di Cristo da ogni forma di condizionamento. Dio ha previsto l'incarnazione prima di qualsiasi merito e demerito. Alessandro di Hales dice che il fine non può essere meno nobile di ciò che al fine è ordinato.

Quello che non soddisfa nella concezione di Scoto è la considerazione di Cristo prescindendo dalla Sua funzione di Redentore. Dalla S. Scrittura risulta che il primo dei predestinati è sempre Cristo *Redentore*. Un tomista come Godoy (sec. XVIII) dice che Dio ha permesso il peccato e ha deciso la creazione solo in considerazione della prevista azione redentrice di Cristo. Dunque, afferma l'A., il Cristo immolato e glorificato è la sor-

gente di ogni esistenza creata, che perciò è sempre esistenza re-
denta.

L'A. passa poi, nel IV° cap., a considerare accuratamente le caratteristiche del piano divino, che è cristocentrico ed unitario. A parere dell'A., non ha senso chiedersi *perché* Dio ha creato una realtà piuttosto che un'altra, *perché* ha permesso questo o quel male. Non ci sono "perché" che possano determinare l'azione di Colui che è totalmente sovrano.

Qui l'A. espone tre punti che egli considera *certi*: 1) È inammissibile che in Dio ci sia stata una successione di progetti: prima un progetto senza Cristo, poi un progetto con Cristo. 2) È inammissibile che in Dio ci sia stato prima il progetto di Cristo e poi il progetto di Cristo Redentore. 3) La caratteristica specifica di questo disegno divino è stata quella di manifestare, tra tutte le perfezioni, soprattutto l'amore misericordioso. A questo proposito l'A. cita la frase di S. Ambrogio: "Leggo che Dio ha fatto l'uomo e allora si è riposato, avendo uno cui potesse perdonare i peccati" (*Exameron* 6,10,76). G. Biffi dice che questa è l'idea che da sempre ha guidato anche lui in tutta la riflessione su questo argomento.

Nel V° cap. vengono analizzati accuratamente i rapporti di Cristo-uomo con l'universo, esaminando *I Cor* 8,6; *Col* 1,15-20; *Ef* 1,10. Innanzitutto l'A. sostiene, riguardo a questi brani, che è una esegesi errata quella di attribuire a Cristo in quanto Dio le affermazioni della causalità efficiente di Cristo nella creazione del mondo; e questo è confermato dal fatto che non viene mai attribuita a Cristo la causalità efficiente prima, espressa nella preposizione *ἐκ*, poiché tale causalità spetta solo a Dio. Quindi l'espressione: "πρωτοτόκος πάσης κτίσεως" (*Col* 1,15) deve essere tradotta: "primogenito di tutte le creature" e non: "generato prima di tutte le creature".

Dunque, a Cristo-uomo vengono attribuite tre causalità: esemplare, efficiente, finale. Tutto è stato fatto *in* (ἐν) lui, *mediante* (διὰ) lui, *per* (εἰς) lui. Cristo non è solamente causa finale di tutto il creato naturale e soprannaturale, ma ne è anche causa esemplare (o archetipo, poiché egli è ἑἶκον visibile del Dio invisibile) e anche causa efficiente strumentale, sempre subordinatamente a Dio. Non si può mettere Cristo in una posizione subalterna rispetto al creato.

Scoto, tutto teso ad esaltare l'incondizionata e immotivata grandezza di Cristo, dice che, anche se nessuna creatura (uomo od angelo) avesse peccato e anche se nessuna creatura esistesse,

Cristo sarebbe stato ugualmente predestinato.

Qui però c'è una difficoltà: non si vede come questo possa sostenersi dato che il primo dei predestinati è Cristo *Redentore*. La soluzione presentata dall'A. è la seguente: il primo dei predestinati è, sì, il Cristo, ma formalmente in quanto "Christus totus", cioè il Cristo crocifisso e risorto che idealmente include in sé tutte le cose create e rinnovate.

Succeivamente l'A. fa un'altra affermazione notevole: l'umanità di Cristo è un'entità di perfezione finita e perciò è sempre possibile una creatura più perfetta, però "ci sembra un assioma teologico che il Verbo incarnato possieda la massima perfezione consentita dalla natura umana" (p.69).

Ritornando alla causalità efficiente di Cristo-uomo, l'A. afferma che tale causalità riguarda sia l'ordine soprannaturale, sia l'ordine naturale, e che non si tratta solo di una causalità morale (o di merito), ma di una causalità "fisica" o meglio, "ontologica". Solo così i dati rivelati non vengono ridotti e mortificati (pp. 72-74).

