

La dignità trascendente dell'uomo  
alla luce dell'alleanza

3-6      Editorialis  
*Riccardo FERRI*

**STUDIA**

7-26      Il senso dell'esperienza sacrale-religiosa. Un contributo  
nella prospettiva della fenomenologia della religione  
*Angela ALES BELLO*

27-40      Guardare al di là del sole: la casa comune del cielo  
✠ *Ignazio SANNA*

41-53      Adam «re del creato»: disposizione dell'Eterno fin dall'inizio  
(Gen 1,26-28)  
*Innocenzo CARDELLINI*

55-64      Trascendenza e storia: il profeta Geremia tra l'antica  
e la nuova alleanza  
*Pietro BOVATI*

65-79      Il compimento della perfetta alleanza nella persona di Gesù  
crocifisso e risorto  
*Maurizio GRONCHI*

81-96      Il Dio «più grande» nel suo rapporto con l'uomo nella teologia  
cappadoce  
*Giulio MASPERO*

97-108      La partecipazione dell'uomo alla trascendenza nell'unione con Cri-  
sto. Una riflessione intorno al «desiderio naturale di vedere Dio»  
*Paul O'CALLAGHAN*

109-129      Alleanza con la creazione, alleanza con Dio. Il senso teologico  
dell'ecologia  
*Stefano ZAMBONI*

- 131-144 La vita dell'uomo nel tempo della Chiesa  
*Maurizio FAGGIONI*
- 115-159 La pace quale dono escatologico dell'uomo nuovo. Abbozzo per una ricerca  
*Roberto NARDIN*
- 161-166 La dignità trascendente dell'uomo alla luce dell'alleanza. Sintesi del forum  
*Réal TREMBLAY*

#### COLLECTANEA

- 167-179 San Giuseppe e l'ordine dell'unione ipostatica  
*Tarcisio STRAMARE*
- 181-211 La liturgia «momento ultimo della storia della salvezza» luogo dell'umanizzazione cristiana  
*Ignazio SCHINELLA*
- 213-227 Attualità del messaggio del Concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale nel cinquantesimo della sua chiusura (*Czesław RYCHLICKI*)

#### RECENSIONES

- 229-249 PIETRO SORCI, «*Paschale Mysterium*». *Studi di liturgia* (Ho Theológos 4), Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2014, 989 pp. (*Cosimo SCORDATO*).
- 249-250 FRANCESCO ARMETTA (ed.), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Secc. XIX e XX*, 6 voll., Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 2010, 3326 pp. totali (*Manlio SODI*).
- 251-253 PATRIZIA MANGANARO – RICCARDO FERRI, *Pensieri concentrici. Lettere fenomenologiche al teologo* (Cultura dell'Anima. Nuova serie), Carabba, Lanciano 2016, 117 pp. (*Cristiana Maria DOBNER*)

## EDITORIALIS

PATH 15 (2016) 3-6

L'VIII Forum Internazionale si colloca all'interno di un cammino di riflessione, compiuto dalla Pontificia Accademia di Teologia, lungo ormai quattordici anni. In questo periodo varie sono state le tematiche affrontate; da una parte, lasciandosi sollecitare dalle indicazioni venute dal magistero della Chiesa o da ricorrenze di significativi eventi ecclesiali, dall'altra approfondendo questioni interenti al sapere teologico sia dal punto di vista dei suoi contenuti sia da quello del metodo.

### 1. Un percorso significativo

Il *primo Forum* (2002) è così stato dedicato a una rilettura della Dichiarazione *Dominus Iesus* della Congregazione per la Dottrina della Fede (2000); una rilettura fondata sulla ricezione ecclesiale del documento, nel contesto più ampio del recente magistero, e centrata in particolare sulla rilevanza cristologico-trinitaria della verità cristiana.

A questo primo Forum ne sono seguiti due in cui si è sentita l'esigenza di approfondire la riflessione su questioni metodologiche, indispensabili per un corretto e proficuo teologare: il *secondo Forum* (2004), collegandosi al primo, ha articolato il passaggio dall'approccio a Cristo-Verità a quello a Cristo «Via della Verità», cercando di cogliere l'istanza di metodo come forma di *via* e di *pensiero* che la Verità stessa offre. Ci si è posti qui in una prospettiva prevalentemente storica, esaminando il legame fra tradizione e innovazione. Nel *terzo Forum* (2006) le questioni di metodo sono state invece affrontate alla luce della comunione in Cristo, tra memoria e dialogo, cogliendo nella comunione ecclesiale quel luogo in cui la tradizione vivente della Chiesa, per l'azione dello Spirito Santo, si fa perennemente attuale.

A partire dall'istanza profetica di cui la teologia è portatrice, nel dialogo con la ragione e la cultura, e grazie al particolare impulso dato dalla *lectio magistralis* di Benedetto XVI a Regensburg (12 settembre 2006), il *quarto Forum* (2008) è stato dedicato al tema di un «nuovo incontro tra fede e *logos*», affrontato diacronicamente a partire dalla testimonianza scritturistica, fino alle attuali sfide lanciate dalla post-modernità.

L'approfondimento dell'intrinseco rapporto tra teologia e *logos* ha successivamente spinto l'Accademia a considerare le ulteriori dimensioni del fare teologia, tra cui – in particolare – la dimensione contemplativa e il suo legame con la *lex orandi*: ne è nato il *quinto Forum* (2010) dal titolo «*Lumen Christi*». Tra «*mysterium*», *esperienza* e *prospettive* nella «*via lucis Ecclesiae*».

## 2. Tematiche di attualità

È evidente che siamo tornati in una prospettiva metodologica, proseguita negli studi condotti nel *sesto Forum* (2012), cronologicamente collocato all'inizio di quella serie di eventi che hanno voluto fare memoria e raccogliere le sollecitazioni venute dal Concilio Vaticano II, a cinquant'anni dalla sua celebrazione: si è scelto così di lasciarsi interrogare dalla lezione proveniente dal n. 16 del Decreto *Optatam totius* e dal suo invito a fare teologia *vividior cum mysterio Christi contactus*, per verificarne la recezione sia nei diversi ambiti culturali, sia nelle varie discipline teologiche.

Il cinquantesimo del Vaticano II non poteva non spingere poi l'Accademia a un'ulteriore riflessione, a livello ecclesiologico. Il *settimo Forum* (2014) è così stato dedicato a quello che i Padri della Chiesa hanno suggestivamente appellato il *Mysterium lunae*, cercando di cogliere la comprensione che la Chiesa ha avuto di se stessa in tre snodi storico-teologici fondamentali, quali il Concilio di Trento, il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II.

## 3. Dimensione antropologica, secondo varie prospettive

Come risulta chiaro da questo breve *excursus* molti sono i contenuti teologici lasciati inesplorati nei nostri Forum; ecco il motivo che ci ha indotti con l'*ottavo Forum* a rivolgerci a un'area tematica ancora non indagata: quella antropologica.

Evidentemente abbiamo scelto una prospettiva particolare, che non ha la pretesa dell'esaustività (molti altri approcci sono possibili), ma che

riteniamo di primaria importanza in un contesto, come quello attuale, che rischia di appiattire l'uomo ad una dimensione puramente orizzontale.

Da qui il tema proposto: *La dignità trascendente dell'uomo*, alla luce di quella categoria biblica, che attraversa tutta la rivelazione ebraico-cristiana, e che è l'alleanza.

L'idea di fondo è avvicinata e poi sviluppata attraverso un percorso che prevede quattro momenti decisivi (e all'interno dei quali trovano la loro collocazione i contributi dei presenti Atti).

Il primo momento è di carattere filosofico-contestuale e vuole cogliere l'apertura dell'uomo alla trascendenza nell'orizzonte fenomenologico (Prof.ssa Angela ALES BELLO, *Il senso dell'esperienza sacrale-religiosa. Un contributo nella prospettiva della fenomenologia della religione*) e a partire dalle sfide che ci vengono dall'atmosfera culturale nella quale siamo inseriti (S.E. Mons. Ignazio SANNA, *Guardare al di là del sole: la casa comune del cielo*).

Il secondo passo è quello di individuare il senso della trascendenza dell'uomo nel progetto divino di salvezza: sia nel suo fondamento scritturistico, sia nel suo approfondimento teologico. A livello biblico, vengono esaminati prima i capitoli di Genesi dedicati alla creazione dell'uomo, in cui emerge la speciale dignità di Adamo (Prof. Innocenzo CARDELLINI, *Adam «re del creato»: disposizione dell'Eterno fin dall'inizio [Gen 1,27-28]*), poi l'esperienza profetica, colta in particolare nella figura di Geremia, in cui si delinea la chiamata dell'uomo a trascendersi nell'accogliere la parola di Colui che sempre si trascende (Prof. Pietro BOVATI, *Trascendenza e storia: il profeta Geremia tra l'antica e la nuova alleanza*).

A livello teologico, si parte dalla centralità di Cristo, il Figlio unigenito che realizza pienamente l'alleanza e la vocazione trascendente dell'uomo (Prof. Maurizio GRONCHI, *Il compimento della perfetta alleanza nella persona di Gesù crocifisso e risorto*), per passare alla riflessione patristica (Prof. Giulio MASPERO, *Dio «più grande» nel suo rapporto con l'uomo nella teologia cappadoce*) e giungere poi a una prospettiva sistematica, che, tenendo presenti i grandi dibattiti teologici avvenuti nella storia, si faccia carico, alla luce di Cristo, degli attuali interrogativi sull'uomo (Prof. Paul O'CALLAGHAN, *La partecipazione dell'uomo alla trascendenza nell'unione con Cristo*).

Infine, l'ultimo momento: la dignità trascendente dell'uomo considerata in tre possibili declinazioni o espressioni, che toccano tre dimensioni particolarmente sentite nell'oggi della nostra esistenza (anche se talvolta

colte in modo riduttivo o parziale): quella dell'ecologia (Prof. Stefano ZAMBONI, *Alleanza con la creazione, alleanza con Dio. Il senso teologico dell'ecologia*), quella della vita (Prof. Maurizio FAGGIONI, *La vita dell'uomo nell'esperienza ecclesiale*) e quella della pace (Prof. Roberto NARDIN, *La pace quale dono escatologico dell'uomo nuovo*).

#### 4. Un complesso di riflessioni aperte al futuro

Ulteriori sviluppi potrebbero essere condotti a partire dalle presenti sollecitazioni.

Si pensi a quanto è stato evidenziato fino ad oggi dal magistero sulla dignità trascendente della persona; si pensi al contributo che le “scienze altre” possono offrire in questa ottica; si pensi a ciò che viene attuato nel contesto liturgico-sacramentale dove la “dignità trascendente” dell'uomo ha il suo radicale fondamento e il suo costante alimento; si pensi al ruolo dei Lezionari che con la loro “pedagogia” invitano a consolidare quanto realizzato nell'iniziazione cristiana; si pensi agli innumerevoli risvolti che questa dimensione intercetta nello sviluppo delle tante branche della scienza e della ricerca...

L'elenco potrebbe continuare. Ci incoraggia l'augurio che i risultati dell'VIII Forum Internazionale siano portatori di frutti fecondi per una sempre più ampia ricerca su Dio e sull'uomo di fronte alle sfide del nostro tempo.

RICCARDO FERRI

*Prelato Segretario*

**IL SENSO DELL'ESPERIENZA SACRALE-RELIGIOSA.  
UN CONTRIBUTO NELLA PROSPETTIVA  
DELLA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE**

ANGELA ALES BELLO

PATH 15 (2016) 7-26

*Armonia invisibile  
è migliore della visibile*  
(Eraclito, fram. 54 DK)

Nella seconda metà degli anni Ottanta del Novecento la crisi delle ideologie, ma più a fondo la crisi del razionalismo, che in forme diverse ancora imperava in quegli anni, e la nascita del cosiddetto pensiero debole hanno condotto a una rivalutazione della dimensione sacrale-religiosa, con la conseguenza che di essa si sono appropriati i più svariati campi d'indagine. Se ciò per un verso indica un'apertura verso prospettive prima ignorate, spesso perché ritenute non valide, dall'altro, presenta il rischio di una perdita di serietà nell'approccio, in quanto spesso ci si avvicina al sacro intendendolo come oggetto di un tipo di sapere considerato fondamentalmente irrazionale.

Se è positivo il fatto che questo tema sia stato trattato da diversi punti di vista, non ultimo quello filosofico, il rischio che si è corso e che si corre è, però, che esso sia svolto con superficialità e approssimazione. Si pone, pertanto, un problema: in quale modo comprendere il "senso" dell'esperienza religiosa?

La storia delle religioni fornisce un vasto panorama sia in senso diacronico sia sincronico delle esperienze religiose, all'interno del quale non è sempre facile orientarsi. Sacro e religioso sono spesso contrapposti, anzi,

si potrebbe dire che la recente riscoperta del sacro sia stata spesso usata in modo polemico nei confronti delle religioni positive. Ed è proprio per questo che è necessario riflettere sul rapporto fra sacro e religioso.

È opportuno, però, attirare l'attenzione su un'altra disciplina che ha affrontato la questione: la fenomenologia della religione. Indubbiamente, così come essa si è finora configurata, ha dato un contributo notevole sia all'esame delle espressioni culturali arcaiche sia alle manifestazioni delle religioni storiche. Tuttavia, l'intima struttura del fenomeno del sacro attende ancora di essere indagata; si ripropone, pertanto, con urgenza la questione del metodo più idoneo per analizzarlo. Proprio da parte della fenomenologia, intesa come indagine filosofica, può venire, allora, un suggerimento non trascurabile per un ripensamento e un approfondimento in modo da definire ancora più precisamente il compito della fenomenologia della religione, attraverso l'applicazione maggiormente esplicita del metodo fenomenologico proposto da Edmund Husserl.

Il filo conduttore di questo nuovo tipo d'indagine sul fenomeno religioso è rappresentato da alcune indicazioni husserliane, che si rivelano come utili strumenti per entrare nelle pieghe più nascoste della dimensione sacrale-religiosa. Tale dimensione, tuttavia, deve essere analizzata non solo sotto il profilo teoretico, ponendo la domanda sul senso dell'esperienza sacrale-religiosa, ma anche relativamente alle sue concretizzazioni storiche, in modo da delineare le caratteristiche del sacro arcaico e anche le articolazioni e le modalità che le espressioni religiose successive assumono nelle loro diverse configurazioni all'interno della cultura occidentale e di altri contesti culturali.

Per affrontare la questione dell'esperienza religiosa, presa nel suo significato più ampio, senza procedere per ora alla distinzione fra sacro e religioso, che rappresentano sue specificazioni, vorrei rimanere sul crinale fra criticità e costruttività, momenti caratterizzanti l'indagine filosofica e riproporre la domanda: che cos'è l'esperienza religiosa? Mi fermerò in questo caso sul dibattito contemporaneo.

Intendo, in primo luogo, esaminare una risposta attraverso la quale si elimina il "senso" stesso della domanda ed esaminare il fenomeno del cosiddetto «ateismo», iniziando da un pensatore del XIX secolo poco citato, ma teoreticamente molto rilevante: Ludwig Feuerbach.

Si sente spesso parlare della religione come di una «proiezione» di qualche cosa che, a un'indagine riflessa, si rivela frutto della fantasia, quindi, non possedente alcuna validità e si auspica la liberazione da questo atteggiamento di sottomissione a ciò che non ha consistenza. Orbene, questa è proprio l'argomentazione proposta da Feuerbach, sebbene condotta con ben altra scaltrezza teoretica. Egli interpreta l'esperienza religiosa come frutto di alienazione e di proiezione di ciò che si desidera essere, ma non si è. Abilmente sostiene che, se si accetta che gli attributi di Dio siano una proiezione umana, si dovrebbe anche ammettere che *ciò a cui* gli attributi – come l'onnipotenza, la bontà, l'eternità – si riferiscono, il soggetto di tali attributi, Dio, appunto, sia altrettanto “inventato” dall'essere umano, il quale non vuole accettare i suoi limiti e s'illude che esista qualcosa d'illimitato e potente.

L'argomentazione, apparentemente, sembra convincente, ma, esaminata più a fondo, si rivela fallace e per diverse ragioni. In primo luogo, Feuerbach prende di mira il livello psichico dell'essere umano, mettendo in evidenza la questione del desiderio, desiderio di superare il limite, *desiderio di essere amato*; e in ciò, a suo avviso, consiste il successo del cristianesimo, religione dell'amore. Le domande che si potrebbero rivolgere a Feuerbach sono, allora, le seguenti: perché si desidera essere onnipotenti e, quindi, si crede in qualcuno che lo sia? Come nasce la nozione di Dio?

Si può osservare che il desiderio nasce da una mancanza che si paragona con una pienezza e il limite nasce dalla consapevolezza dell'illimitato. E se siamo finiti, allora, come possiamo pensare l'infinito? L'unica risposta valida è che noi già conosciamo, anche se in modo imperfetto, qualcosa che ci supera, anzi si configura come qualcosa di potente e di assoluto e tale conoscenza non può provenire da noi che siamo limitati, ma c'è data dall'illimitato stesso; si tratta di quel ragionamento che ha attraversato la storia della filosofia da Platone ad Agostino, da Anselmo a Cartesio, fino a Husserl e a Edith Stein.

È chiaro che si può operare uno scambio e ritenere che qualcosa di particolare che si è ottenuto (il successo, la vita tranquilla o frenetica, il denaro, la conoscenza in un campo del sapere assolutizzato) possa riempire quella che si può definire come l'apertura verso la Potenza, ma si sa, in fondo, che tutto ciò è transeunte e, per questo, si teme di perderlo. Al contrario, l'incontro con l'Altro appaga il desiderio, perché riempie total-

mente le aspettative umane ed è appagante proprio in riferimento a ogni situazione particolare, illumina tali situazioni dando ad esse un senso che le relativizza perché le trascende, ma al tempo stesso le invera.

### 1. Perché le religioni sono tutte “religioni”?

Che l'ateismo sia una negazione, anzi «una fuga nella negazione teoretica che conduce, però, soltanto in un'altra forma di angoscia, davanti al nulla»<sup>1</sup> è rilevato proprio da E. Stein. La sua posizione si può porre in correlazione con quella dello storico delle religioni e fenomenologo della religione, Gerardus van der Leeuw. Il riferimento a questi pensatori può essere utile proprio per comprendere che cosa sia, in positivo, l'esperienza religiosa e, in negativo, il suo rifiuto. Inoltre, le loro posizioni consentono un'integrazione dei due punti di vista: la prima si basa su una descrizione essenziale in senso filosofico, frutto di uno scavo nell'interiorità umana, il secondo procede a un'analisi storica di quelle manifestazioni che si definiscono religiose, perché “mostrano” negli atti rituali, nelle invocazioni, nelle elaborazioni dottrinarie il riferimento a qualcosa che trascende gli esseri umani. Tali manifestazioni “mostrano” che il fenomeno religioso non è solo un fenomeno individuale, al contrario coinvolge in senso intersoggettivo sempre comunità più o meno ampie.