Si giunge così al VI° cap. dove viene affermata la pre-esistenza di Cristo-uomo. La causa efficiente, per agire, deve esistere. Come si può affermare che Cristo-uomo, che nel tempo è esistito solo 2000 anni fa, sia stato causa efficiente dell'universo che esiste da miliardi di anni?

Prima di rispondere, l'A. prende in considerazione il "mistero dell'ascensione" di Cristo. Con l'ascensione, Cristo si è seduto alla destra di Dio. Questo significa che Egli è passato da una condizione *temporale* ad una condizione *a-temporale*, eterna.

Allora si può pensare, anche se con qualche esitazione, che Cristo-uomo nella sua condizione a-temporale è in una condizione che ha anche un certo aspetto di priorità riguardo all'esistenza dell'universo e quindi può aver avuto una causalità efficiente ontologica nella produzione dell'universo con un atto "eviterno" (p. 79-81).

Con quest'ultimo passo la fondazione di un pieno cristocentrismo è compiuta. Rimane da considerare (cap. VII°) come tale concezione apporti un'"apertura" su varie questioni teologico-pastorali.

Consideriamo qui il problema dell'ecumenismo. Viene oggi comunemente affermato che, anche fuori del Cristianesimo, ogni uomo in buona fede, se vive moralmente quanto può, è per ciò stesso amico di Dio e raggiunge la visione beatifica. Ma allora Cristo diventa superfluo per la maggior parte dell'umanità?

No, perché tutti i valori, naturali e soprannaturali, sono sempre opera di Cristo. Cristo, prima ancora di essere il Capo della Chiesa, è il capo di tutto il creato.

Ancora: si può parlare di una "laicità" o "secolarità" delle cose? Sì, se si vuol dire che sono di livello naturale; no, se si vuol dire che esistono indipendentemente da Cristo.

Spero di aver esposto il pensiero del Card. Giacomo Biffi in modo abbastanza fedele. Ora mi permetto di aggiungere alcune mie considerazioni che, ovviamente, non hanno nessun carisma di infallibilità. Non penso che il Card. Biffi si dispiacerà di questo poiché è proprio dalla discussione che può venire un progresso nella teologia.

Ho già espresso il mio pensiero su questo argomento in vari scritti soprattutto nei due articoli: *Immutabilità e mutabilità di Dio*, *Asprenas*, 1981,1, 57-75 e *The motive for Creation and Incarnation*, *Teresianum*, 1990, 255-260.

Qui ho l'occasione di fare ulteriori precisazioni.

Consideriamo innanzitutto l'affermazione: "Dio non può essere determinato dalle creature". Certo Dio è l'Ente assoluto, cioè l'Ente radicalmente indipendente da ogni altro ente; è l'Ente che ha il *pieno dominio di se stesso*. Quindi Dio non può subire da nessun altro ente imposizioni radicali, cioè imposizioni che non dipendono neanche "in radice" dalla volontà di Dio stesso. Però non è evidente che Dio non possa subire *imposizioni radicalmente dipendenti dalla Sua stessa volontà*. E, di fatto, si deve ammettere che Dio può subire imposizioni radicalmente dovute dalla sua volontà. Infatti l'esistenza di enti contingenti e, ancora più, le loro libere scelte si impongono a Dio, perché Egli non può non conoscerle. Ancora più si impongono a Dio, e più precisamente al Verbo, le sofferenze subite, poiché in Gesù c'è una sola persona, la persona divina, e se quelle sofferenze non sono state sentite dalla persona divina, *non sono state sentite da nessuno**.

* Mi pare opportuno indicare alcune precisazioni: 1) Un soggetto cosciente può avere insieme gioie e dolori a *livelli diversi*. Per esempio un uomo, che soffre per un dolore nel corpo, può simultaneamente essere pieno di gioia per una ottima notizia ricevuta; 2) Dio ha una gioia intra-trinitaria infinita che è immutabile e non intaccabile dall'influsso di qualsiasi creatura. Ma ad un livello inferiore può, come Padre, gioire per le azioni buone compiute dalle creature e soffrire per i loro peccati. Queste gioie e questi

Passiamo a considerare quest'altra affermazione: "Dio vuole le creature per (propter) Se stesso, cioè per manifestare la sua bontà". Ma, mi pare, Dio manifesta la sua bontà verso le creature proprio se, oltre ad amare Se stesso, ama anche le creature per se stesse. Questo appare ancora più chiaro se si tratta di manifestare *l'amore misericordioso*. Dio manifesta il suo amore misericordioso non amando con amore misericordioso Se stesso ma amando con amore misericordioso proprio le creature distinte da Sé. La bontà di Dio consiste proprio nel volere la felicità delle creature infinitamente inferiori a Lui.