Esaminando il contributo di van der Leeuw, si nota che la storia delle religioni non solo è legittima come disciplina autonoma, ma presuppone, come tutte le discipline, anche se spesso non ne sono consapevoli, una questione teorica molto impegnativa, che riguarda l'oggetto al quale si riferiscono. Nel caso della storia delle religioni si tratta, infatti, di stabilire che cosa sia la religione, come si è già accennato, proprio per individuare quei fenomeni che si definiscono religiosi in modo specifico. Il merito di van der Leeuw è di affrontare consapevolmente questo problema, quando nella sua *Fenomenologia della religione*<sup>2</sup> si propone di indagare il senso del fenomeno religioso, rintracciato nella varietà delle sue manifestazioni attraverso la sua ricerca storica e di esplicitarlo dal punto di vista dell'*homo religiosus*,

<sup>1</sup> E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it. di A. CAPUTO, Prefazione di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 2003, 226.

<sup>2</sup> G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, tr. it. di V. VACCA, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

sostenendo che in ogni esperienza che si dichiara o che mostri di essere “religiosa” si costata il riferimento a una Potenza.

Si risolve, in tal modo, anche la questione riguardante l'unità del fatto religioso, il perché sia religioso, e quella concernente la pluralità delle configurazioni storiche del fenomeno. Unità e molteplicità sono compresenti e non si contraddicono, anzi costituiscono una prova della validità della descrizione filosofica dell'esperienza religiosa, resa possibile grazie a un approfondimento dell'antropologia in senso filosofico e il rilevamento storico delle “religioni”, diverse nella loro configurazione, ma tutte “religioni”.<sup>3</sup>

In tal modo, il cerchio si chiude: la riflessione filosofica sull'esperienza religiosa rimanda dallo scavo nell'antropologia all'analisi delle manifestazioni storiche, indicando, sia in un caso sia nell'altro, un elemento caratteristico, essenziale, invariante nella sua qualità, che può essere espresso, declinato in modi diversi, ma che si manifesta sempre come ricerca della Potenza e come tentativo, mai portato a termine una volta per tutte, di dare ad essa una configurazione.

## 2. Esperienza religiosa e antropologia filosofica

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino. Quest'operazione ci consente di analizzare correlativamente la struttura dell'essere umano. Procedo usando le indicazioni che vengono dalla scuola fenomenologica, in particolare, da E. Husserl e da E. Stein. L'indagine sull'interiorità, infatti, indispensabile per comprendere il senso dell'esperienza religiosa, è necessaria, in prima istanza, per affrontare la questione che riguarda il senso dell'umano. Quest'ultimo non può essere colto “da fuori”, ma è compreso da dentro, per mezzo dell'analisi delle nostre esperienze vissute.<sup>4</sup> Ed è solo attraverso l'investigazione dell'umano che si può risalire alla chiarificazione del senso del religioso. È opportuno, perciò, affrontare dapprima la questione: chi siamo noi?

Le religioni e le filosofie hanno spesso sostenuto che l'essere umano è anima e corpo, ma come convalidare o rifiutare tale interpretazione, dopo

<sup>3</sup> Si veda GIOVANNI PAOLO II, *Varcare le soglie della speranza*, Mondadori, Milano 1994, 87-99 (cap. 13, *Perché tante religioni?*).

<sup>4</sup> Per un'esposizione approfondita di questa nozione cf. A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007<sup>2</sup>.

aver proceduto all'*epoché*, cioè alla messa fra parentesi provvisoria, di questa credenza o di questa interpretazione? L'analisi qualitativa delle esperienze vissute non serve solo per comprendere come avvenga la conoscenza del mondo esterno, ma è anche utile strumento per risalire alle dimensioni umane che si rivelano attraverso di esse.

Esemplifico sinteticamente ciò che intendo dire. Il percepire, che noi viviamo, si attua attraverso le sensazioni e ci conduce alla scoperta della corporeità, mentre il desiderare, l'essere attratti o respinti e il vivere impulsi, istinti ci rimandano a quel territorio che si può definire psiche. Infine, gli atti del valutare, del riflettere, del decidere sono rivelativi della dimensione spirituale, in cui il termine "spirituale" indica ciò che è specificamente umano e che lo distingue dal mondo animale. Se con il termine "anima" s'intende il territorio psichico-spirituale, allora, si può recuperare l'interpretazione "tradizionale" dell'essere umano nella sua dualità di anima e corpo con una consapevolezza maggiore, avendo raggiunto questo risultato attraverso un cammino analitico, che mostra le caratteristiche di ciò che è da noi vissuto.

L'universalità di questo risultato lascia aperta la questione della singolarità. La filosofa E. Stein, discepola di Husserl, propone che tale singolarità si debba giustificare come la presenza di un momento in cui risiede la nostra identità, un nucleo personale, che può essere definito, usando un linguaggio tradizionale, anche l'*anima dell'anima*. Tale nucleo fa sì che la singolarità possa essere declinata in termini di "io", che costituisce il momento di consapevolezza del sé; in tal modo, la mappa dell'interiorità umana si definisce meglio, si allarga superando gli stretti confini dell'anima e del corpo, che appaiono solo "titoli" per territori, in realtà, molto complessi e la singolarità umana è, pertanto, un'entità stratificata, tutt'altro che "semplice".

Si può osservare che anima e corpo sono "titoli", per territori complessi, che hanno assunto nel corso del tempo la funzione di *slogan*, perdendo, quindi, di credibilità, perché non si ricorda più il contenuto originariamente ricco e articolato ai quali essi rimandavano. Per mostrare ciò ritorno all'etimologia di queste due parole usate nella lingua latina: *corpus* e *anima*, che mostrano una straordinaria correlazione già nel loro etimo e consentono di comprendere anche come fosse inteso l'essere umano in un contesto sacrale.

Risalgo alla radice indoeuropea di entrambe. *Krp*, che è alla base di «corpo», significa dare forma a ciò che è puro; inoltre, far risplendere i riti sacri, funzione svolta dal dio Agni, Dio del fuoco (*ignis*), sacerdote dei riti sacri, com'è testimoniato nel sanscrito, anch'essa lingua di origine indoeuropea. Con la parola «anima» s'intende «soffio», «alito», ma soffio e alito "cosmico", derivando essa dalla radice *n*, che indica ciò che si origina dall'acqua primordiale e mostra che l'essere umano proviene dall'energia vitale primordiale. Come tenterò di giustificare, nelle culture arcaiche tutto era legato a una visione metafisico-religiosa della realtà e l'essere umano era la manifestazione più esplicita di ciò che dà la vita a tutte le cose, anzi che è la vita stessa.

Tuttavia, l'energia primordiale vitale ha bisogno di una concretizzazione, di una forma corporea: si tratta delle due facce di una stessa realtà, l'essere umano, che può essere colto da un lato e dall'altro, secondo una dualità che diverrà con il passare del tempo sempre più evidente, dando luogo spesso a un dualismo. Tale dualismo è presente, ad esempio, nella lingua greca dell'epoca storica, nella quale il termine *soma*, traducibile in latino con «corpo», è riconducibile a una radice diversa, indicando, sempre nell'indoeuropeo, qualcosa di negativo, cioè la «turgidezza» e la «pesantezza» e tutto ciò è confermato, per esempio, nell'Orfismo e in Platone, dalla straordinaria valutazione dell'anima, *psyche*, e dalla svalutazione del corpo. Si può individuare fra *corpus* e *soma* una differenza di significato, che indica una maggiore concretezza e unità riguardo all'interpretazione dell'essere umano nella cultura latina, infatti, il corpo "informa", non appesantisce l'anima, come accade quando si usa il termine greco. Tale differenza non si manifesta a proposito di «psiche» e «anima»; infatti, la prima risale alla radice *apsu*, che rimanda come nel caso di *an* a «ciò che deriva dalle acque primordiali», mostrando, in tal modo, una sorprendente coincidenza semantica con il termine latino. Quindi, è presente in entrambi i contesti culturali, quello greco e quello romano, l'origine sacra dell'umano, la presenza di una dimensione che in termini filosofici sarà definita «spirituale».

Si è indicato come l'indagine fenomenologica ci abbia condotto a una complessa stratificazione dell'essere umano, il quale mantiene la "dualità" di aspetti corporeo-spirituali nell'unità personale, escludendo, però, il "dualismo", consistente nell'affermare l'origine diversa e contrapposta dei due momenti, quello corporeo e quello spirituale. Attraverso la dualità si

esprime in modo più raffinato e si specifica in modo più articolato ciò che era alla base dell'intuizione arcaica. Tuttavia, per completare la mappa concettuale, attraverso la quale si può descrivere essenzialmente l'essere umano, è necessario aggiungere un altro tassello.

Si può costatare che, l'essere umano, pur vivendo nel tempo, aspira sempre a qualcosa che supera il tempo, che permane; è capace, pertanto, di cogliere ciò che è atemporale. Questa è la prova che in esso è contenuta la traccia dell'Eterno. Tale traccia è presente in ciò che gli è più proprio, nel suo nucleo identitario, che non muta nel corso del tempo, ma nel quale sono contenute le indicazioni per un accrescimento del suo essere, in particolare, nella forma d'essere della vita spirituale. Ciò è presupposto, anche se non sempre esplicitato, quando si afferma che ognuno deve seguire e realizzare ciò che è. Questo compito può essere portato a termine grazie all'attività spirituale umana. Se lo spirito è fondamentalmente decisione, volontà e anche intelletto, messi in evidenza dalla riflessione sulle esperienze vissute corrispondenti, ci si rende conto che esse si presentano come atti liberi.

### 3. Presupposti metodologici per lo studio del sacro e del religioso

L'impostazione storico-teoretica di G. van der Leeuw rappresenta una pista ricca di possibilità che ho seguito in alcune mie indagini, accogliendo anche i risultati di un'altra disciplina, l'antropologia culturale.<sup>5</sup> Quest'ultima fornisce, infatti, dati importanti per la comprensione delle espressioni culturali dei popoli, in particolare, di quelli che manifestano forti legami con l'arcaicità.

L'analisi del fenomenologo olandese consente di "mostrare" quale sia l'essenza del fenomeno sacrale-religioso, riconducendolo emblematicamente alla nozione di «mana» presente nella cultura melanesiana, con la sua pluralità di significati, che ruotano tutti intorno al riconoscimento di una «potenza», sotto la quale si può raccogliere la molteplicità dei sensi di quel termine.

L'analisi comparativa di questa nozione all'interno delle diverse culture, compiuta egregiamente da van der Leeuw, rivela effettivamente un co-

<sup>5</sup> Cf. A. ALES BELLO, *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Città Nuova Editrice, Roma 1997, anche in lingua portoghese *Culturas e religiões. Uma leitura fenomenológica*, Edusc, Baurù - São Paulo (BR) 1998.

mune denominatore, che consente di individuare il terreno dell'esperienza sacrale-religiosa *a parte subjecti* mostrandone le caratteristiche essenziali. Indubbiamente van der Leeuw è un ricercatore *sui generis* che utilizza un aspetto del metodo fenomenologico, quello riguardante la messa in evidenza dell'essenza dei fenomeni, ma, proprio perché coglie in maniera molto acuta che l'esperienza sacrale-religiosa è un'esperienza umana, indica anche il luogo in cui rintracciarne le strutture fondamentali, tuttavia, non approfondisce – e non si può neppure pretendere che lo faccia – il senso di queste strutture.

Ritengo che un completamento importante possa essere fornito da un ulteriore scavo archeologico nella soggettività operato seguendo alcune indicazioni contenute nelle analisi di E. Husserl, ma non utilizzate da lui per affrontare la questione dell'esperienza del sacro. Per tale ragione già da tempo mi è sembrato opportuno integrare le due prospettive, quella di van der Leeuw e quella di Husserl, per configurare in modo nuovo e, a mio avviso, più efficace la disciplina che si definisce «fenomenologia della religione».

In che cosa consiste l'apporto husserliano nella direzione indicata? In verità, sulla base degli scritti husserliani che sono disponibili, sia nelle opere edite sia nei manoscritti, appare un interesse del fenomenologo per le questioni religiose, legate soprattutto all'esperienza ebraico-cristiana, ma non un'analisi specifica del sacro. Esso è recuperabile, però, da un altro punto di vista, quello dell'antropologia culturale attraverso le sollecitazioni che provenivano a Husserl dalle opere del filosofo e sociologo Lucien Lévy-Bruhl, rivolte alla considerazione delle culture arcaiche. Che Husserl fosse interessato a quest'argomento è dimostrato dalla lettera, scritta l'11 marzo 1935 allo studioso francese in risposta all'invio da parte di quest'ultimo del suo libro *La mythologie primitive*.<sup>6</sup> È chiaro che il punto di vista di Husserl non è quello del sociologo e dell'antropologo culturale, al contrario, egli vuole trarre indicazioni per un'antropologia filosofica, che colga elementi di universalità; tuttavia, procede a un significativo confronto, ed è questo che può essere utile al nostro scopo, fra le diverse logiche che sono alla

<sup>6</sup> L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, F. Alcan, Paris 1935. Ho indicato per la prima volta l'esistenza di uno scambio epistolare fra Husserl e Lévy-Bruhl in A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985.

base delle visioni del mondo dell'umanità occidentale e di altre espressioni culturali.

In questa direzione egli propone un lavoro di scavo, un'*archeologia* che ripercorra al di là delle sedimentazioni il cammino compiuto dalla cultura occidentale, anche in confronto con culture "diverse". Si tratta di esaminare all'interno di quello che Husserl definisce «mondo-della-vita», la genesi delle formazioni culturali, muovendo da ciò che è più vicino per risalire alle fonti dello stesso processo culturale.<sup>7</sup>

Proseguendo nella duplice direzione che egli aveva mostrato, relativa al confronto culturale e all'indagine sui vissuti, è possibile ripercorre il cammino in alcuni ambiti delle espressioni culturali e comprenderne il significato e la struttura di dimensioni diverse dalle nostre. Se si può affermare che la geniale scoperta husserliana consiste nell'individuazione dei vissuti propri dell'essere umano, analizzati nella loro struttura essenziale, ma anche nella loro articolazione personale all'interno della soggettività, anzi costitutivi della soggettività stessa, come si è sopra indicato, è possibile esaminare tali vissuti grazie alla coscienza che abbiamo di essi. Approfondendo tale analisi, si può procedere a un ulteriore scavo, perché affiorano *alla coscienza operazioni pre-coscienziali, costitutive di un processo sintetico passivo* di formazione degli oggetti, siano essi oggetti fisici o oggetti culturali, processo che precede la presa di coscienza degli oggetti stessi. Questa dimensione è chiamata da Husserl *hyletica*.<sup>8</sup>

#### 4. L'analisi dell'*hyletica* e della *noetica*

Tali termini tecnici possono essere chiariti attraverso un percorso che ci coinvolge esperienzialmente, movendo, appunto dalle esperienze che viviamo, i nostri vissuti. L'analisi dei vissuti stessi pone in evidenza la duplicità fra due aspetti presenti in ogni vissuto: il momento *noetico* intenzionale e il momento *hyletico* o materiale.

*Hyle* e *noesis* sono due parole greche che nel linguaggio filosofico indicano rispettivamente «materia» e «pensiero». In realtà, sono usate nella

<sup>7</sup> E. HUSSERL, Ms. trans. A VII 9, *Horizont*, 1933.

<sup>8</sup> Per l'analisi della dimensione hyletica cf. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza*; ID., *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Springer, Dordrecht 2008 (Analecta Husserliana XCVIII) e soprattutto in ID., *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvecchi, Roma 2013.

descrizione fenomenologica in modo diverso e traslato per comprendere come avvengano i nostri processi conoscitivi. La prima indica il «materiale sensibile», la seconda che la nostra conoscenza tende intenzionalmente sempre a cogliere un senso, è aperta al coglimento del senso.

La descrizione di questa duplicità si comprende proprio in correlazione con l'analisi del corpo che noi sentiamo di vivere (*Leib*), il quale non ha soltanto localizzazioni relative alle sensazioni sensoriali che esercitano una funzione costitutiva per gli oggetti che appaiono nello spazio, ma anche relative a sensazioni di gruppi completamente diversi, cioè ai sentimenti sensoriali, cioè, alle sensazioni di piacere e di dolore, di benessere corporeo o di disagio derivante da un'indisposizione corporea,<sup>9</sup> e questo è un punto particolarmente importante per l'indagine sulla religione.

Per esemplificare tutto ciò, è opportuno riferirsi a una convincente descrizione proposta da E. Stein di ciò che accade quando conosciamo un blocco di granito. Indubbiamente si tratta di una formazione materiale nella quale, tuttavia, si rivela un senso, essa è *piena di senso*, perché tale formazione è costituita secondo un principio strutturale proprio, del quale sono parte essenziale il suo peso specifico, la sua consistenza, la sua durezza; anche la massa, il fatto che “si presenti” in blocchi enormi, non in granelli o frammenti,<sup>10</sup> ma ciò che è importante per noi è che ne siamo “affetti” “sensorialmente”, perché mentre lo tocchiamo e lo vediamo, esso «richiama la nostra attenzione in modo singolare». Infatti, la sua irremovibile consistenza e la sua massa non sono solo qualcosa che cade sotto i nostri sensi e che la ragione costata come una realtà, ma i sensi e la ragione sono colpiti interiormente; in essi si rivela a noi qualcosa; in questa realtà leggiamo qualcosa.<sup>11</sup>

*La hyletica, quindi, è particolarmente connessa sia con la dimensione corporea sia con quella psichica; si tratta della sfera della sensibilità, rilevata da Husserl a livello delle sintesi passive, che coinvolge la dimensione per-*

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. di V. COSTA, vol. II, Einaudi, Torino 2002, § 39.

<sup>10</sup> E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, tr. it. di M. D'AMBRA, rev. di A.M. PEZZELLA - M. PAOLINELLI, a cura di A. ALES BELLO - M. PAOLINELLI, Città Nuova - OCD, Roma 2013, 160-161.

<sup>11</sup> *Ivi*.

cettiva e quella riguardante i vissuti psichici.<sup>12</sup> Un particolare colore, ad esempio, suscita un senso di benessere o malessere, colti coscienzialmente attraverso il “vivere” tali esperienze. Con questo strato si connettono, però, le *funzioni intenzionali*, definite, appunto, *noetiche*, ciò vuol dire che i materiali assumono una funzione spirituale, così come accade per le sensazioni primarie che vengono a far parte di percezioni sulle quali poi si costituiscono giudizi percettivi, ad esempio il giudizio «questo è un libro».<sup>13</sup> Si è già indicato questo secondo aspetto dell'essere umano, il quale non soltanto sente fisicamente e reagisce psichicamente, ma valuta, giudica, decide. Certamente questo è l'aspetto che ci appare più specificamente umano, ma proprio perché unitaria, l'entità umana deve essere considerata nella complessità dei suoi momenti, in una gerarchia di funzioni che vanno dalla sfera sensibile-sensoriale a quella intellettuale-volontaria, quindi, dalla sfera hyletica a quella noetica.

Cosa ha a che fare tutto ciò con il sacro e il religioso? Si è indicata la presenza di un'alterità, la Potenza, che trascende e che determina l'apertura dell'essere umano verso «altro», la cui traccia è contenuta in noi. È chiaro che tale presenza si manifesta attraverso la complessità dell'essere umano, si potrebbe dire che “passa” attraverso la sfera hyletica e quella noetica che sono sempre attive, ma con dosaggi diversi secondo le diverse culture. Maggiormente incisiva è nelle culture arcaiche la configurazione hyletica del sacro, maggiormente presente l'influsso della dimensione noetica nelle culture a noi più vicine, in particolare in quelle in cui il monoteismo si è affermato. Si può indicare, perciò, questa seconda modalità espressiva come “religiosa”. Tuttavia, anche in questo caso il momento hyletico è sempre attivo e non viene mai meno.

Con questa chiave interpretativa è possibile comprendere molte “figure” ricorrenti nella storia delle religioni. Per esemplificare sceglierò una figura centrale presente trasversalmente in tutte le espressioni religiose: il sacrificio.

<sup>12</sup> A. ALES BELLO, *Hyle, Body, Life: Phenomenological Archaeology of the Sacred*, in «Analecta Husserliana» LVII (1998) 63-74.

<sup>13</sup> *Ivi.*

## 5. Il sacrificio nel sacro

Se la Potenza è, in ultima analisi, la cosa più importante per gli esseri umani e se essi manifestano se stessi attraverso le loro azioni, le azioni, che essi compiono, rivelano il loro legame con qualcosa che li supera e li sostiene e che, di volta in volta, si può chiamare *mana* o *sacer*, per citare solo due fra i termini sopra indicati appartenenti a culture tanto lontane, ma ci si riferisce sempre allo stesso "oggetto".

Queste azioni non possono essere azioni "anonime", devono essere azioni eccezionali, anzi si può rovesciare il punto di vista: anche le azioni quotidiane per essere valide e per avere successo devono essere fatte invocando la protezione della Potenza. Alla Potenza spetta, quindi, ciò che è più importante. Tutto ruota, allora, sul "valore" di ciò che si offre. Proprio l'indagine sul valore consente anche di distinguere la generica "offerta" e il sacrificio in senso proprio. La differenza consiste, appunto, nel valore dell'offerta: il sacrificio è l'offerta di ciò che vale di più.

L'indagine si mostra, pertanto, complessa; si tratta di rintracciare quali siano i criteri per giudicare ciò che vale e di capire in quale «visione del mondo» se iscrivano i valori in base ai quali si giudica. La qualità del sacrificio si giustifica in conformità a ciò che è sacrificato.

Il sacrificio è connesso con la visione del mondo dei vari popoli e tale visione è in gran parte sacrale. Essa ha caratterizzato e caratterizza ancora tutte le culture con l'esclusione, almeno apparente, della cultura occidentale in tempi a noi più vicini. Sull'analisi di quest'ultima cultura si tornerà in seguito. Per ora è opportuno procedere in modo diacronico e, poiché è impossibile un'analisi esaustiva, si faranno alcune brevi incursioni in culture diverse, iniziando da quelle che mantengono i legami più forti con l'arcaicità.

Ci si può domandare quali siano i tipi di sacrifici prevalenti nelle società agricolo-pastorali. Naturalmente ciò che è offerto è legato ai prodotti della terra e dell'allevamento. La sacralità dell'offerta è garantita dal «rito»; il sacro richiede, infatti, speciali azioni che devono seguire un copione prestabilito con grande scrupolo. Certamente l'offerta ha come finalità, da parte di chi la fa, di ottenere qualche cosa in cambio, ma non è questo l'elemento che non ne fa un vero e proprio sacrificio. Esso è tale quando ciò che è offerto coinvolge esistenzialmente l'essere umano o riguardo alla sua vita o a una vita che è legata in modo particolare alla propria, per cui

la perdita di questa seconda vita equivale alla perdita della propria. La finalità è, quindi, una donazione libera e non grettamente utilitaristica, che stabilisce un legame che trasforma chi dona e impegna chi riceve il dono.

Emblematico è il sacrificio di Isacco che il padre Abramo offre senza chiedere nulla in cambio, solo perché il Signore gli aveva comandato: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (Gen 22,2).

La sostituzione progressiva con il sacrificio animale ha la funzione di mettersi certamente in rapporto con il sacro, proteggendo, però, la propria vita e la vita dei propri figli. Tutto ciò è considerato per solito un “progresso”, ma dal punto di vista del valore del sacrificio potrebbe essere considerato un regresso. Il problema, allora, si sposta: il sacro esige come offerta suprema la vita? G. van der Leeuw coglie nella concezione arcaica del «dare» questo elemento non secondario: «Dare è mettersi in relazione con una seconda persona, mediante un oggetto che in realtà non è un oggetto, è una parte, un pezzo dell'io».<sup>14</sup> Marcel Mauss aveva già posto l'accento su questo aspetto, citando il saggio di R.W. Emerson, *Gifts*:

Dono è soltanto quello che fa parte del tuo stesso essere. Bisogna che tu sanguini per me. Per questo il poeta porta il suo canto, il pastore il suo agnello, l'agricoltore il grano, il minatore la gemma [...] per essere autentico il dono deve essere effusione del donatore verso di me, corrispondente alla mia verso di lui.<sup>15</sup>

Allora ci si può domandare in quale modo si possa dire che il canto è una parte del cantore e l'agnello una parte del pastore. Questa domanda nasce dalla convinzione presente nella cultura occidentale, secondo la quale l'essere umano nella sua esistenza più intima si distingue dai suoi prodotti, perciò è difficile comprendere questi aspetti della mentalità arcaica, se non approfondendo la dimensione hyletica.

Nella dimensione hyletica si riscontra una sorta d'indistinzione fra realtà interna ed esterna. Tale distinzione è introdotta a livello noetico e in alcune culture questo livello, pur presente, come tutto ciò che caratterizza l'essere umano, non è particolarmente attivato nella funzione che opera le distinzioni. Si è sottolineata l'ambiguità dell'espressione «sensibile», che,

<sup>14</sup> VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, 277.

<sup>15</sup> *Ivi*.

dopo la riduzione trascendentale comprende non solo i dati sensibili delle intuizioni esterne, ma anche gli impulsi sensibili, i sentimenti, per cui tutto ciò che avviene a livello delle cinestesi corporee ha una risonanza nella sfera impulsiva-reattiva attraverso una sensazione di benessere, malessere, accettazione-repulsione. La corporeità è talmente legata, da un lato, alle reazioni psichiche e, dall'altro, agli oggetti che manipola da stabilire una sorta di *continuum* fisico-psichico emozionale che trascina completamente l'attività giudicativo-noetica nella convinzione dell'assoluta continuità del *proprium* con ciò che del mondo esterno è legato in modo particolare con se stesso, a causa delle particolari risonanze affettive e giudicative.

Come si può notare, la descrizione che è stata qui condotta risente inevitabilmente delle partizioni e distinzioni operate a livello noetico nelle culture complesse come la nostra, che procedono alla separazione fra l'io e ciò che è altro da sé. Non è possibile, infatti, che il nostro linguaggio riflesso riesca a regredire nello scavo archeologico fino ad arrivare a esprimere l'indistinzione che è stata indicata, pena l'impossibilità di descrivere, perché la descrizione riflessa è una raffinata operazione noetica. Ma, attraverso il rilevamento della dimensione hyletica, è possibile almeno indicare che cosa accadeva in quelle culture. D'altra parte, residui di questa visione del mondo sono rintracciabili anche in altre condizioni culturali, anche nella nostra.

Il sacrificio è, pertanto, l'offerta, noi diciamo di una parte di sé, ma sarebbe meglio dire di sé, secondo la prospettiva hyletica che si è indicata, anche i figli sono una parte di sé, che coincide con se stessi; e ci sono ancora tracce di questo atteggiamento nella nostra mentalità. La sostituzione con altro meno importante indica paradossalmente l'inizio di un processo di de-sacralizzazione, certamente non lineare, ma con ritorni dell'originario senso anche se in forme diverse. Importante è stabilire come s'intende il rapporto fra sé e la realtà circostante.

Se si analizzano le culture in cui predomina la sfera hyletica, si osserva che la Potenza, certamente vissuta interiormente, perlomeno secondo la nostra partizione fra interiore ed esteriore, proprio a causa dell'indistinzione sopra indicata, è presente dappertutto e diffusiva, anche se particolarmente attiva nei luoghi che colpiscono in modo straordinario la sensibilità, intesa nel duplice senso sopra esposto: l'albero isolato nella savana, il monte la cui cima è coperta di nuvole e così via.

Il luogo scelto diventa in seguito sempre più delimitato, come il luogo dove il sacro vive. Ciò giustifica la ragione per la quale nel palazzo minoico una stanza era riservata alla divinità o successivamente l'erezione del tempio dove dimora il sacro, che è, appunto sulla base dell'etimologia della parola, ciò che è separato e da cui bisogna tenersi lontano con reverenza. Ma, allora, qualcuno deve avvicinare il sacro, deve offrire il sacrificio, è delegato a farlo, nasce così la funzione sacerdotale: solo il sacerdote può entrare nel *naos*, la parte interna del tempio, e ciò vale non solo per la religione greca, ma anche per quella induista, scegliendo due esempi distanti nello spazio.

La divinità nei tempi arcaici si manifesta nel sacerdote o nella sacerdotessa, perché è necessario per il fedele avere un contatto diretto, a livello hyletico con la divinità, oppure deve vederla presente nella statua, come si legge ancora nei poemi omerici. Il momento noetico si sta già attivando attraverso le distinzioni, se i commentatori di Omero dell'età classica non capiscono più come una statua possa annuire.<sup>16</sup> Non siamo più nell'arcaicità, eppure le sopravvivenze hyletiche sono ancora forti e non scompariranno mai.

È possibile rintracciare una straordinaria tipicità dei fenomeni che si stanno descrivendo attraverso l'analisi di culture diverse e lontane.

Si può citare esemplarmente a questo proposito il rito del primo salmone presso gli Yurok, una delle popolazioni degli indiani d'America. Se lo si esamina sotto il profilo del sacrificio, si nota che è convinzione che sia il pesce a sacrificarsi "volontariamente", perché altri salmoni possano giungere. Tutto ruota intorno al mantenimento della vita. Vita e morte si rincorrono, la salvezza nella vita e dopo la vita s'intrecciano, il sacrificio tende a ottenere la salvezza.

A questo punto si può richiamare l'affermazione di van der Leeuw, secondo la quale ogni sacrificio è sacramento,<sup>17</sup> intendendo con sacramento ciò che sublima ogni attività della vita, «perché ciascuna di esse viene scoperta fino alla sua base più profonda, fino al punto in cui tocca il divino».<sup>18</sup> Dalla Potenza ci si aspetta la salvezza, salvezza nella storia e salvezza meta-storica. Il salmone garantisce con la sua morte e con le manipolazioni rituali del suo corpo che altri salmoni possano essere catturati per sfama-

<sup>16</sup> *Iliade*, 6, 302-311; cf. A. ALES BELLO, *The Space of the Goddess. A Phenomenological Excavation in archaic Sacrality*, in «Recherches Husserliennes» 13 (2000) 19-30.

<sup>17</sup> VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, 283.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 287.

re gli indiani Yurok, ma il salmone viveva già in una dimensione di vita “altra”, aveva già raggiunto la sua salvezza, era già stato “redento” e può agire perché il processo di “redenzione” continui. Si tratta di una nuova vita che viene da «altrove», come sostiene van der Leeuw, secondo il quale esiste un unico filo conduttore che lega tutte le religioni, perché ogni religione è religione di redenzione.<sup>19</sup>

## 6. Il sacrificio nel sacro complesso

Se è possibile rintracciare un filo conduttore che corre nella storia dell'umanità e che può essere definito come apertura verso la Potenza, le sue manifestazioni assumono caratteristiche diverse, sempre legate alla complessa struttura umana, ma di volta in volta espressione di dosaggi diversi rispetto a tale complessità. Si è indicata come chiave interpretativa la relazione fra hyletica e noetica e si è parlato, appunto, del loro diverso dosaggio, ma mai della loro totale eliminazione. In quel territorio che definisco «religione» è possibile rintracciare una presenza forte del momento noetico.

Già nella fase che si chiama «storica» delle culture la dimensione hyletica si depotenzia. In verità, sarebbe necessaria una ricognizione capillare nei vari ambiti culturali per una disanima efficace, ma si può notare attraverso una generalizzazione necessaria, che, in particolare nella cultura greca, il momento noetico diventa fondamentale, manifestandosi soprattutto nell'elaborazione della filosofia. L'intera visione del mondo è segnata da questo fatto, che investe progressivamente ogni manifestazione, anche quella religiosa.

Ci si può chiedere come definire forme religiose lontane dalla cultura greca, come l'ebraica e la cristiana delle origini. È rintracciabile la presenza di forti residui hyletici, ma si costata anche un notevole sviluppo del momento noetico, culminante proprio nella configurazione del monoteismo. L'unità di Dio, la sua trascendenza, il suo essere persona – ciò è prefigurato nell'ebraismo, ma diventa “forte” nel cristianesimo –, lo sviluppo della vita etica nel suo rapporto con la credenza in Dio, sono tutti elementi che parlano a favore di tale tesi.

Quando avviene l'incontro del cristianesimo con la cultura greca, si può a buon diritto rilevare il ruolo fondamentale giocato dalla noetica.

<sup>19</sup> *Ibid*, 538.

Tuttavia, il momento religioso, a differenza della speculazione filosofica e della prospettiva scientifica, mantiene sempre legami con la dimensione hyletica, e questa è la ragione per cui definisco la religione come «sacro complesso».

Ci si può chiedere se il sacrificio subisca una trasformazione in questa nuova situazione. Si può notare un interessante spostamento del rapporto con Dio su un piano spirituale, che non usa strumenti “materiali” e tende a coinvolgere nel rapporto con la divinità solo quell’aspetto della complessa stratificazione umana che va oltre il sentire psico-fisico. Il sacrificio di sé, della propria vita si sposta a livello di donazione di ciò che si considera più importante e più importante è valutata la vita spirituale con il trionfo della “disposizione” interna.

Si è scoperto ormai il rapporto fra interiorità ed esteriorità, fra natura e a spirito, è nato il dualismo o per lo meno sono apparse le “dualità”. Con l’importanza attribuita alla dimensione etica il sacrificio sembra avviarsi verso la purificazione dell’aspetto materiale, perché ciò che conta veramente è l’intenzione del cuore e della mente, come si evince dal Nuovo Testamento. Ma l’episodio della vedova mantiene quell’elemento “costante” che caratterizza il sacrificio, nonostante la diversità delle sue manifestazioni: la donazione di ciò che vale di più, della propria esistenza (Mc 12,42-44). Ciò non appare immediatamente nell’obolo della vedova, ma se si riflette bene, dando tutto ciò che possiede dal punto di vista materiale, la donna non sa se potrà cibarsi ancora, se potrà sopravvivere. Ella, al contrario di ciò che accade nelle culture arcaiche, conosce la distinzione fra sé e il denaro, tuttavia, anche qui si è stabilita una sorta di continuità fra la cosa (il denaro) e la vita; questo è un caso emblematico di sacrificio: non si offre solo una parte di sé, ma tutto se stesso.

La religione in cui il sacrificio appare dominante è quella cristiana. Essa racchiude e sintetizza tutti i diversi aspetti del sacrificio che si sono manifestati nel corso della storia umana:

- in primo luogo, è sacrificio in senso pieno, perché è il sacrificio di una vita;
- in secondo luogo, proprio perché è tale, è sacrificio cruento;
- in terzo luogo, è un sacrificio umano.

Sembra che si stia regredendo verso situazioni lontane nel tempo. L’agnello sacrificale che ha sostituito Isacco, diventa di nuovo un essere

umano, che, non a caso, è definito «agnello» perché assume la funzione che al suo tempo avevano gli agnelli sacrificati in occasione della Pasqua, ma in lui è ripristinata la funzione arcaica dell'immolazione, affinché la vita continui e si attui la redenzione.

La distruzione di ciò che si offre, quindi la sua morte, tende in ogni caso a promuovere la vita. Anche se l'offerta è di frutti della terra, essi devono morire per dare la vita. Non si tratta di un banale *do ut des*, per lo meno nel caso dell'autentico sacrificio. Tutto ciò è presente nel sacrificio di Gesù Cristo. E questo è il sacrificio per eccellenza, perché chi si sacrifica, è un essere umano, il quale, però, è anche un essere divino. Il motivo fondamentale è che il vero sacrificio che può mettere in comunicazione con la Potenza è il sacrificio di chi è potente. Solo chi è potente può redimere e la redenzione passa attraverso l'offerta di chi è già potente. Da questo punto di vista si comprende molto bene e si giustifica l'incarnazione di Gesù. Come offerente e come vittima doveva essere umano, ma perché la sua offerta avesse valore redentivo era necessario che non fosse solo essere umano.

L'offerta di Gesù Cristo non è compiuta una volta sola. L'istituzione dell'eucarestia è il rinnovamento di questa offerta. Scrive van der Leeuw: «L'eucarestia cristiana segna un vero approfondimento dell'idea mistica primitiva del *do-ut-des*».<sup>20</sup> Egli non è d'accordo con Lutero, il quale nota una contraddizione nel fatto che la stessa cosa sia nello stesso tempo ricevuta e offerta, anzi ritiene che il valore del sacrificio stia proprio nella coincidenza fra presentazione e ricezione. Gesù dà il suo corpo e il suo sangue, affinché questi siano di nuovo offerti. E il suo corpo e il suo sangue sono, secondo la logica partecipativa – che è presente anche nella mentalità arcaica –, Gesù stesso. La logica partecipativa funzione ulteriormente per giustificare il fatto che il corpo e il sangue non sono quelli sacrificati sulla croce, sono piuttosto il pane e il vino, prodotti dagli esseri umani con la loro manipolazione dei frutti della terra. Essi non sono «sostituti», ma manifestano la «presenza reale» di Cristo.

Il momento hyletico è qui fortemente attivo, ma non “comanda” da solo, ha trovato uno straordinario equilibrio con quello noetico. In termini antropologici, sensibilità corporea e psichica e spirito sono strettamente connessi e valorizzati. La redenzione, allora, non è solo dell'anima, ma è

<sup>20</sup> *Ivi.*

redenzione globale del corpo e dell'anima. Questo è il senso profondo della risurrezione.

Incarnazione, redenzione, risurrezione non sono, in tal modo, parole vuote e lontane o giustificabili solo attraverso una fede irrazionale che crede perché ciò in cui crede è assurdo. Assurdo da quale punto di vista? Dal punto di vista di chi distingue, separa, accetta solo ciò che verificabile, sperimentabile, secondo una mentalità che ha perso il legame con la concretezza, pur rivendicando spesso un atteggiamento empiristico, ma tale empiria è il contraccolpo di un venir meno della continuità fra momento hyletico e noetico. È il trionfo di una teoria che si rovescia nel suo contrario.