Conviene ora aggiungere che, in ogni caso, le due affermazioni sopra esposte e criticate non servono per stabilire se il fine primario dell'incarnazione è la natura umana di Cristo o le pure creature umane, poiché sia la natura umana di Cristo sia le pure creature umane sono creature, la natura umana di Cristo non è Dio stesso.

Anche l'affermazione che: "il fine primario di un agente non può essere qualcosa di inferiore all'agente" non penso che sia valida. Infatti *la splendida bellezza* di quella perfezione divina che è l'amore di Dio per noi consiste proprio nel fatto che Egli, che è Dio, ama noi che siamo infinitamente inferiori a Lui, cioè si abbassa fino a noi, fino a me peccatore. Inoltre non è affatto assurdo che l'azione di una creatura superiore abbia come fine il bene di una creatura inferiore.

Prima di passare a considerare quale è il fine primario della creazione e dell'incarnazione conviene precisare la differenza tra fine primario e fine principale.

Il fine *primario* è il fine *senza il quale l'agente non compirebbe quella azione*; è il fine iniziale, essenziale, per il quale, anche se non si ottenesse nient'altro, l'azione verrebbe fatta ugualmente. È il "primum movens".

Però nello sviluppo ontologico degli effetti che derivano da una certa azione può avvenire che si ottenga una bellezza maggiore del fine primario. Questa bellezza maggiore, allora, anche se è ottenuta indirettamente, diventa il fine o motivo *principale*

dolori sono di un livello del tutto secondario rispetto alla gioia intra-trinitaria; 3) Penso che Gesù, come persona divina, non abbia mai cessato di avere la suprema gioia intratrinitaria, ma abbia sofferto i dolori della passione ad un livello inferiore.

di quella azione, perché è la massima delle bellezze che si raggiungono con quell'azione. Questa bellezza, indirettamente ottenuta, essendo prevista, diviene lo scopo o motivo che più degli altri attira la volontà dell'agente; ma è un motivo che può essere raggiunto solo volendo il motivo primario.

Per esempio, se io do direttamente una gioia ad una creatura, do indirettamente anche una gioia a Dio che è Padre. La gioia che io do alla creatura è il motivo primario della mia azione, però la gioia che indirettamente do a Dio è l'effetto più bello della mia azione poiché Dio è degno di essere amato più di ogni creatura. Quindi il motivo principale della mia azione è la gioia di Dio. Ma questa gioia di Dio non può essere ottenuta direttamente, può essere ottenuta solo realizzando il motivo primario. E se io facessi l'azione solo per il motivo di dare una gioia a Dio, questo non farebbe completamente piacere a Dio, poiché Egli che è Padre desidera che io voglia la gioia della creatura. Questo esempio, mi pare mostra bene qual'è la differenza tra il motivo primario di un'azione e il motivo principale dell'azione stessa.

Una nostra azione può avere più di un fine e può avvenire che il fine di bellezza inferiore, pur essendo inferiore, sia primario ed essenziale, poiché *se esso non ci fosse l'azione non avrebbe neanche senso e non verrebbe compiuta*.

Noi dobbiamo amare gli altri uomini *prima di tutto* per se stessi, e poi *più di tutto o soprattutto* per amore verso Dio.

Se noi amiamo gli altri uomini non per se stessi ma solo per amore verso Dio, *ciò non fa piacere a Dio*.

Dio ci dice che se, quando stiamo per fare una offerta a Lui, ci ricordiamo che un nostro fratello ha qualche cosa contro di noi, noi dobbiamo prima andare a riconciliarci con il nostro fratello e poi tornare a fare l'offerta; cioè Dio vuole che noi ci amiamo tra noi; non vuole solo che noi amiamo Lui.