Il rapporto fra l'essere umano e il sacro non può fare a meno della fede. La fede intesa in senso ampio, senza specificazione del suo oggetto, se non la Potenza, quindi, come affidamento di se stessi alla Potenza, rimane sempre – come acutamente propone Edith Stein – un atto complesso di fiducia, di amore, di afferramento anche intellettuale, di consapevolezza più o meno esplicita, della propria finitudine, da parte dell'essere umano, il quale utilizza tutte le sue capacità e potenzialità, corporee, psichiche e spirituali. Certamente la fede in Cristo non è vissuta sempre nella sua pienezza. In questo senso anche il sacrificio di Cristo non è una garanzia, è solo un invito e una sollecitazione che mantiene intatta la libertà umana, ma, se ben compreso, quel sacrificio consente di operare una straordinaria valutazione dell'umano.

# GUARDARE AL DI LÀ DEL SOLE: LA CASA COMUNE DEL CIELO

IGNAZIO SANNA

PATH 15 (2016) 27-40

## 1. Dal guardare sotto il sole

Che altro desidera più ardentemente l'anima, se non la verità? Di che cosa dovrà essere avido l'uomo, a qual fine dovrà desiderare che il suo interno palato sia sano nel giudicare il vero, se non per saziarsi della sapienza, della giustizia, della verità, della vita immortale.<sup>1</sup>

Per sant'Agostino, dunque, l'uomo ricerca la verità, la bellezza, la sapienza. Per l'autore biblico, invece, «non c'è niente di nuovo sotto il sole» (Qo 1,9), ossia non ci sarebbe niente da cercare, niente da scoprire. Tutto si ripete, tutto è uguale, tutto è fisso e immobile.

Ora, la cultura filosofica che è alla base del nostro stile di vita ha inconsciamente abbandonato la ricerca della verità, il cui raggiungimento è ritenuto impossibile a causa della «dittatura del relativismo», e teorizzato l'abitudine a guardare sotto il sole. I vari esistenzialismi della storia hanno indirizzato lo sguardo dentro la propria esistenza, elevandola a metro di giudizio e di valore di ogni realtà. Come si sa, l'uomo è stato considerato come la misura di tutte le cose. «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non so-

<sup>1</sup> S. AGOSTINO, *Trattati su Giovanni*, 26, 4-6: CCL 36, 261-263.



no».<sup>2</sup> Quando si è cercato di guardare in alto, di uscire dal proprio io, dalla propria esistenza, di fatto, si è rimasti sempre dentro l'orizzonte terreno, quello che si può misurare con il nostro sguardo. Martin Heidegger (1889-1976) aveva riassunto l'ideale dell'uomo nell'«andare verso una stella». Il suo era un cielo di stelle che illumina il presente, ma non il futuro.<sup>3</sup> La stella verso la quale l'uomo deve camminare è la «verità dell'Essere», ossia ciò che «è più degno di essere cercato, interrogato e pensato». Camminare verso la stella dell'Essere, allora, significa andare alla ricerca del senso dell'Essere, per ritrovarne la sua origine e interpretarne il suo darsi storico e presente: quell'origine che è la prima parola sia della Bibbia (*bereshít*), che dei pensatori jonici (*arché*), che del Vangelo giovanneo (*en arché en ho Lógos*). Nella tradizione filosofica e teologica dell'Occidente il problema o il mistero dell'origine è stato sempre il primo e fondamentale problema umano. L'uomo ha sempre cercato il «fondamento» (*Grund*) del suo esistere in totalità. Ma la stella heideggeriana, come tutte le stelle di una filosofia senza Dio, era una stella di terra, una stella opaca, una stella gettata nel mare infinito del nulla.

Immanuel Kant (1724-1804) aveva collocato il cielo stellato sopra di sé, e la legge morale dentro di sé, ponendo, così, le basi per un soggettivismo esasperato, un positivismo razionalista.

Questi due autori della cultura moderna e contemporanea hanno dato il primato della conoscenza alla ragione e hanno chiuso le porte della mente alla potenza dell'infinito. Heidegger era convinto che solo un dio ci potrebbe salvare.<sup>4</sup> Ma il suo dio non è il Dio cristiano, padre di Gesù Cristo. Kant sosteneva che solo la ragione ci potrebbe salvare. Ma la sua ragione è chiusa al trascendente. Per costoro, Dio potrebbe essere, al massimo, il guardiano e il garante dell'ordinata convivenza civile. La storia passata e presente, però, insegna che questo dio non è servito a molto e che

<sup>2</sup> PROTAGORA, fr. 1, in PLATONE, *Teeteto*, 152°.

<sup>3</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, Città Nuova, Roma 2000. La raccolta è del 1954, mentre le poesie risalgono al 1947.

<sup>4</sup> Nel 1933, Heidegger assunse il rettorato all'Università di Friburgo pronunciando una prolusione dal titolo *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* (Il Melangolo, Genova 2001). Nell'intervista *Ormai solo un dio ci può salvare* – titolo che la redazione dello «Spiegel» diede al resoconto del colloquio che si svolse trentatré anni dopo, il 23 settembre 1966, ispirandosi all'affermazione leggibile all'inizio di p. 284 – il filosofo rispose all'accusa di nazismo, chiedendo che il testo – ora in M. HEIDEGGER, *Scritti Politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 263-96 – fosse pubblicato solo dopo la sua morte.



il ricorso alla sola ragione non ha eliminato il mistero dalla vita. Si possono, poi, trovare valide regole per vivere e vivere bene. Sia i sistemi democratici che quelli totalitari hanno saputo trovare proprie regole di convivenza pacifica. D'altra parte, mentre la vita onesta non ha bisogno di Dio, Dio ha bisogno di una vita onesta, di uomini onesti, per rivelarsi, per comunicarsi, per essere testimoniato.

## 2. All'illuminismo tecnologico e scientifico

Oltre che dalla cultura filosofica del soggettivismo razionalista, la spinta a guardare sotto il sole, in una visione puramente materialistica della vita, è favorita da una concezione scienziata della natura dell'uomo.

Per un verso, una sorta di illuminismo economico ha promosso la logica del mercato, che, con la sua mano invisibile, ha mercificato tutti i rapporti sociali e anche la stessa natura dell'uomo. La logica mercantile contribuisce ad annullare la fondamentale «differenza antropologica», che è alla base della verità cristiana per cui l'uomo è «l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa».<sup>5</sup> Già Kant aveva messo in risalto questa differenza quando, nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, affermava che:

Nel regno dei fini tutto ha un prezzo o una dignità. Ciò che ha un prezzo può essere sostituito anche da un qualcosa di equivalente; ciò che ha dignità, invece, si eleva sopra ogni prezzo, e non consente un equivalente.<sup>6</sup>

E ciò asserendo, il filosofo di Königsberg prendeva chiaramente le distanze da Thomas Hobbes (1588-1679), che, nel 1651, aveva scritto:

Il valore o pregio di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire quanto si darebbe per l'uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta, ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui. Un abile condottiero ha un prezzo in tempo di guerra, presente o imminente, ma non così in pace. Un giudice dotto e incorruttibile ha molto pregio in tempo di pace, ma non altrettanto in guerra. E come in altre cose, così negli uomini non è il venditore, ma il compratore a determinare il prezzo.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 24.

<sup>6</sup> Cf. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari-Roma 2015<sup>9</sup> (or. 1785).

<sup>7</sup> Cf. TH. HOBBS, *Il Leviatano*, Bompiani, Milano 2004 (or. 1651).

Per un altro verso, la forma di illuminismo tecnologico-scientista, subentrato a quello filosofico, presenta una visione riduzionista dell'uomo, riducendolo a materia, la materia prima più preziosa. In base al riduzionismo scientifico, la biologia dell'essere vivente finisce per prevalere sulla biografia della persona. La prima attesta un dato della natura umana, che, come tale, è la stessa in tutti quanti gli uomini. La seconda racconta la storia di una libertà, che, in quanto proprietà della persona, rende questa unica e irripetibile. In una società della dittatura dei geni, nella quale il riduzionismo scientifico è diventato riduzionismo antropologico, e le tecnologie della vita hanno cambiato il significato degli eventi naturali dell'esistenza, l'uomo viene considerato sempre più frequentemente come una riserva d'organi, un essere modulare che può essere smontato e rimontato, un organismo cibernetico, un soggetto tecno-uomo, un prodotto che si può acquistare al supermercato dei geni, dove si possono comprare i geni degli occhi azzurri o quelli del bernoccolo della matematica, a seconda dei gusti del compratore. Un esempio triste di come la prevalenza della ragione strumentale e del primato della tecnologia abbiano impoverito il senso trascendente dell'uomo, riducendolo a materia e a cosa, è la profanazione linguistica del mistero della morte. Si parla con disinvoltura del «trattamento» del cadavere umano, considerato alla stregua dei rifiuti. Esso, infatti, deve essere rimosso in modo razionale con la cremazione e l'eliminazione delle ceneri. Gli organi del morto possono essere reimpiegati o «riciclati», e ciò che rimane del cadavere può essere incenerito o «smaltito».<sup>8</sup>

### 3. Al relativismo pratico

Infine, al soggettivismo razionalista e all'illuminismo tecnologico si aggiunge il relativismo.<sup>9</sup> La prima denuncia del relativismo risale all'ome-

<sup>8</sup> Cf. la denuncia del degrado umano contenuta in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995), n. 22; ID., Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 46; FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 22. Per l'intera problematica cf. I. SANNA, *L'antropologia cristiana e gli interrogativi delle neuroscienze*, in G. PICENARDI (ed.), *Uomini, animali o macchine. Scienze, filosofia e teologia per un «nuovo umanesimo»*, Edizioni Rosminiane, Rovereto 2015, 33-56.

<sup>9</sup> La problematica del relativismo è molto vasta e complessa. Per una valutazione generale cf. F. HADJADJ - F. MIDAL, *Che cos'è la verità*, Lindau, Torino 2011.

lia del card. Joseph Ratzinger nella messa *pro eligendo Pontifice* dell'aprile 2005. In quell'occasione il futuro Benedetto XVI disse:

Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode del pensiero... La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde, gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo a un vago misticismo religioso; dall'agnosticismo al sincretismo e così via. Ogni giorno nascono nuove sette e si realizza quanto dice san Paolo sull'inganno degli uomini, sull'astuzia che tende a trarre nell'errore (cf. Ef 4,14). Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettato come fondamentalismo. Mentre il relativismo, cioè il lasciarsi portare «qua e là da qualsiasi vento di dottrina», appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie.<sup>10</sup>

Francesco ne riprese la denuncia sia nell'*Evangelii gaudium*<sup>11</sup> che nella *Laudato si'*. Nell'*Evangelii gaudium* richiamò il pericolo del relativismo pratico, ancora più pericoloso di quello dottrinale.

Il processo di secolarizzazione, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo a un disorientamento generalizzato, specialmente nella fase dell'adolescenza e della giovinezza, tanto vulnerabile dai cambiamenti. Come bene osservano i Vescovi degli Stati Uniti d'America, mentre la Chiesa insiste sull'esistenza di norme morali oggettive, valide per tutti, «ci sono coloro che presentano questo insegnamento, come ingiusto, ossia opposto ai diritti umani basilari. Tali argomentazioni scaturiscono solitamente da una forma di relativismo morale, che si unisce, non senza inconsistenza, a una fiducia nei diritti assoluti degli individui. In quest'ottica, si percepisce la Chiesa come se promuovesse un pregiudizio particolare e come se interferisse con la libertà individuale» (CONFERENZA DEI VESCOVI CATTOLICI DEGLI STATI UNITI, *Ministry to persons with a Homosexual Inclination: Guidelines for Pastoral Care* [2006], 17) (EG 64).

<sup>10</sup> J. RATZINGER, *Omelia* per la messa «pro eligendo Romano Pontifice» (18 aprile 2005).

<sup>11</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG).

Nella *Laudato si'* ne sottolineò la conseguenza dell'antropologismo deviato.

Quando l'essere umano pone sé stesso al centro, finisce per dare priorità assoluta ai suoi interessi contingenti, e tutto il resto diventa relativo. Perciò non dovrebbe meravigliare il fatto che, insieme all'onnipresenza del paradigma tecnocratico e all'adorazione del potere umano senza limiti, si sviluppi nei soggetti questo relativismo, in cui tutto diventa irrilevante se non serve ai propri interessi immediati. Vi è in questo una logica che permette di comprendere come si alimentino a vicenda diversi atteggiamenti che provocano al tempo stesso il degrado ambientale e il degrado sociale (LS 122).

#### 4. L'esperienza del limite

Ora, se queste correnti dottrinali e atteggiamenti pratici costringono a guardare sotto il sole, bisogna trovare il coraggio e le motivazioni per guardare sopra il sole. Già Dante, per esempio, aveva spinto Ulisse verso «il mondo oltre il sole». Guardare sopra il sole, in definitiva, vuol dire vincere la rassegnazione, voler aprire strade nuove, superare le forme di edonismo individualistico, di consumismo egoista, di apatia disperata. Solo l'animale guarda verso terra. L'uomo guarda in alto. Bisogna imparare a guardare in alto, per scoprire il volto di Dio. Bisogna ricominciare a provare stupore davanti a Dio, a trovarlo in tutte le cose, senza, però, cosificarlo. Dio è in tutte le cose, ma non tutte le cose sono Dio. Il Dio di Gesù Cristo, inoltre, non è una risposta ai nostri bisogni, bensì un dono che supera ogni nostra domanda.

Penso che un buon punto di partenza per guardare in alto possa essere l'esperienza del limite. Quest'esperienza è forse molto più forte oggi che in altri tempi. I continui progressi nei diversi campi della tecnica e soprattutto in quello della medicina e della genetica rendono più acuta la percezione della necessità di superarlo. Essi, infatti, fanno intravedere grandi possibilità di sempre nuove conquiste e alimentano sogni di un sempre più sicuro e perfetto futuro dell'umanità. Queste prospettive, indirettamente, alimentano i conflitti esistenziali di cui è intessuta la vita di ognuno, nutrita com'è di desideri e di paure, di aspirazioni e di delusioni. Si ha il desiderio di volare e la paura di cadere, il desiderio di vivere e la paura di morire, il desiderio di amare e di essere amati e la paura di tradire e di essere traditi. L'avanzamento della tecnica non ha diminuito, bensì acuito le incertezze, non ha eliminato, ma moltiplicato le ragioni dell'angoscia esistenziale.

Dal punto di vista filosofico, le prime dure critiche ai deliri di grandezza della ragione si sono riscontrate nei primi del Novecento. La critica alla metafisica di Friedrich Nietzsche (1844-1900), prima, e il tentativo del suo superamento, poi, da parte di Heidegger, la messa sotto accusa della cultura dell'illuminismo da parte dei filosofi della scuola di Francoforte, la scoperta del subconscio di Sigmund Freud (1856-1939), la filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer (1900-2002) hanno messo in crisi il primato dell'antropologia della perfezione, della filosofia dell'«io».<sup>12</sup> Colui, comunque, che ha analizzato maggiormente la coscienza del limite dell'uomo come condizione per diventare «umani» fu senz'altro M. Heidegger. Il problema di fondo della sua filosofia, come si sa, era quello di capire il senso dell'esistenza dell'uomo. Per Heidegger, il punto di partenza per un'esistenza autentica è la presa di coscienza dell'intrinseca finitezza dell'essere. Il limite invalicabile della sua finitezza è segnato dalla morte. Ciò che ci umanizza, che ci fa prendere coscienza dei nostri limiti, è «l'essere per la morte».<sup>13</sup>

A questa critica filosofica si è aggiunto il forte richiamo di papa Francesco, secondo cui

nella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali. Per questo è giunto il momento di prestare nuovamente attenzione alla realtà con i limiti che essa impone, i quali a loro volta costituiscono la possibilità di uno sviluppo umano e sociale più sano e fecondo. Una presentazione inadeguata dell'antropologia cristiana ha finito per promuovere una concezione errata della relazione dell'essere umano con il mondo. Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo che ha provocato l'impressione che la cura della natura sia cosa da deboli. Invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile (LS 116).

## 5. L'uomo come mistero

Proprio l'esperienza del limite, ora, conduce alla presa di coscienza che l'uomo è un mistero, per quanto non assoluto ma partecipato. Nella pro-

<sup>12</sup> Cf. E. DONAGGIO (ed.), *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>13</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo e Essere*, Longanesi, Milano 2007, §§ 50, 52, 53, 300-301; 309-314; 318. Per l'antropologia del limite, vedi R. BODEI, *Limite*, Il Mulino, Bologna 2015.

posta dell'annuncio cristiano, diamo per scontato che quando parliamo del mistero ci riferiamo alla realtà divina e quando parliamo dell'evidenza ci riferiamo alla realtà umana. Forse troppo ingenuamente si pensa che solo la realtà divina sia misteriosa, mentre quella dell'uomo sia evidente. Quando nel fare la professione di fede affermiamo che Dio si è fatto uomo, pensiamo di trasferire una realtà dal mondo del mistero a quello di una realtà conosciuta. Invece, anche l'uomo è un mistero, pur con i relativi limiti, e lo è doppiamente oggi più che ieri, perché oggi, in una prospettiva antropologica spogliata di riferimenti trascendenti, si può descrivere la sua condizione ma non definire la sua natura. Blaise Pascal (1623-1662) ha scritto che l'uomo supera infinitamente l'uomo, poiché vi è nell'uomo più che l'uomo stesso,<sup>14</sup> ed Heidegger ha scritto che mai come in questa epoca sono abbondate le definizioni dell'uomo e mai come oggi si sa poco dell'uomo.<sup>15</sup>

Nella prospettiva teologica, l'uomo è mistero, soprattutto perché la prima parola su di lui non è una parola umana, ma è la parola creatrice di Dio. Solo questa, pronunciata sin dall'eternità nel mistero stesso dell'incarnazione, illumina la vera origine e il vero destino dell'uomo. Nel tempo in cui ogni assoluto sembra essere relativizzato e ogni verità dimezzata nella sola dimensione del fattuale, la prospettiva teologica afferma che l'uomo è un assoluto, non prevaricabile da nessun'altra forma ideologica e idolatrica. Quando si ignora questa parola rivelata e si preferisce dare al fenomeno umano interpretazioni ideologiche e razionalistiche, si rimane dipendenti da spiegazioni vagamente fatalistiche e lacunose. La storia insegna che quando Dio si eclissa nascono gli idoli, il principale dei quali fu la dea ragione, che, sostituitasi a suo tempo al Dio personale della rivelazione, non è mai riuscita a sciogliere gli enigmi umani della nascita e della morte, dell'amore e dell'odio.

Secondo Karl Rahner (1904-1984), l'uomo è anzitutto un mistero e, come tale, non può essere descritto e definito compiutamente dalle sole scienze umane.<sup>16</sup> Noi non sappiamo veramente che cosa l'uomo sia e che

<sup>14</sup> Cf. B. PASCAL, *Pensieri*, Utet, Torino 2014: Brunshwig 434; Chevalier 438.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1962, 275-276.

<sup>16</sup> Cf. K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg i. B. 1974; ID., *Gott als das Geheimnis des Menschen: Karl Rahners theologische Anthropologie*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 113 (1991) 1-23; G. VASS, *The Mystery of Man and the Foundation of a Theological System. Understanding Kar Rahner*, Sheed and Word, London 1985.

cosa noi siamo. Non esiste una chiara definizione di uomo. Per il teologo della svolta antropologica in teologia, noi sappiamo molte cose dell'uomo; ogni giorno le scienze più diverse asseriscono qualcosa di lui, costruiscono delle formule su di lui, ma tutto ciò non basta a «definire» l'uomo.

Definire, circoscrivere dando una formula che enumeri adeguatamente tutti gli elementi, diviene possibile soltanto quando si possiede un oggetto concreto composto da elementi essenziali originari, che siano entità ultime, in sé comprese, quindi circoscritte da se stesse e limitate.

Ma ciò non è possibile farlo quando si parla dell'uomo. Dell'uomo, al massimo, si potrebbe soltanto dire che è «l'indefinibilità ritornante e riflettente su se stessa».

L'uomo, quindi, per il fatto stesso che è indefinibile, nella sua essenza e nella sua natura, è *mistero*. Non *il* mistero nella sua pienezza, perché mistero in tal senso è solamente Dio, ma mistero in quanto partecipazione allo stesso mistero infinito di Dio e necessaria dipendenza da esso. Egli è un soggetto composto di tanti fattori, di tanti elementi, non riducibile alla semplice somma di questi fattori e di questi elementi. Quando egli si interroga sulla sua natura e sul suo destino, egli si rende conto di essere qualcosa di infinito, di essere un soggetto che non può essere dedotto dalle semplici realtà di cui è composto. In quanto essere della trascendenza, egli si domanda sempre su di sé e su gli altri, e ogni risposta a questa sua domanda è solo una preparazione a un'ulteriore domanda, di modo che si comprende come un soggetto aperto sull'infinito. L'uomo si rapporta al mistero vero e proprio che è Dio,

poiché la sua essenza vera e propria in quanto spirito è la sua trascendenza. L'uomo è colui che ha sempre a che fare con il mistero santo perfino quando si occupa della realtà vicina non misteriosa, della realtà comprensibile e coordinabile in concetti. Il mistero pertanto non è qualcosa con la quale l'uomo una volta può anche imbattersi se ne ha la fortuna e se, oltre che degli oggetti definibili nell'ambito del suo orizzonte di coscienza, si interessa pure di qualcos'altro. L'uomo vive sempre e ovunque del mistero santo anche quando non ne è cosciente; la luce della sua coscienza si fonda nell'incomprensibilità di questo mistero; la libertà della sua disposizione si fonda nel suo venire-disposto dalla realtà santa non disponibile.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Per tutta questa trattazione e le relative fonti, cf. I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 1997, 244-251.

## 6. Al di là del sole

In ultima analisi, la ragione ultima dell'invito a guardare sopra il sole è che il vero futuro dell'uomo è proiettato sulla sponda dell'eternità e che la vera casa comune è quella costruita da Dio stesso, cioè quella celeste. Lo affermava il Padre della Chiesa sant'Ignazio di Antiochia:

Ecco, è vicino il momento in cui io sarò partorito. Abbiate compassione di me, fratelli. Non impedito che io nasca alla vita. Lasciate che io raggiunga la pura luce. Giunto là, io sarò veramente uomo.<sup>18</sup>

Lo ribadisce il filosofo della fine dell'epoca moderna Romano Guardini (1885-1968), che asserisce che la nostra identità di uomini pellegrini è fissata dall'eternità, la quale consacra i nostri contorni personali:

Noi non abbiamo ancora il nostro vero nome; lo prova il fatto che il nostro nome attuale, quello civile, è portato anche da altri. Chi io sia realmente non lo so ancora; questo mistero per ora è incompreso e senza nome. Un giorno però riceverà il suo nome, quello che indica me e me soltanto. Sarà il nome del figlio o della figlia di Dio.<sup>19</sup>

L'ha definito il Concilio Vaticano II nel descrivere l'indole escatologica della Chiesa peregrinante:

La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cf. Ap 3,21), e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione (cf. Ef 1,10; Col 1,20).<sup>20</sup>

Secondo la prospettiva escatologica del cristianesimo, dunque, l'uomo è proiettato verso il futuro, è alla continua scoperta di se stesso e del suo mondo, è in continua tensione per raggiungere livelli sempre più alti di progresso civile, religioso, umano. L'uomo, per natura, più che un nostalgico che ancora il suo ricordo al passato, è un profeta che lancia la sua memoria verso il futuro. *Memoria futuri*, la memoria del futuro non è un paradosso

<sup>18</sup> Cf. E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. I, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 2011.

<sup>19</sup> R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993 (or. 1950).

<sup>20</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 48.

logico, ma una realtà esistenziale e religiosa. Il poema sacerdotale della creazione offre una teologia della storia che rompe il circuito magico di un tempo eternamente ricorrente, che non conosce fine, perché non conosce inizio, che non conduce a nessun luogo preciso, perché non viene da nessun luogo, che si alimenta in eterno, girando attorno a se stesso. Contro questa rappresentazione della storia, il libro della Genesi oppone una lettura della realtà nella quale la perfezione non è all'inizio, ma alla fine, il tempo non misura un processo di allontanamento dal principio fontale, una degenerazione, ma un processo di costruzione progressiva del mondo. Quando Dio, al settimo giorno, porta a termine il suo compito di Creatore, ciò non significa che l'opera creatrice sia definitivamente conclusa, bensì che sono state poste le basi di un edificio, nella cui costruzione occupa un posto di rilievo l'uomo, immagine di Dio. L'attività umana sarà, perciò, prolungamento di quella divina; l'uomo è il con-creatore del suo mondo.

La determinazione eterna della nostra identità secondo il disegno divino impedisce che la vita umana sia un vagabondare senza meta e senza destino, e fa sì che invece la stessa vita sia un pellegrinaggio verso una meta, un traguardo fissato in anticipo da Dio e raggiunto nel tempo dall'uomo. Il cristiano non è un nomade, ma un pellegrino. Non è angosciato dall'incertezza del futuro, ma è animato dalla speranza del futuro, fondata sulla Parola. La vera città umana è quella costruita da Dio stesso, la vera patria umana è quella preparata da Dio, cioè quella celeste. *Non habemus hic manentem civitatem sed futuram inquirimus*, «non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (Eb 13,14).

La prospettiva del marxista Ernst Bloch (1885-1977) è quella di configurare una possibile città terrena, una possibile storia umana. L'assunto iniziale da cui muove Bloch è che la realtà data non appaga mai pienamente il soggetto e sotto questo profilo non è «vera»: la verità cui tende il soggetto, immaginando e bramando quel che gli manca, non è data, ma è utopia, che trascende il presente in direzione del futuro. A fondamento dell'antropologia e della concezione della materia di Bloch c'è un'ontologia del non-essere-ancora, per la quale è costitutivo dell'essere in generale il non essere ancora, l'anticipare il futuro e il mirare ad esso: la sua realtà è realtà di qualcosa che è nel futuro e il futuro è già reale come possibilità oggettiva. L'esistere originario nella sua fattualità è, al tempo stesso, impulso, bisogno, fame e, dunque, inizio del movimento verso qualcosa: il non

del non essere ancora genera il divenire e, in questo modo, si trasforma in «non ancora», allontanamento dal punto di partenza, ritenuto inferiore e negativo rispetto alla meta verso cui si tende. La negatività esige di essere superata e questo superamento avviene attraverso l'anticipazione del futuro, mediante la speranza, e attraverso la rivoluzione, come attuazione di essa. Il «non ancora» indica, se non altro per via indicativa, il contenuto utopico finale, ancora latente e non ancora definibile nei suoi precisi contenuti. Esso, infatti, è una totalità non ancora data né ancora sperimentata, ma è appunto una meta ultima, un èschaton. Compiuta l'utopia, l'uomo raggiungerà la patria dell'identità, quel marxiano regno della libertà dove soddisfatti i suoi desideri e intimi bisogni, risolverà finalmente ogni alienazione, ogni espropriazione ed estraniamento di sé da se stesso, recuperando la sua vera identità. L'utopia compiuta realizzerà la completa «umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo» risolvendo quel drammatico contrasto tra uomo e natura, soggetto e oggetto da cui era originata l'alienazione.<sup>21</sup>

La prospettiva cristiana, invece, è quella di configurare una possibile città eterna, una possibile storia divina. La ricerca del cristiano è sì orientata alla scoperta di mondi vitali nuovi, ma più che a inventare è orientata a trovare, ad accogliere, ad accettare nella gratuità della fede e nell'estasi della carità. In altri termini, la ricerca del cristiano non è orientata a costruire, ma a scoprire la costruzione, il disegno, il progetto eterno che si nasconde nelle cose del tempo e della storia, ad accogliere come dono e come impegno questo progetto. La sua è una ricerca delle tracce di eternità nella storia. L'uomo cristiano, dunque, è un pellegrino che guarda in avanti con speranza. Quando nella Bibbia l'uomo guarda indietro lo fa solo per trarne motivo di slancio in vista del futuro. Già Emmanuel Lévinas (1906-1995), teorizzatore del principio di alterità contrario a quello livellatore di totalità, aveva opposto a Ulisse la figura di Abramo, che esce dalla sua terra di origine, Ur dei Caldei, e invece di farvi ritorno, peregrina senza sosta, passando per l'Egitto, verso un paese nuovo e sconosciuto, la terra del Canaan con la città di Ebron.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cf. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994 (or. 1959); ID., *Ateismo nel cristianesimo. Per una religione dell'esodo e del regno*, Feltrinelli, Milano 1976. Cf. F. TOSCANI, *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, in «Koiné» XVI (2009) 21.

<sup>22</sup> Cf. P. BOITANI, *Sulle orme di Ulisse*, Il Mulino, Bologna 1998, 124.

Nel nostro tempo, il pericolo maggiore per la difesa dell'indole escatologica della Chiesa e della trascendenza dell'uomo è costituito dalla cosiddetta «globalizzazione del paradigma tecnocratico», che conduce a un «antropocentrismo deviato» (LS 119). Scrive, ancora, papa Francesco:

In tale paradigma risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione (LS 106).

Possiamo perciò affermare che all'origine di molte difficoltà del mondo attuale vi è anzitutto la tendenza, non sempre cosciente, a impostare la metodologia e gli obiettivi della tecnoscienza secondo un paradigma di comprensione che condiziona la vita delle persone e il funzionamento della società (LS 107).

Oggi il paradigma tecnocratico è diventato così dominante, che è molto difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile è utilizzare le sue risorse senza essere dominati dalla sua logica (LS 108).

Il paradigma tecnocratico tende a esercitare il proprio dominio anche sull'economia e sulla politica. L'economia assume ogni sviluppo tecnologico in funzione del profitto, senza prestare attenzione a eventuali conseguenze negative per l'essere umano (LS 109).

Non v'è dubbio che la tecnica sia insita nella natura dell'uomo. Questi, da sempre si è adoperato per rendere le condizioni di vita sempre più sicure e confortevoli, anche se, allo stesso tempo, ha contribuito all'allestimento di strumenti di aggressione e di morte. Essa, però, può alimentare una speranza intramondana, fondata sull'ottimismo scientifico,<sup>23</sup> perché si ritiene capace di perfezionare le condizioni di vita degli uomini. Con il suo sviluppo, essa ha trasformato la stessa pratica dell'efficienza da un mezzo a un fine. È diventata un fine. Da un mezzo per superare le nostre carenze biologiche è diventata fine delle nostre azioni, da serva è diventata padrona rendendosi indipendente dalla persona umana.<sup>24</sup> Secondo Hans Jonas (1903-1993),

<sup>23</sup> Cf. A. VACCARO, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009.

<sup>24</sup> R. GUARDINI, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1993. Per Guardini il futuro delle civiltà dipende dalla nascita e formazione di un nuovo atteggiamento umano, di un nuovo «tipo» d'uomo profondamente familiare alla novità della cultura tecnico-scientifica e insieme lucidamente consapevole del nucleo essenziale della dignità umana, radice di ogni autentica cultura e civiltà. Il progresso tecnico, in sé, non è certamente

gli sviluppi del fare tecnologico presentano la tendenza a rendersi autonomi, ossia ad acquisire una propria dinamica coattiva, un impeto automatico in forza del quale non soltanto diventano irreversibili, ma acquistano una funzione propulsiva al punto di trascendere la volontà e i piani degli autori. Ciò a cui un tempo è stato dato avvio ci sottrae di mano la legge dell'agire e mentre siamo liberi di fare il primo passo, al secondo e a tutti gli altri successivi siamo già schiavi.<sup>25</sup>

La speranza cristiana non si basa sulla potenza miracolosa della tecnica, ma su una persona. La speranza cristiana è una Persona. Secondo Benedetto XVI,

nel secolo XVII l'Europa ha conosciuto un'autentica svolta epocale e da allora si è andata affermando sempre più una mentalità secondo la quale il progresso umano è solo opera della scienza e della tecnica, mentre alla fede competerebbe solo la salvezza dell'anima, una salvezza puramente individuale. Le due grandi idee forza della modernità, la ragione e la libertà, si sono come sganciate da Dio per diventare autonome e cooperare alla costruzione del «regno dell'uomo», praticamente contrapposto al regno di Dio. Ecco allora diffondersi una concezione materialista, alimentata dalla speranza [esclusivamente «sociale»] che, cambiando le strutture economiche e politiche, si possa dar vita finalmente a una società giusta, dove regni la pace, la libertà e l'uguaglianza. Questo processo, che non è privo di valori e di ragioni storiche, contiene però un errore di fondo: l'uomo, infatti, non è solo il prodotto di determinate condizioni economiche o sociali; il progresso tecnico non coincide necessariamente con la crescita morale delle persone, anzi, senza principi etici la scienza, la tecnica e la politica possono essere usate – come è avvenuto e come tuttora purtroppo avviene – non per il bene ma per il male dei singoli e dell'umanità.<sup>26</sup>

un male, ma lo diviene quando a non crescere in armonia con il progresso è la dimensione autenticamente umana, e perciò spirituale, dell'uomo e della società in cui egli vive. Non è la tecnica che va frenata, ma l'umanità a dover essere accresciuta, consentendo all'essere umano di essere sempre signore e non schiavo di ciò che realizza e produce.

<sup>25</sup> H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1979, 41.

<sup>26</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso agli universitari degli atenei romani*, in «L'Osservatore Romano», 15 dicembre 2007.

ADAM «RE DEL CREATO»:  
DISPOSIZIONE DELL'ETERNO FIN DALL'INIZIO  
(Gen 1,26-28)

INNOCENZO CARDELLINI

PATH 15 (2016) 41-53

Con il termine tecnico *b<sup>r</sup>ît* si indica comunemente il concetto di «alleanza».<sup>1</sup> A parte le difficoltà sull'etimo del termine, anche il suo signi-

<sup>1</sup> Diamo qui di seguito un elenco delle abbreviazioni di riviste, serie e studi a cui spesso si rimanda nell'apparato critico. AGE = K.L. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta, mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen* (Studia Orientalia 7), Societas Orientalis Fennica, Helsinki 1938; AHw = W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, 3 Bde., Harrassowitz, Wiesbaden 1958-1981; AKA = E.A.W. BUDGE - L.W. KING, *Annals of the Kings of Assyria*, vol. I, British Museum, London 1902; AnSt 8 = C.J. GADD, *The Harran Inscriptions of Nabonidus*, in «Anatolian Studies» 8 (1958) 35-92; ARI I = A.K. GRAYSON, *Assyrian Royal Inscription I, from Beginning to Ashur-resha-ishi I*, Harrassowitz, Wiesbaden 1972; AS 11 = T. JACOBSEN, *The Sumerian Kinglist* (Assyriological Studies 11), University of Chicago Press, Chicago 1966<sup>3</sup>; ATANT = «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments»; ATSAT = «Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament»; BK = «Biblischer Kommentar»; BN = «Biblische Notizen»; BZAW = «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft»; CAD = «The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago»; CTJ = «Calvin Theological Journal»; EAK I = R. BORGER, *Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I. Das zweite Jahrtausend v. Chr.* (Handbuch der Orientalistik V 1,1), E.J. Brill, Leiden Köln 1964; ER = M.-J. SEUX, *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes*, Cerf, Paris 1967; FAOS 5/1 = H. STEIBLE, *Die altsumerischen Bau- und Weibinschriften. Inschriften aus «Lagaš»* (Freiburger altorientalische Studien 5/1), Steiner, Wiesbaden 1982; FAT = «Forschungen zum Alten Testament»; GK = W. GESENIUS - E. KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, Vogel, Hildesheim - Zürich - New York 1985<sup>5</sup>; GSTR = «Giessener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik»; HThKAT = «Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament»; IRSA = E. SOLLBERGER - J.-R. KUPPER, *Inscriptions Royales sumériennes et akkadiennes*, Cerf, Paris 1971; JBT = «Jahrbuch für Biblische Theologie»; JNES = «Journal of Near

ficato non è del tutto chiaro e condiviso dagli studiosi.<sup>2</sup> Il senso base di *b<sup>e</sup>rît* dovrebbe avvicinarsi all'idea di un'obbligazione o impegno imposto e assunto, senza però coinvolgere necessariamente una reciprocità fra le due parti. Per alcuni autori è impensabile parlare di una *b<sup>e</sup>rît* fra Dio e l'uomo con obblighi reciproci.<sup>3</sup> I racconti di creazione, comunque, non contengono

Eastern Studies»; KAR = E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I*, J.C. Hinrich Bichhanilung, Leipzig 1919; LAPO = «Littératures anciennes du Proche-Orient»; LIH I = L.W. KING, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi King of Babylon, about B.C. 2000*, vol. I, Luzac, London 1898; MdB = «Le monde de la Bible»; MIO 12/2 = J. VAN DIJK, *L'Hymne à Marduk avec intercession pour le roi Abt'ésuh*, in «Mitteilungen des Institut für Orientforschung» 12/2 (1966) 57-74; OBO = «Orbis biblicus et orientalis»; Or = «Orientalia»; RA 22 = S. SMITH, *Nabonidus' Restoration of E-MAS-DA-RI*, in «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 22 (1925) 57-70; RA 33 = F. THUREAU-DANGIN, *Jabdunlim, Roi de Hana*, in «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale» 33 (1936) 49-54; RGG = «Religion in Geschichte und Gegenwart»; RIMA 2 = A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 2), University of Toronto Press, Toronto - Buffalo - London 1991; RLA = «Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie», De Gruyter, Berlin - Leipzig dal 1957; RSB = «Ricerche Storico-Bibliche»; SAA = «State Archives of Assyria»; SBAB = «Stuttgarter Biblische Aufsatzbände»; SBP = S.H. LANGDON, *Sumerian and Babylonian Psalms*, P. Geuthner, Paris 1909; SKIZ 13 = H.PH. RÖMER, *Sumerische «Königshymnen» der Isin-Zeit* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 13), Brill, Leiden 1965; THAT = E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 vols., W. Kohlhammer, Stuttgart 1971-1976; TSA = G.R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* (Classici), UTET, Torino 1987 (rist.); TUAT = «Texte aus der Umwelt des Alten Testaments»; TWAT = G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1-10, W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1973-1996; VAB 3 = F.H. WEISSBACH, *Die Keilinschriften der Achämeniden* (Vorderasiatische Bibliothek 3), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1911; VAB 4 = S.H. LANGDON, *Die Neubabylonischen Königsinschriften* (Vorderasiatische Bibliothek 4), Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1912; WMANT = «Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament»; YOS I nr. 44 = A.T. CLAY, *Cylinder of Nebuchadnezzar II*. 604-561 B.C. (Yale Oriental Series: Babylonian Texts Vol. I), Yale University Press, New Haven 1915, 62-66; ZA 2 = H. WINKLER, *Einige neueröffentliche Texte Hammurabis, Nabopolassars und Nebukadnezars*, in «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» 2 (1887) 118-147; ZA 41 = C. FRANK, *Die Anu-Hymn AO 6494 (TU nr. 53)*, in «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» 41 (1933) 193-199; ZA 56 = W. RÖLLIG, *Erwägungen zu neuen Stelen König Nabonids*, in in «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» 56 (1964) 218-260; ZA 64 = P.-R. BERGER, *Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II nr. 32 und die akkadischen Personennamen in Danielbuch*, in «Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete» 64 (1975) 192-234; ZAR = «Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte»; ZAW = «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft».