Una suora missionaria in India mi disse una volta che, mentre lei in un ospedale curava una signora indù notevolmente colta e di condizione sociale elevata, ma non cristiana, la signora seguiva con attenzione pensosa tutte le cure che la suora le prodigava. Ad un certo momento la signora indù interrogò la suora e le chiese: "Perché lei fa tutto questo per me?". La suora ingenuamente rispose: "Lo faccio per amore verso Dio". Allora la signora indù si oscurò in volto. Poi la suora capì che il motivo dell'addoloramento della signora era dovuto al fatto di aver pensato che la suora non aveva nessun interesse verso di lei, ma

faceva tutto con cura unicamente per interesse verso un'altra persona, che era Dio. La suora avrebbe dovuto rispondere in modo diverso (anche se più difficile); avrebbe dovuto rispondere che il motivo per cui ella si prodigava era, prima di tutto, perché voleva bene a lei, alla signora, e poi anche (e soprattutto) perché questo faceva indirettamente piacere a Dio, il quale era Padre e voleva bene a quella signora indù. Dato che questa risposta era troppo complicata, la suora avrebbe fatto bene a indicare solo il motivo primario (e non solo il motivo principale) e dire che si prodigava "proprio per amore verso di lei (la signora indù)" o, al più, avrebbe potuto dire che si prodigava "proprio perché Dio voleva che lei (suora) amasse la signora indù." Ma quest'ultima risposta è già un pò inesatta, poiché le creature intelligenti sono amabili per se stesse, non solo perché Dio lo vuole; anzi è vero l'inverso: Dio lo vuole perché le creature sono amabili per se stesse. Anche una creatura intelligente peccatrice è per se stessa amabile, e riguardo ad essa è desiderabile, almeno entro certi limiti, che "non muoia, ma si converta e viva". La desiderabilità della felicità delle creature intelligenti non si fonda nella libera volontà divina (Dio non può volere l'opposto), ma si fonda più sù, *nella stessa essenza divina*.

Supponiamo che io dia lezioni di latino ad un bambino perché sono grato al padre che mi ha fatto molto del bene. Se io dicessi al padre che do quelle lezioni al bambino solo per gratitudine verso di lui (padre), il padre non sarebbe contento di ciò, perché desidererebbe che io volessi bene proprio al suo bambino; invece il padre non sarebbe dispiaciuto se io gli dicessi che voglio, sì, bene al suo bambino, ma che soprattutto sono grato a lui, il padre, per il bene che mi ha fatto.

Per Dio la creazione e l'incarnazione hanno avuto come motivo *primario* la felicità degli uomini; però questo piano si è potuto realizzare mediante l'eroico amore di Cristo che per noi è morto sulla croce. Questo amore di Cristo per noi e per Dio è stata la massima bellezza ottenuta dal piano di creazione e incarnazione e, quindi, la massima bellezza che ha incantato Dio; quindi questa bellezza è stato il *fine principale* dell'azione di Dio. Però questo fine principale si è potuto ottenere solo in quanto Dio ha voluto come fine primario la felicità degli uomini. Se l'incarnazione e, ancor più chiaramente, la passione e morte di Gesù non avessero avuto il motivo (primario) di redimere gli uomini, non avrebbero neanche avuto senso e non sarebbero state realizzate da Dio. E se Gesù avesse sofferto la pas-

sione solo per il motivo principale di dare gioia a Dio, ciò non avrebbe fatto piacere a Dio, perché Dio, che è Padre, desiderava che Gesù volesse come motivo primario la felicità degli uomini e solo indirettamente la felicità o gioia di Dio.

Come per Dio il fine primario della creazione e della incarnazione è stata la felicità degli uomini, ma il fine principale è stato la bellezza dell'amore di Cristo-uomo *redentore*, così per Cristo-uomo *redentore* il fine primario della sua passione è stato la felicità degli uomini, ma il fine principale è stato la gioia di Dio.

Il Card. G. Biffi per poter affermare che il fine per il quale Dio ha voluto la creazione e la redenzione è stato Cristo-uomo *redentore* dice che il fine di Dio è stato il "Christus totus". Però così il problema è solo rimandato. Infatti il "Christus totus" non è una sola persona, ma molte persone che sono state tutte fine di Dio. Quindi risorge *tutto il problema* di stabilire quale è stato l'ordine ontologico tra il fine di realizzare la felicità degli uomini peccatori e il fine di realizzare Cristo-uomo *redentore* (che è stato la massima bellezza creata).

A p. 38 il Card. Biffi riporta con approvazione una frase di Godoy il quale dice che Dio ha creato gli uomini solo avendo già previsto la realizzazione di Cristo *redentore*. Anche a me pare che tale affermazione sia giusta. Infatti se Dio avesse voluto sottoporre l'umanità ad una prova così intensa come la nostra attuale e se per perdonare avesse voluto una espiazione proporzionata, allora senza la redenzione di Cristo tutti gli uomini sarebbero stati una massa dannata. Non mi pare ammissibile che Dio avrebbe realizzato un tale piano creativo dal quale sarebbe derivato un esito così disastroso. Quindi bisogna ammettere che Dio ha realizzato una fase di prova severa come quella nostra attuale solo perché aveva già previsto di inviare Cristo *redentore*. Perciò senza Cristo *redentore* noi, non solo non saremmo stati elevati allo stato soprannaturale, ma neanche saremmo stati creati. In questo senso a Cristo *redentore* è dovuta non solo l'elevazione allo stato soprannaturale, ma anche la creazione naturale.