<sup>2</sup> Cf. E. KUTSCH, *b<sup>e</sup>rît*, THAT 1, 339-341; M. WEINFELD, *b<sup>e</sup>rît*, TWAT 1, 1591-1594 (ed. it.).

<sup>3</sup> Cf. la riflessione di KUTSCH in *b<sup>e</sup>rît*, THAT 1, 350 e nel suo successivo lavoro: ID., *Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten «Bund» im Alten Testament*, BZAW 131, de Gruyter, Berlin - New York 1973.

il termine tecnico *b'rit*, né la disobbedienza dei progenitori viene descritta con termini che si riferiscono a un'eventuale rottura di un'alleanza previa. Da questo punto di vista in modo formale si può dire che i racconti di creazione non contengono il concetto di alleanza. Nella storia dell'interpretazione però si sa che nella visione teologica dei testi sacerdotali c'è l'idea di tre<sup>4</sup> alleanze fondamentali fra Dio e l'uomo: la creazione (Gen 2,3), la restaurazione dopo il diluvio (Gen 9,1-17), la promessa ad Abramo di una discendenza numerosa (Gen 17). L'equivoco nasce dal fatto che nei testi sacerdotali viene creata una terminologia particolare: *'wt brjt* «segno dell'alleanza», riferita al «sabato» (Es 31,16), all'arcobaleno (Gen 9,17) e alla circoncisione (Gen 17,11).<sup>5</sup> Questa idea ha permesso di stabilire un nesso fra la creazione e l'alleanza; infatti, nel testo di Es 31,16-17 si legge:

Gli israeliti osserveranno il sabato [...] come un'alleanza perenne. Esso è un segno perenne fra me e gli israeliti: perché il Signore in sei giorni ha fatto il cielo e la terra, ma nel settimo ha cessato e si è riposato.

Di fatto però nella narrazione sacerdotale si parla di sole due alleanze: quella con Noè (Gen 9,1-17) e quella con Abramo (Gen 17). Non ci sono allusioni a un'alleanza con Adam.<sup>6</sup> Inoltre, bisogna considerare il giuramento, cioè un tipo di obbligazione che si impone per la divinità e per l'uomo. Infatti, quando si giura in nome di un dio, questi diventa garante del giuramento. In qualche modo si può dire che nel giuramento c'è un impegno della divinità e dell'uomo in riferimento a un oggetto. In altri termini

<sup>4</sup> L'intreccio delle tradizioni sull'alleanza al Sinai espressa in Es 19-24.32-34 è complesso; si veda gli studi di M. KONKEL, *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Ex 32-34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle*, FAT 58, Mohn Siebeck, Tübingen 2008; E. BLUM, *Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, MdB 19, Labor et fides, Genève 1989, 271-295; W. OSWALD, *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischen Hintergrund*, OBO 159, Universitätsverlag, Fribourg - Göttingen 1998; per uno sguardo sintetico su Es 19-24.32-34 cf. CH. DOHMEN, *Exodus 19-40. Übersetzt und ausgelegt*, HThKAT, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2004, 210-211; 291-287.

<sup>5</sup> Cf. WEINFELD, *b'rit*, TWAT 1, 1611 (ed. it.).

<sup>6</sup> Cf. C. NIHAN, *The Priestly Covenant, Its Reinterpretations. and the Composition of «P»*, in S. SHECTMAN - J.S. BADEN (edd.), *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, ATANT 95, Theologischer Verlag, Zürich 2009, 91.

nell'Antico Testamento un'alleanza fra Dio e l'uomo richiede la presenza di un giuramento nel quale la divinità, in qualità di garante, promette la sua protezione (Gs 9,15.18-20; 2Re 23,1-3; Ez 17,19; Ger 34,8-22). Certamente gli impegni di Dio e dell'uomo sono distinti, ma si riferiscono a uno stesso oggetto.<sup>7</sup> Orbene anche questo elemento, molto significativo nella sfera dell'alleanza, manca nei racconti di creazione.

In Gen 1,1-2,4a ci sono due gradini nei quali la dignità di Adam è elevata grandemente rispetto al resto del creato. Nel primo, che potremmo definire ontologico,<sup>8</sup> Adam è creato a immagine del Creatore (Gen 1,26a-27a) ed è per questo suo essere che in Gen 9,5-6 si giustifica la proibizione di uccidere un uomo (... *kî b'šelem ʾlōhîm 'āsâ 'et hā'ādām*), mentre nel secondo gradino l'accento è posto sulla missione che Adam è chiamato a svolgere nel creato (Gen 1,26-28). Infatti, la benedizione di Dio non è rivolta al solo moltiplicarsi, ma anche alla missione di Adam di esercitare autorità sull'ambiente e sugli esseri viventi, ricordandosi sempre di essere una creatura, seppur eccelsa fra tutte le altre.<sup>9</sup> Tutta la questione, da tempi remoti, è incentrata sul significato delle due radici verbali *rdh* e *kbš*:

- v. 26b «[Facciamo Adam] ...*w'jirdû* [fut. 3 pers. pl.: *e domineranno*]<sup>10</sup> sui pesci del mare e sui volatili del cielo, sul bestiame e sulle fiere della terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».
- v. 28aβb «[Dio disse ad Adam, maschio e femmina,] ... riempite la terra *w'ki-šubā* [imper. pl. con suff. 3 pers. sing. riferito alla terra: *e soggiogate*».

<sup>7</sup> Cf. WEINFELD, *b'rit*, TWAT 1, 1596-1597 (ed. it.); A. SCHENKER, *L'origine de l'idée d'une alliance entre Dieu et Israël dans l'Ancien Testament*, in Id., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, OBO 172, Universitätsverlag, Fribourg - Göttingen 2000, 67-76; U. RÜTERSWÖRDEN, *Bundestheologie ohne BRYT*, ZAR 4, Harrassowitz verlag, Wiesbaden 1998, 85-99. Anche nei testi accadici il solenne giuramento degli dèi è un elemento decisivo dell'alleanza: «Prestare giuramento da parte degli dèi (testimoni del fatto)» (*nīš ili zakārum*), cf. J.-G. HEINTZ, *Alliance humaine - Alliance divine; documents d'époque babylonienne ancienne & Bible hébraïque. Une esquisse*, BN 86 (1997) 69-70.

<sup>8</sup> Cf. B. JANOWSKI, *Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte*, in M. WITTE (ed.), *Gott und Mensch im Dialog. FS O. Kaiser*, de Gruyter, Berlin - New York 2004, 185-186.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, 167.

<sup>10</sup> L'uso del plurale indica che il termine *'adam* va inteso come collettivo: gli uomini. Su questa questione cf. W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4a*, WMANT 17, Neukirchener verlag, Neukirchen-Vluyn 1964, 145-146.

*la*)<sup>11</sup> *ûr dū* [imper. pl.: *e dominate*] sui pesci del mare, sui volatili del cielo, sul bestiame e su ogni essere che striscia sulla terra».

In molti studi si tenta di dare un senso a questi due verbi;<sup>12</sup> alcuni studiosi, per molto tempo, hanno interpretato sia *rdh*, sia *kbš* esprimenti una legittimazione del potere dell'uomo sul creato; per altri invece, più recentemente, il senso di queste frasi (vv. 26b.28aβ. 28b) dovrebbe essere compreso sulla base dell'accadico *radū* più rivolto all'atto di gestire, guidare o prendersi cura del creato.<sup>13</sup> A tutt'oggi le posizioni rimangono differenziate. Se è vero, da una parte, che i termini *kbš* e *rdh* sono usati nell'Antico Testamento sia in ambiti giuridici, sia in ambiti militari nel senso di opprimere o di esercitare un potere quasi assoluto sulle persone e sulle cose,<sup>14</sup> è

<sup>11</sup> Nel testo masoretico la «*w*» è *defective scripta* e dalla forma *wkbšh* sarebbe possibile la lettura *w<sup>c</sup>kibšehā* nel senso di «tu [maschio] dominata [la donna]», cf. GnR § 8,12 in L. VEGAS MONTANER, *Génesis Rabbah I (Génesis 1-11). Comentario midrásico al libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, 118; H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash II*, Beck, München 1924, 373. Di fatto però tale lettura non è documentata nella tradizione testuale. Infatti, nel PSam la «*w*» è *plene scripta*. Cf. anche TgO *wtqwpu 'lb*; TgFrg *wkbjšu jtb*; TgN *wkbjšw jtb*; TgJ *wtqwpu 'lb*; Syp *wkwšwh*; LXX καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς; Aquila, Simmaco e Teodoziona traducono con καὶ ὑποτάξατε αὐτήν.

<sup>12</sup> Per una visione d'insieme fino al 1974 cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999<sup>4</sup>, 209-214. Cf. l'originale riflessione di E. GERSTENBERGER, «*Macht euch die Erde untertan*» (*Gen 1,28*). *Vom Sinn und Missbrauch der «Herrschaftsformeln»*, in C. MAYER - K. MÜLLER - G. SCHMALENBERG (edd.), *Nach den Anfängen fragen, Festschr. G. Dautzenberg zum 60. Geburtstag*, Selbstverlag, Gießen 1994, 246-250; H.-J. STIPP, *Dominium terrae. Die Herrschaft des Menschen über die Tiere in Gen 1,26-28*, in A. MICHEL - H.-J. STIPP (edd.), *Gott, Mensch, Sprache. Schülerfestschrift für Walter Gross zum 60. Geburtstag*, EOS-Verlag, St. Ottilien 2001, 113-148; per una sintesi sugli studi attuali cf. J. WÖHRLE, *Dominium terrae. Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26-28*, in ZAW 121 (2009) 172, nn. 3 e 4. Cf. anche H.-J. ZOBEL, *rādā*, TWAT 8, 214-223 (ed. it.); S. WAGNER, *kābaš*, TWAT 4, 221-228 (ed. it.).

<sup>13</sup> Cf. H. WILDBERGER, *šəlām*, THAT 2, 560-561; N. LOHFINK, *Macht euch die Erde untertan?*, in Id., *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988, 11-28; K. KOCH, *Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1*, in B. JANOWSKI - M. KRAUSE (edd.), *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur attestamentlichen Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, 223-237. Cf. anche U. RÜTERSWORDEN, *Dominium terrae. Studien zur Genese einer attestamentlichen Vorstellung*, BZAW 215, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1993, 88-90; B. JANOWSKI, *Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26-28 und die Semantik von RDH*, in G. BRAULIK - W. GROSS - S. MCEVENUE (edd.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Festschrift für N. Lohfink*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 184-191.

<sup>14</sup> Cf. l'analisi di WÖHRLE, *Dominium terrae*, 173-183.

anche vero però che, dall'altra parte, i termini dovrebbero essere innanzitutto studiati nei contesti specifici per dare loro quelle sfumature di significato adatte alle varie situazioni descritte nella narrazione. Tenendo presente la composizione del primo racconto della creazione con la preparazione e la separazione degli ambienti nei primi tre giorni e con la popolazione degli stessi nei successivi tre giorni, diventa importante sottolineare, se tutte le creature sono sullo stesso piano, oppure se il creatore ne ha privilegiata qualcuna fra le altre. Ora l'espedito letterario dell'uso del plurale (v. 26), rafforzato dai complementi predicativi<sup>15</sup> per la creazione dell'uomo diventa uno stacco qualitativo rispetto al precedente racconto:

Facciamo Adam come nostra immagine a nostra somiglianza [*na'ašeh 'ādām b'šalmēnū kidmūtēnū*]...

Riferimenti comparativi con la letteratura cuneiforme illuminano il retroterra su cui si baserebbe Gen 1,26-28. Normalmente si prendono i racconti di creazione sumeri e le grandi epopee accadiche come *Atra hasis Enuma Eliš* nei quali è descritto il modo con cui viene creata l'umanità ed è sottolineata la motivazione che ha indotto gli dèi a creare l'uomo. Tale motivazione consiste nel creare l'umanità, al posto delle giovani divinità Igigi in "sciopero", a causa del duro lavoro di scavare canali, irrigare le terre e renderle produttive per assicurare i pasti ai grandi dèi.<sup>16</sup> In Gen

<sup>15</sup> Cf. GK 119h.i; SCHMIDT, *Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 129-131; WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 200-201; H. WILDBERGER, *berit*, THAT 2, 559; JANOWSKI, *Die lebendige Statue Gottes*, 187-189.

<sup>16</sup> Cf. nel breve poema in sumero *Enki e Ninmah* la r. 23: *kin-si.din.mi.ir.e.ne.ke<sub>4</sub>* «un sostituto degli dèi crea (perché siano essi liberati dal loro duro lavoro)» e la r. 30b: «(Madre mia...) imponi (al nuovo essere creato come sostituto) il lavoro degli dèi», cf. W.G. LAMBERT, *The Relationship of Sumerian and Babylonian Myth as seen in Accounts of Creation*, in D. CHARPIN - F. JOANNÈS (edd.), *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIII<sup>e</sup> Rencontre Assyriologique Internationale* (Paris, 8-10 juillet 1991), Editions Recherche sur les Civilisations, Paris 1992, 130 [129-135]. Nel racconto di creazione bilingue KAR 4, r. 27 è scritto: *iškar ilī lū iškaršina* «il lavoro duro degli dèi sia il loro [degli uomini] compito», cf. W.G. LAMBERT, *Babylonian Creation Myths*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2013, 354. Nel mito di *Atra-basis* si legge:

«(I.1-6) Quando gli dèi erano come l'uomo, sopportavano la fatica e sollevavano il cesto. Che era grande e il giogo pesava molto. Troppa era la fatica. I grandi dèi Annunaki pensarono di far sopportare il peso della fatica agli Igigi. [gli dèi fecero consiglio].

(I,20-22) Alla fine (gli Annunaki) decisero [di imporre il giogo] agli Igigi. [Questi continuano a] scavare [canali], cosa vitale per il paese.

(I,25-26) [Scavarono] il Tigri [e l'Eufrate].

1,26-28 la prospettiva è completamente differente, perché non è espressa alcuna motivazione per creare l'uomo, ma si sottolinea solo che è stato creato con una dignità superiore<sup>17</sup> rispetto agli altri esseri viventi e proprio per questo motivo ad Adam viene affidata una alta missione. Questa impostazione della narrazione invita alla comparazione non tanto con i testi di creazione, quanto piuttosto con i racconti mesopotamici, nei quali la divinità nel ristabilire le cose dopo il diluvio<sup>18</sup> scende sulla terra per cer-

[Gli Igigi si stancarono. Fecero rumore assordante e tutti insieme con i loro arnesi di lavoro si diressero verso la residenza del dio Enlil per detronizzarlo. Allora, Anu, Enki e gli Annunaki subito tennero consiglio per far fronte alla situazione. Alla fine trovarono una soluzione: la creazione dell'umanità, destinata a fare i lavori per gli Igigi].

(I,189-194) Siccome [Beletili è qui, la ma]trice, essa creerà l'uomo per compiere il lavoro degli dèi. Interpellarono la dea e domandarono alla levatrice degli dèi, l'esperta Mammi: «Sarai tu la matrice per produrre gli uomini!».

(I,195-202) Ebbene, crea il prototipo umano, perché porti il giogo, imposto da Enlil. L'uomo si carichi del lavoro degli dèi. Allora Nintu, disse ai grandi dèi: «Da sola non posso farcela, ma con l'aiuto di Enki l'operazione è possibile; lui solo può purificare tutto».

Cf. W. VON SODEN, *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, in K. KECKER ET AL., *Mythen und Epen II*. TUAT III, Lieferung 4, Verlaghaus Mohn, Gütersloh 1994, 618-619.623.

<sup>17</sup> Perché l'uomo possa sostituire gli dèi nel lavoro, deve pur possedere una qualche qualità divina! Infatti, egli è formato con un impasto di creta e di sangue divino; la creta indica la corruttibilità del corpo, mentre il sangue rappresenta quel *quid* che rimarrà in vita anche dopo la corruzione del corpo. Nell'epopea *Atra basis* I,223-230 è detto: «Il dio Weila, il possessore del comprendere, fu immolato durante l'assemblea [degli dèi]. Con la sua carne e con il suo sangue Nintu mescolò l'argilla, perché fossero associati il dio e l'uomo nella creta». Nell'epopea *Enuma Eliš* il dio Marduk ha in mente di creare l'uomo (VI,6): «Voglio portare Lullu alla vita e il suo nome sarà uomo (*li-uš-ziz-ma lul-la-a lu-ú a-me-lu šum-šu*)». E nella r. 33 è scritto: «Con il suo [del dio ribelle Kingu] sangue creò l'umanità (*amelūtu*)»; è forse perché l'umanità è stata formata con il sangue di un dio ribelle, che sarà colpevole di un peccato che la trascende? Nel testo bilingue KAR 4 rr. 25-26 si legge: «Uccidiamo gli dèi Alla e formiamo l'umanità con il loro sangue (*ina damēšunu inibnā amilūta*)».

Nel racconto conosciuto come la *Disputa tra la pecora e il grano* (r. 36) si parla di uno spirito vitale (*zi-ša-gál*) donato all'umanità, cf. G. PETTINATO, *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1971, 86; cf. anche la corrispondente espressione accadica *šikenāt napīštim* (AHw 1141-1234). Sulla difficoltà di lettura delle righe 30-32 del poema *Enki e Nimmab* cf. LAMBERT, *The Relationship of Sumerian and Babylonian Myth*, 133-134.

<sup>18</sup> Il diluvio è segno di distruzione e il primo elemento della ripresa della vita è rappresentato dalla regalità (I,39-42): «Il diluvio finì. Dopo che il diluvio ebbe cessato, quando la regalità discese dal cielo, la regalità fu a Kiš...» cf. AS 11, p. 76. L'istituzione della regalità, nella sua unicità, risale al dio supremo Enlil, al quale vengono attribuiti epiteti che poi passeranno ai re: cf. TUAT 1, 330-336; D.O. EDZARD, RLA 6, 77-86; R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, (Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve), Paris 1939, 29-39; AGE 300-301; SBP 124 rr. 27-28; ZA 41, 195 Vs. rr. 5-11; 196 Rv. rr. 5-10. Nelle

care un personaggio fra gli uomini che sia un uomo degno di governare la popolazione, di prendersene cura, di guidarlo come fa un pastore con le

iscrizioni regali la regalità è un dono ricevuto dalla divinità e il re diventa il primo personaggio del suo popolo. Nell'epoca arcaica si narra che Enki donò a sua figlia Inanna il potere regale (SKIZ, 128-135, I rr. 23-24; TSA 148, I 23-24), che An scelse Lipit-Ištar (SKIZ 14, I rr. 35-46) e che stabilì Marduk signore del cielo e della terra e Enlil gli donò la regalità totale del cielo e della terra (MIO 12/2, 66 rr. 6-10). Inanna donò a Eannatum di Lagaš anche la regalità su Kiš: «Ad Eannatum, l'uomo fedele agli ordini di Girsu, ad Eannatum, re di Lagaš, la dea Inanna ha dimostrato il suo amore, oltre alla signoria (*nam-ensi*) di Lagaš gli ha dato la regalità (*nam-lugal*) di Kiš» (FAOS 5/1, 149-150, A rr. V 23-VI 5). In epoca paleobabilonese Šamaš diede ad Hammurapi una regalità eterna (JNES 7, 268 rr. 5-12, r. 10 *šarrūtam dāritam*; LIH I nr. 59, 14-19; nr. 94, 24-30; nr. 95, 10-16; IRSA 212 IV C6b, 17-30; 216 IV C6h, 25-37; cf. anche MIO 12/2, 64 rr. 15-19). Šamši-Adad I ricevette in regalo da Ištar un dominio continuamente rinnovabile (*a-na ša-a-ti...pa-la-am ed-de ša-am*; EAK I, 9 III rr. 6-9; cf. anche ARI I § 142) e, nella colonna seguente si dice che a un re malvagio gli dèi avrebbero rifiutato la loro garanzia e Ištar «toglie [al re malvagio] il regno e il potere (*šar-ru-us-sú u pa-la šu*) e lo darà ad un altro» (EAK I, 10 IV rr. 21-25; ARI I § 144). Dagan a Mari elargisce la regalità (RA 33, 49-50 rr. 9-10); Samsuiluna, l'amato di Enlil (*na-ra-am*), riceve lo scettro della vita (ZA 44, 34 rr. 37-52). In epoca cassita (Or 23, 210 rr. 14-16; KAR I nr. 19) si conferma che senza Šamaš non c'è scettro, né corona, né trono, né vestimenti regali. Anche nelle epoche successive sono innumerevoli le attestazioni della scelta del re da parte degli dèi. Per l'epoca neoassira cf., per es., AKA 280 I rr. 76-77; RIMA 2, 198-199; M.J. SEUX, RLA 6, 167. Per l'epoca neobabilonese cf. VAB 4,280 VII rr. 45-53: «Io [Nabonedo] sono il re, il prediletto del tuo [Marduk] cuore, riempi le mie mani più degli altri re che tu avevi in passato chiamato». Nabû accordò amorevolmente la regalità a Nabucodonosor, perché gli fu fedele con tutto il cuore (*i-na gi-mir libbi-ja ki-i-nim*) e fu pieno di timor di dio (VAB 4, 122 I rr. 33-39) e nella r. 29 Nabucodonosor affermava di camminare per i sentieri cari agli dèi (*a-la-ak-ti ili ir-te-ni-id-di*). Marduk chiamò per l'eternità Nabucodonosor alla regalità (*šú-ma-am da-ir-a-am iz-ku-ra a-na šar-ru-ú-tim*), perché egli era pieno di timor di dio (YOS I nr. 44 II rr. 25-26; ZA 2, 133 rr. 14-18; VAB 4, 142 I). Sin accettò amorevolmente Nabonedo, perché manifestò sempre venerazione di fronte alla sua divinità (VAB 4,290 II rr. 17b-22), infatti, governò non per desiderio di potere, ma per volontà degli dèi (ZA 56, 219 I rr. 7-10; pp. 240-241; cf. anche AnSt 8, 48 H1 B I rr. 40-44a). Nel Cilindro di Ciro, d'epoca persiana, si narra che Marduk andò in cerca di un re giusto e trovò Ciro e lo chiamò alla regalità (ZA 64, 196 r. 12) e nella r. 14 si dice che il dio osservava compiaciuto le buone opere e il cuore retto di Ciro. Anche Dario (TUAT I, 422 V rr. 11-12) ricevette la regalità dalla divinità. Anzi, in alcuni testi il re, più che scelto, è addirittura una creatura (*banû*) della divinità, cf. W.R. MAYER, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, in Or 56 (1987) 55-68 spec. 63-64; cf. anche il *Codice di Hammurabi* II rr. 14-15; IV rr. 27-28; Rv. XXVII r. 42; IRSA 216 IV C6h; 220 IV C7b II 5-III 17. Assurbanipal è creatura degli dèi (*binûtu*), ER 63-64; ZA 2, 132-133 nr. 6 r. 14. Il concetto di regalità è talmente radicato che compare in ogni epoca, dalla più antica fino all'era seleucide (in VAB 3, 132 I r. 28 Antioco I Soter chiede a Nabû una regalità fondata sulla giustizia). Per una visione d'insieme sulla regalità nel Vicino Oriente Antico e nell'Antico Testamento cf. I. CARDELLINI, *La regalità nell'Antico Testamento. Un'indagine storico religiosa*, in «Lateranum» 76 (2010) 433-451.

proprie pecore,<sup>19</sup> rispettando la volontà della divinità nell'applicare il *kittu u mišarum* e *l'anduraram šakanum*.<sup>20</sup> Questa visione delle cose è chiamata

<sup>19</sup> In tutto l'arco storico della letteratura accadica è molto usata la metafora del pastore (sum. SIPA e acc. *re'û*). Gli dèi sono qualificati con l'epiteto di *re'û* «pastori che cercano pascoli per l'uomo». Quando la divinità sceglie un re, perché la rappresenti sulla terra, ne consegue che l'epiteto di «pastore», fra gli altri, qualifichi la figura del re. Išbierra fu elevato da Enlil alla dignità di pastore in Sumer; An concesse a Iddin-Dagan il dono della sapienza, della regalità e dell'ufficio di pastore; Un testo significativo a questo proposito si trova nel prologo e nell'epilogo del *Codice di Hammurabi*. Dopo aver proclamato di essere stato scelto dagli dèi per governare con giustizia Babilonia, attribuisce a se stesso molti epiteti fra i quali quello di pastore: «Io Hammurabi, il pastore (*re'ûm*) scelto da Enlil... pastore di popoli» e ancora nell'epilogo: «Enlil mi ha dato il pastorato (*re'ûtu*) ed io non sono stato negligente». Specialmente in epoca neoassira ogni re si fregia del titolo di pastore specificato come saggio (*eršu*), forte (*gašru*), fedele (*kīnu*), eccelso (*tabrītu*), fidato (*taktu*), vigile (*na'du*), pio (*mutnen-nû*), circospetto (*muštalu*), riverente (*palbu*) e pastore che provvede (*zāninu*). In molti testi i re e gli oranti si sono rivolti agli dèi pregandoli di concedere l'ufficio di pastore da esercitare sul popolo. Nabucodonosor II innalza una preghiera a Šamaš, perché «uno scettro giusto, un corretto ufficio di pastore e un bastone regale legittimo per il bene del popolo siano il simbolo della sua regalità per sempre». L'autore di un inno di incoronazione si rivolge agli dèi, perché concedano ad Assurbanipal di essere pastore di giustizia (*re'ûti mišari*) e «faccia pascere i sudditi di Enlil nel benessere e nella giustizia». Il motivo espresso dalla metafora del pastore riflette ideologicamente il desiderio di governare legittimamente un territorio o più territori a favore di uno o di più popoli nel rispetto dei parametri primordiali stabiliti dalla divinità che nel pensiero antico resta sempre la vera proprietaria del gregge, cioè dell'umanità. Sulle attestazioni accadiche cf. CAD R, 302-303.310-311.313-314; ER 243-250; M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie. Introduction, Traduction et Notes*, Cerf, Paris 1976, 65.109.112.122.499.510. 513.517.529.530; ID., *Königtum*, RLA VI, de Gruyter, Berlin 1980-1983, 162-164 [140-173]; B. ODED, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, L. Reichert Verlag, Wiesbaden 1992, 113-116; M. ARNETH, «Möge Šamaš dich in das Hirtenamt über die vier Weltgegenden einsetzen». *Der «Krönungshymnus Assurbanipals» (SAA III,11) und die Solarisierung der neuassyrischen Königtums*, in ZAR 5 (1999) 28-53. Per l'uso della metafora di pastore nell'Antico Testamento e nella letteratura mesopotamica cf. I. CARDELLINI, *La metafora del «pastore» nell'Antico Testamento alla luce del retroterra culturale mesopotamico*, in «Lateranum» 71 (2005) 249-278.

<sup>20</sup> Cf. E. OTTO, *Programme der sozialen Gerechtigkeit. Die neuassyrische (an-)duraru-Institution sozialen Ausgleichs und das deuteronomische Erlaßjahr in Dtn 15*, in ZAR 3 (1997) 26-63; ID., *Soziale Restitution und Vertragsrecht...*, in RA 92 (1998) 125-160, con una ricca bibliografia sull'argomento; cf. anche G. PETTINATO, *Il giubileo biblico e i suoi antecedenti mesopotamici e siriani*, in *Il giubileo prima del giubileo. Tempo e spazio nelle civiltà mesopotamiche e dell'antico Egitto. Atti del Convegno Internazionale Milano 12 febbraio 2000*, Centro studi del Vicino Oriente, Milano 2000, 7-21; I. CARDELLINI, *Erlaßjahr/Jobeljahr*, in RGG 4, Band. II, Mohr, Tübingen 1999, 1423-1424; ID., *Problematica sui principi costitutivi del «diritto» e della «giustizia» in ambito mesopotamico*, in R. FABRIS (ed.), *La giustizia in conflitto. XXXVI Settimana biblica nazionale (Roma, 11-15 settembre 2000)*, RSB 14, EDB, Bologna 2002, 39-45; ID., *La regalità nell'Antico Testamento. Un'indagine storico religiosa*, in «Lateranum» 76

«ideologia regale». Le immagini epiche e religioso-narrative della letteratura cuneiforme diventano quindi significative come sottofondo culturale per illuminare Gen 1,26-28. Infatti, Dio nel sesto giorno termina la creazione e sottolinea anche la sua continuità allorché ordina ai viventi di crescere e di moltiplicarsi, ma la divinità, per ovvie ragioni, delega, nel nostro caso, ad Adam, la creatura più eccelsa fra le altre, di governare la creazione, sia la terra, sia gli altri esseri viventi.<sup>21</sup> Quando il Signore conferma alla fine del sesto giorno che l'opera fatta era *ṭōb me'ōd*, ne sottolinea la sua intrinseca funzionalità. Buono e bello sono certo categorie nobili dell'etica e dell'estetica, ma non esprimono bene il concetto: l'opera del creato funziona perfettamente perché corrisponde in tutto al progetto del Creatore.<sup>22</sup> La missione affidata all'uomo (vv. 26-28) con l'uso di *kbš* e di *rdh* consisterebbe nella responsabilità di far sì che l'opera di Dio continui a funzionare bene nel rispetto del progetto originario.<sup>23</sup>

L'idea quindi di un uomo scelto dalla divinità come suo sostituto o, addirittura, come un figlio adottato, per governare il popolo secondo il diritto e la giustizia è presente anche nella letteratura veterotestamentaria. Molteplici sono i riferimenti al concetto di questa "ideologia regale". Abramo (Gn 18,19) riceve l'ordine di far camminare la sua gente e tutti i suoi discendenti sulla via del Signore, esercitando, cioè, il diritto e la giustizia (*'šh mšpṭ wšdqh*); la regina di Saba (1Re 10,9) dice che il Signore ha costituito David re,<sup>24</sup> per esercitare il diritto e la giustizia (*'šh mšpṭ wšdqh*) e in Gr 22,3 il re, su disposizione di YHWH, deve praticare il diritto e la giustizia (*'šh mšpṭ wšdqh*) e prendere la difesa dello straniero, dell'orfano e della vedova, cioè delle categorie più deboli della società come segno concreto

(2010) 433-451. Nei testi assiri i re si sentono custodi dell'ordine del creato; infatti, mettono in atto il diritto e la giustizia nella società, un'etica richiesta dagli dèi, cf. B. JANOWSKI, *Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie*, in E. OTTO - E. ZENGER (edd.), «*Mein Sohn bist du*» (Ps 2,7). *Studien zu den Königspsalmen* (Stuttgarter Bibelstudien 192), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002, 96-97.

<sup>21</sup> Cf. WILDBERGER, *šælēm*, THAT 2, 560-561; cf. anche F.-J. STENDEBACH, *šelem*, TWAT 7, 692 (ed. it.).

<sup>22</sup> Cf. J.H. WALTON, *Creation in Genesis 1:1-2:3 and the Ancient Near East: Order out of Disorder after Chaoskampf*, in CTJ 43 (2008) 56-57.

<sup>23</sup> Cf. S.M. MAUL, *Der assyrische König - Hüter der Weltordnung*, in K. WATANABE (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East, Mitaka Tokyo March 22-24 1996*, Carl Winter, Heidelberg 1999, 201-214.

<sup>24</sup> Cf. anche Is 9,6; 11,3-5; 42,1-4; Ger 23,5; 33,15.

della conoscenza di Dio (Ger 22,15). Analoghe sono le richieste degli dèi ai re mesopotamici come si è visto sopra. Nell'Antico Testamento il Signore stesso si aspetta che il popolo eletto cammini secondo il diritto e la giustizia (Is 5,7). Nel Sal 72 ricorrono<sup>25</sup> tutte le caratteristiche dell'«ideologia regale»; infatti, la divinità dona al suo eletto (vv. 1-2) il diritto e la giustizia (*mšpṭ* ~ *šdqh*), perché giudichi il popolo con giustizia *šdq* e secondo il diritto (*mšpṭ*), inoltre, liberare (*šc'*) il povero, il misero e l'oppresso (vv. 3-4.12-14) è la sua missione e così la sua autorità si estenderà (*rdh*) da mare a mare fino ai confini della terra (v. 8) e tutti i re e tutte le genti lo adoreranno e lo serviranno (v. 11). In questo contesto è da notare l'uso del verbo *rdh*, per esprimere la funzione di signoria del re-messia sull'universo intero, anche se non vengono specificati gli altri esseri viventi, come invece avviene nel Sal 8, allorché l'uomo (v. 6) è stato coronato (*'tr*) dall'Eterno di gloria (*kbwd*) e di splendore (*whdr*). Addirittura nel v. 7 il salmista esprime in maniera chiara che Dio stesso ha fatto l'uomo signore (*tamšîlēbhû*)<sup>26</sup> su quello che aveva creato. Nello stico parallelo si dice che «tutto era stato posto ai suoi (di Adam) piedi», cioè pecore (*šoneh*), buoi (*lāpîm*), perfino gli animali della steppa (*bab<sup>a</sup>môt šadāj*), gli uccelli (*šipporîm*) e i pesci (*dāgîm*). Il sentire del salmista,<sup>27</sup> anche se con una terminologia un po' diversa è il medesimo dello scrittore di Gen 1,26-28. Qualcuno ritiene addirittura che il Sal 8,5-9 abbia ispirato l'autore di Gen 1,26-28.<sup>28</sup> Nella Sapienza (9,2-3) viene riassunta la missione dell'uomo sulla terra con chiaro riferimento a Gen 1,26-28. Salomone invoca Dio (Sap 9) e ripropone, esplicitandolo, il pensiero di Gen 1,26-28: il creatore ha formato (κατασκευάζειν) l'uomo con sapienza (τῆ σοφίᾳ), perché avesse autorità (ἵνα δεσπόζειν) sulle creature (κτίσματα) e perché guidasse (ἵνα διέπειν) il mondo con santità e

<sup>25</sup> Cf. M. ARNET, *Psalm 72 in seinen altorientalische Kontexten*, in OTTO - ZENGER (edd.), «Mein Sohn bist du» (Ps 2,7), 135-172 (spec. 155-169); JANOWSKI, *Die Frucht der Gerechtigkeit*, 94-134; RÜTERSWÖRDEN, *Dominium terrae*, 96.

<sup>26</sup> La forma hifil di *māšal* + *b<sup>e</sup>* nel senso di «guidare, dominare» sottolinea che l'autorità viene data all'uomo da Dio; in Mic 5,1 il termine *mōšel* «dux» è riferito al re-messia.

<sup>27</sup> Cf. B. JANOWSKI, *Schöpferische Erinnerung zum «Gedenken Gottes» in der biblischen Fluterzählung*, in JBT 22 (2007) 66-68.

<sup>28</sup> Cf. GERSTENBERGER («Macht euch die Erde untertan» [Gen 1,28]. *Vom Sinn und Missbrauch der «Herrschaftsformeln»*, 238.240) ritiene che Gen 1,26-28 non sia una composizione di getto e proverrebbe dal Sal 8,4-9, in cui si parla dei quattro gruppi di animali, ma ivi non c'è accenno al *dominium terrae*. Cf. anche SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 140-142.

giustizia (ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνη) e perché pronunciasse giudizi con animo retto. Per lo scrittore di questi versi il Signore avrebbe creato l'uomo con un'attenzione particolare (τῇ σοφίᾳ), per giustificare la missione in qualità di guida autorevole del creato.<sup>29</sup> Per quanto riguarda l'autorità sulle creature si usa δεσπάζειν che dovrebbe richiamare il verbo *rādā*, mentre per la missione dell'uomo sul cosmo si ha διέπειν. Questo verbo non si trova nella LXX, nella quale il termine ebraico *kābaš* (Gen 1,28) viene reso con κατακυριεύειν. Nel c. 7 Ben Sira esplicita la sua visione dell'uomo nella creazione e nel v. 2b scrive che il creatore ha donato all'uomo il potere su quanto è nella terra (καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐχουσίαν τῶν ἐπ' αὐτῆς) e nel v. 4b ripete il concetto dicendo che Dio ha fatto sì (ἔθηκεν) che l'uomo esercitasse la signoria sulle fiere e sugli uccelli (κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν) e nel testo della *Vulgata* (v. 5a) è scritto che il Signore «ha creato da sé un aiuto (l'uomo) simile a sé» (*creavit ex ipso adiutorium similem sibi*). Degno di nota a questo riguardo è la grande preghiera per i governanti nella prima lettera di Clemente (61,2),<sup>30</sup> in cui la regalità è vista come un dono del Signore: «Tu doni [agli uomini] gloria e onore e potere sulle cose che sono nella terra» (δίδως... καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων) e di seguito viene formulata l'idea di esercitare (διέπειν) nella pace e nella mansuetudine (ἐν εἰρήνῃ καὶ πραύτητι) il potere dato ai figli dell'uomo dal Signore (τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν). Da questi esempi sembra un sentire diffuso il fatto che l'uomo abbia ricevuto fin dall'inizio l'incarico di governare con retta disposizione verso la divinità (ὁσιότης) e di guidare con giustizia (δικαιοσύνη) il creato, ritorna cioè il concetto dell'uomo, creatura nobilissima, chiamato a rispettare il disegno di Dio iscritto nel universo creato, perché questo continui a funzionare secondo il progetto divino originario.