Passiamo adesso a considerare i testi scritturistici, soprattutto: 1 *Cor* 8,6; *Col* 1,15-20; *Fil* 2,5-11.

Mi pare del tutto probabile che in questi testi non si parli solo di Gesù-uomo, ma soprattutto di Gesù-Dio, così come mi pare probabile che si parli non solo dell'ordine naturale ma anche dell'ordine soprannaturale. E bisogna anche tenere presen-

te che nel I sec. la elaborazione concettuale dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione non era ancora arrivata a quella precisione alla quale arrivò nei sec. IV e V con i primi quattro Concili. È probabile che in quei testi si faccia riferimento *soprattutto* alla divinità di Cristo perché questa era l'affermazione massima e più difficile riguardo a Gesù.

Il Card. Biffi osserva che in riferimento a Cristo non viene usata la preposizione "ἐκ" che esprime la causalità efficiente primaria e che spetta solo a Dio. Questo è vero, ma probabilmente ciò è dovuto al fatto che, come avviene ordinariamente, la causalità efficiente prima viene attribuita, per appropriazione, solo al Padre. Anche nel Credo di Nicea la preposizione "ἐκ" viene usata solo in riferimento al Padre, sebbene in questo Credo si voglia certamente parlare soprattutto della divinità di Cristo, che era il punto discusso. Lo stesso uso della preposizione "ἐκ" solamente in riferimento al Padre si trova in molti altri testi dove la causalità efficiente prima è solo appropriata al Padre.

L'espressione di Col 1,15 che letteralmente significa: "primogenito di tutto il creato", molto probabilmente è un'espressione poco felice che deve venire migliorata traducendola: "generato prima di tutto il creato". L'espressione "unigenito del Padre", usata da Giovanni, è migliore dell'espressione: "primogenito".

Sempre nella lettera ai Colossesi viene detto che tutto è stato fatto *in* (ἐν) Lui, *mediante* (διὰ) Lui, *per* (εἰς) Lui. A mio parere la parola "*mediante* (διὰ)" molto probabilmente fa riferimento a Gesù in quanto Dio; la preposizione *per* (εἰς) probabilmente fa riferimento sia a Gesù in quanto Dio, sia a Gesù in quanto uomo; la preposizione *in* (ἐν) è una preposizione alla quale vengono dati vari sensi, spesso vaghi, ed è molto difficile stabilire il senso esatto in un certo passo (anche perché il suo senso probabilmente non è stato esatto neanche nella mente dell'autore sacro). La preposizione *in* si trova ripetuta con sensi diversi in vari testi scritturistici; per esempio, Gesù, nel discorso durante l'ultima cena riportato da Giovanni, chiede al Padre che i discepoli siano *in* Lui come Lui è *nel* Padre; evidentemente in questo testo la parola *in* ha sensi diversi.

Aggiungo alcune ultime osservazioni.

Non mi pare felice la frase di S. Ambrogio: "Leggo che Dio ha fatto l'uomo e allora si è riposato, avendo uno cui potesse perdonare i peccati" riportata dal Card. Biffi a p. 49. (Giustamente il Card. Biffi fa notare che questa frase di S. Ambrogio

non è una affermazione marginale, ma è un pensiero presente in tutta la sua opera).

Non mi pare giustificato affermare che “il Verbo incarnato possiede la massima perfezione consentita dalla natura umana” (p. 169). A me pare che anche la natura umana del Verbo, essendo una realtà creata limitata, avrebbe potuto avere una perfezione maggiore.

Del tutto incerto sono riguardo alla possibilità della pre-esistenza di Gesù-uomo sin dall’eternità. L’argomentazione è piuttosto acrobatica.

Concludendo, a me pare che il Cristocentrismo valido possa essere sintetizzato così: “Solo per merito di Cristo redentore noi abbiamo avuto il perdono dei peccati e l’elevazione allo stato soprannaturale e solo in vista di Cristo redentore noi siamo stati creati e posti in una condizione di prova così severa come quella attuale sulla terra”.