Purtroppo, sempre nella narrazione sacerdotale delle origini, Adam non assolve bene il suo compito di «re» scelto fra tutti gli esseri, per prendersi cura di tutto il creato; infatti, si dice in Gen 6,5 che tutta l'umanità si era corrotta e ogni suo pensiero era rivolto al male, cioè il disegno del Creatore non è stato osservato; l'uomo si è fatto dio e ha attuato nel creato il suo proprio progetto.

<sup>29</sup> Cf. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza II. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Paideia, Brescia 1996, 213-217.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, 214-215.

Ed è per questo motivo che è stato inviato il diluvio, dal quale si salverà solo il retto Noè con la sua famiglia. Infatti, Noè, l'unico giusto agli occhi di Dio, si prenderà cura della terra e degli esseri viventi secondo il piano stabilito all'origine in Gen 1,26-28.

Una tale visione caotica delle cose, allorché l'uomo dimentica il suo Creatore, si trova più volte nella Scrittura; celeberrimo è il passo di Os 4,1-3, quando nell'uomo non ci sono più né «fedeltà (*'emet*), né riverente rispetto (*ḥesed*), né conoscenza di Dio (*da'at 'elōhîm*)», allora sulla terra regneranno spergiuo, menzogna, adulterio, morte, distruzione e scorrerà sangue su sangue e tutta la creazione, compresi i pesci del mare, verrà sconvolta.

L'offuscamento della *da'at YHWH* e la conseguente crescita del dilagarsi del male richiede un ulteriore intervento creativo: cambiare nell'uomo quel cuore ormai di pietra in un cuore nuovo di carne (Ez 36,26; Ger 31,33).

A partire dall'alleanza con Noè, dopo il diluvio, riabilitare l'Adam originario, come nobile creatura rispettosa del progetto divino, alla guida del creato sarà il nuovo impegno del Creatore nella storia della salvezza.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# SACRIFICIUM ET CANTICUM LAUDIS

PAROLA, EUCHARISTIA  
LITURGIA DELLE ORE, VITA DELLA CHIESA



*A cura di*  
DAMÁSIO MEDEIROS

*Presentazione di*  
S. Em. il card. GIANFRANCO RAVASI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

# TRASCENDENZA E STORIA: IL PROFETA GEREMIA TRA L'ANTICA E LA NUOVA ALLEANZA

PIETRO BOVATI

PATH 15 (2016) 55-64

## 1. Trascendenza di Dio

Il concetto di trascendenza costituisce un'alta conquista del pensiero speculativo nell'ambito precipuo della teodicea. Applicato per antonomasia a Dio, questo concetto non solo si oppone, in modo critico, alle imperfette rappresentazioni dell'esperienza religiosa, ma costituisce altresì l'interpretazione corretta di questa stessa fondamentale esperienza spirituale. Le concezioni (pagane) di una divinità limitata da competenze settoriali, confinata in determinati territori di sua "giurisdizione", dominata da passioni e interessi o sottomessa ai dettami del fato, in breve tutte le svariate immagini della religiosità popolare e della letteratura mitologica lasciano progressivamente il posto a una visione più raffinata e più conforme alla natura e alla dignità di Dio, l'Essere unico, perfetto, onnipotente. Allo scopo di definirne la qualità, si sottolinea la sua totale diversità rispetto a ogni altro ente, per cui egli risulta «incomparabile» (cf. Es 15,15; Dt 3,24; Ger 10,6; Sal 35,10; 86,8; 89,9; ecc.).<sup>1</sup> Anche se le creature forniscono una qualche

<sup>1</sup> Su questo motivo tematico, cf. C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahwe in the Old Testament*, Brill, Leiden 1966; F. STOLZ, *Jahwes Unvergleichlichkeit und Unergründlichkeit. Aspekte der Entwicklung zum alttestamentlichen Monotheismus*, in «Wort und Dienst» 14 (1977) 9-24; J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1992, 111-126; H. RECHENMACHER, «Ausser mir gibt es keinen Gott!». *Eine sprach- und literaturwissenschaftliche Studie zur Ausschliesslichkeitsformel*, EOS, St. Otilien 1997; W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testa-*

«analogia» con l'Essere increato, la ragione illuminata immediatamente vi contrappone il carattere di assoluta alterità del divino, che, nella tradizione ebraica (e poi in quella islamica) troverà nel precetto dell'aniconismo (cioè nel divieto di fare delle immagini di Dio) un suo preciso comandamento simbolico.<sup>2</sup> La verità di Dio è infatti al di là di ogni rappresentazione, ed è addirittura incompatibile con qualsiasi «figura» di Dio. Questo processo di verità è intrinseco a ogni esperienza religiosa, sia personale che sociale; e non costituisce un dato scontato, definitivamente acquisito, poiché le deformazioni dell'idea di Dio sono una costante della mente umana (Rm 1,21-22), com'è dimostrato dalla storia secondo l'attestazione dei profeti (cf. 2Re 17,13-17; Ger 1,16; Ez 8,3-12; Os 4,12; Ab 2,19; ecc.).

La trascendenza di Dio rispetto a qualsiasi altra realtà non dovrà perciò essere dimenticata in nessun discorso, e quindi neppure nella lettura di testi sacri, il cui linguaggio è ricco di antropomorfismi o di metafore che, presi alla lettera, potrebbero contraddire il carattere trascendente di Dio. Nella Bibbia, nell'Antico Testamento in particolare, si percepisce, mediante un'accurata analisi letteraria, quale lungo e faticoso travaglio sia stato vissuto dai redattori, sia quello che intendeva purificare il concetto di Dio da qualsiasi residuo di politeismo, sia quello che cercava instancabilmente di proporre una comprensione sempre più adeguata della natura sublime dell'unico Dio, YHWH. Le divinità dei popoli vengono allora svalutate, considerate semplicemente come idoli, simulacri di legno abbelliti da oro e argento (Bar 6,7), realtà senza vita e senza potere (Sal 115,4-8), immagini ingannevoli che come spaventapasseri terrorizzano solo gli stolti (Ger 10,2-5).

*ment. Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press, Minneapolis 1997, 139-144; K. SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*, Kohlhammer, Stuttgart 2003, 271-274.

<sup>2</sup> Il tema continua a essere oggetto di studio; cf. T.N.D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1995; T. PODELLA, *Das Lichtkleid JHWHs. Untersuchungen zur Gestaltbarkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996; K. VAN DER TOORN (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book of Religion in Israel and the Ancient Near East*, Peeters, Leuven 1997; A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 1998; T. ORNAN, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen 2005; N.B. LEVTOW, *Images of Others. Iconic Politics in Ancient Israel*, Eisenbrauns, Winona Lake 2008; J.A. MIDDLEMAS, *The Divine Image. Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014.

C'è invece un vero Dio, il Creatore sapiente di tutte le cose, il Vivente eterno che è il benefico promotore della vita, il Signore dei signori e giudice della storia, l'Essere assolutamente misterioso perché al di là di ogni pensiero e immaginazione (Ger 10,1-16;<sup>3</sup> cf. anche Is 46,6-13; Sal 135,15-18). I profeti, assieme ai sapienti (Sap 13-15) e più di loro, sono, in Israele, i testimoni e gli araldi di questa veritiera comprensione di Dio.

## 2. Alleanza, profezia, processo

Nella Bibbia la linea teologica precedentemente tracciata in modo sommaro s'intreccia con un'altra, dotata di analoga valenza rivelativa, e necessaria dunque per esprimere l'autentica natura del vero Dio. Questa seconda componente viene presentata come una novità, sconosciuta da altri popoli, ignorata anche dai migliori sapienti. Il Dio unico, il Dio d'Israele e di tutte le genti, non è confinato nel suo mondo, rappresentato dal cielo o da una montagna inaccessibile; al contrario, egli è visto nel suo atto di scendere verso gli uomini per comunicare con loro, per rivelarsi. Il Dio trascendente e ineffabile è, per la Sacra Scrittura, il Dio della parola, è anzi Parola che da sempre si consegna a quegli esseri che sono capaci di intenderla. «Al principio» Dio parla (Gen 1,1-2), fin dalle origini del mondo si esprime; e degli uomini, dotati di spirito, lo comprendono e trasmettono la sua Parola: questi uomini sono chiamati *profeti*. Sono mediatori, ma non sono esseri sovrumani, semidei o geni della mitologia, né sono dotati di straordinari poteri trasmessi geneticamente o appresi per segrete iniziazioni (come avviene per gli stregoni, gli indovini, gli sciamani; cf. Dt 18,11). I profeti sono persone come tutti gli altri, sorprese però da un'esperienza sconcertante, inattesa e incontrollabile,<sup>4</sup> quella di percepire nella realtà e nei dinamismi della storia il suono inconfondibile della voce del Signore dell'universo.

<sup>3</sup> Su questa importante pericope, cf. A. FAVALE, *Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1-16*, G&B Press, Roma 2016.

<sup>4</sup> Questa irruzione imperativa della Parola nella vita del profeta non significa comunque che è fatta violenza alla libertà dell'uomo; questa, al contrario, viene promossa in sommo grado proprio dall'intervento divino; cf. P. BEAUCHAMP, *Lecture christique de l'Ancien Testament*, in «Biblica» 81 (2000) 115. Da riflettere anche su certe rappresentazioni dell'ispirazione profetica, contro cui mette in guardia Levinas: «Il numinoso o il sacro avvolge e trasporta l'uomo al-di-là dei suoi poteri e dei suoi voleri. Ma una vera libertà è lesa da questi *surplus* incontrollabili. Il numinoso annulla i rapporti tra le persone facendo partecipare gli esseri, sia pur nell'estasi, a un dramma che non hanno voluto, a un ordine in cui si sprofondano. Questa

Nessun profeta è “formato” a questa esperienza da un *training* umano, che sia “autogeno”, quale frutto di un apprendimento da autodidatta, o sia favorito da maestri di straordinaria competenza. Prima di ogni apprendimento c'è un'educazione divina, e prima di ogni informazione c'è l'azione formatrice di Dio che dona a una creatura di carne di diventare uditore e portavoce della parola del Creatore. «Prima che ti formassi nel grembo [materno], ti ho conosciuto»: questa è la voce inaugurale della profezia di Geremia (Ger 1,5). Non è dunque l'uomo che, scrutando e riflettendo, viene a conoscere il Dio trascendente, ma è questi che si dà a conoscere, dicendo il suo interesse, il suo apprezzamento fondatore per l'uomo, fin dal suo travagliato formarsi nel buio delle origini. Dio conosce la sua creatura, la riconosce come sua opera, generata da lui più che dal ventre di una donna. La trascendenza divina è qui declinata come assoluta priorità, non solo nell'esistere, ma anche nell'iniziativa della conoscenza; ma non per ribadire un'ovvia differenza tra Creatore e creatura, ma per fondare una relazione, di tipo paterno.<sup>5</sup> Ciò che si realizza nella struttura dell'essere profetico è infatti una comunicazione, non primariamente di contenuti gno-seologici, pur indubbiamente importanti; mediante l'atto originario della Parola viene piuttosto creato, o meglio generato un essere a somiglianza del Dio trascendente, un figlio che è capace di ascoltare la voce silenziosa del Padre (1Re 19,12) e di vivere della relazione con lui.<sup>6</sup> Il profeta è il simbolo reale di una vera alleanza tra Dio e l'umanità.

Nel testo fondatore del profeta Geremia, ciò viene espresso con la frase seguente, sempre pronunciata dal Signore: «Prima che tu uscissi dal ventre [materno], ti ho santificato» (Ger 1,5). Nella tradizione biblica, per esprimere la trascendenza di Dio non c'è probabilmente termine più adatto che il titolo «Santo» (1Sam 2,2; Is 40,25; 57,15; Os 11,9; Ab 3,3; Sal 99,3.5.9; ecc.), proclamato tre volte dai Serafini, e accolto da Isaia come il luogo spirituale della sua chiamata profetica (Is 6,2-3). Ora proprio questa santità

potenza, in qualche modo sacramentale del divino, appare all'ebraismo come offensiva della libertà umana e come contraria all'educazione dell'uomo, che resta *azione su di un essere libero*. Non che la libertà sia un fine in sé. Ma essa resta la condizione di ogni valore che l'uomo possa raggiungere. Il sacro che mi avvolge e mi trasporta è violenza» (E. LEVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaka Book, Milano 2004, 30-31). Il profeta Geremia, tuttavia, attesta di essere intimamente guidato da una forza sovrastante il suo immediato volere (Ger 20,9).

<sup>5</sup> Cf. P. BOVATI, «Così parla il Signore». *Studi sul profetismo biblico*, EDB, Bologna 2008, 65-69.

<sup>6</sup> Cf. S.J. BAEZ, *Quando tutto tace. Il silenzio nella Bibbia*, Cittadella, Assisi 2007, 147-165.

divina è «comunicata» agli uomini (cf. Es 19,6; Nm 6,8; 15,40; 16,3-7; Dt 7,6; 14,2; Ger 2,3; ecc.), e, lo ribadiamo, non come una rivelazione concernente la natura di Dio (il solo Santo), ma come un dono conferito alla persona umana («ti ho santificato»), come la dotazione concessa a un essere di carne, a un «giovane» incapace di parlare (Ger 1,6). Incapace, non perché imperito nell'arte della retorica, non perché privo di erudizione, ma perché il parlare di cui si tratta è il parlare divino. Questa trascendenza comunicata è la costituzione profetica, che rende l'uomo un «essere di parola», o meglio un «essere parola» (un *parlêtre* come direbbe Jacques Lacan), come è Dio essenzialmente.

Dice appunto il Signore, a compimento della sua dichiarazione inaugurale a Geremia: «Ti ho costituito [alla lettera: donato] profeta per le nazioni» (Ger 1,5). Ciò che Dio dona è il suo stesso essere comunicativo, ciò che il Trascendente trasmette è il suo essere Parola, così che l'uomo diventi la voce di Dio udibile nella storia, per tutte le genti. Dio ha parlato e parla per mezzo dei profeti. E, specifichiamo, essere profeti è apertura strutturale alla Verità, apertura sorgiva e insaziabile, trascendente rispetto a qualsiasi sapere,<sup>7</sup> la profezia è una dotazione non riservata a pochi privilegiati (Es 24), ma destinata idealmente a tutti, all'umanità nel suo statuto universale, in ogni epoca della storia. «Effonderò il mio spirito sopra ogni carne e diventeranno profeti i vostri figli e le vostre figlie» (dice Gl 3,1); questa è la promessa, che si realizza nella storia (cf. At 2,14-18), per tutte le nazioni.

Ciò che Dio afferma per Geremia, quale fondamento della sua vocazione profetica, fa avvenire, lo ribadiamo, l'atto dell'*alleanza* tra YHWH e il

<sup>7</sup> Vale la pena, al proposito ricordare un celebre passo di san Gregorio Magno: «La Sacra Scrittura trascende senza paragone ogni scienza e ogni insegnamento: prescindendo dal fatto che annuncia la verità, richiama alla patria celeste, muta il cuore di chi legge affinché si volga dai desideri terreni ad abbracciare le cose celesti; prescindendo dal fatto che con espressioni più oscure allena i forti mentre allenta i piccoli con un parlare dimesso; che non è così chiusa da intimidire, né così aperta da svilirsi; che ai lettori più semplici è quasi perfettamente nota e ai dotti appare sempre nuova; prescindendo dunque dalla sostanza, la Scrittura sacra supera ogni scienza e ogni insegnamento con lo stesso modo di esprimersi, perché con una stessa parola mentre espone il testo enuncia un mistero (*uno eodemque sermone dum narrat textum, prodit mysterium*) e riesce così a dire ciò che è stato in modo tale da predire con ciò stesso quello che sarà; e, senza mutare l'ordine del discorso, con le stesse parole sa descrivere ciò che è già compiuto e annunciare quel che sarà: così sono le stesse parole quelle con cui il beato Giobbe dice le cose sue e predica le nostre» (*Moralia in Iob*, XX,1); cf. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 28.

popolo d'Israele. Questa nazione infatti è stata eletta e santificata (Es 19,6) così da diventare, nel mondo, mediatrice della benedizione divina per tutta l'umanità (Gen 12,1-3). L'alleanza delle origini, l'alleanza dei padri, è però prefigurazione di ciò che realmente si compie quando una persona è capace di ascoltare e consentire alla parola di Dio, Parola che trasforma l'uomo rigenerandolo (Gc 1,18; 1Pt 1,23), Parola che lo rende un essere "trascendente», una presenza reale del divino nel tempo dell'uomo.

La modalità propria del profeta è perciò quella di essere una trascendenza *nella storia*, una trascendenza "incarnata", non solo nella struttura di un essere imperfetto e mortale (la carne umana), ma altresì iscritta nelle vicende umane, ambigue e contorte, in un processo che rivela Dio proprio a motivo del suo stesso continuo trascendersi. Questo punto merita un approfondimento.

Buona parte della cultura filosofica di cui si è nutrita la teologia cristiana ha concepito le creature come delle essenze, create con potenzialità determinate che fluivano dalla natura specifica di ciascun «ente», potenzialità destinate fatalmente a diminuire e svanire, se non altro per la caducità intrinseca a ogni essere creato. Ebbene, la prospettiva biblica introduce una diversa concezione riguardo all'azione originaria di Dio. Questa consiste non nel produrre un essere "finito" – nel duplice senso di compiuto in tutte le sue componenti, e limitato quanto alle sue capacità –; la creazione si realizza piuttosto nel creare un dinamismo, un processo di crescita che, a seconda degli esseri, significa in modo più o meno perfetto la trascendenza di Dio. L'essere umano è al vertice di questa opera, essendo la creatura che è simile a Dio (Gen 1,26-27) proprio nel suo costitutivo trascendersi, nel suo indefinito processo di diventare ciò che il Creatore ha voluto, e che l'uomo è in grado di assumere, con crescente e amorevole consapevolezza. Perché ogni uomo può diventare, nella storia, profeta, capace di andare oltre ciò che si conosce e si crede possibile, capace anche di dinamizzare tutta l'umanità verso quello statuto, inimmaginabile, di perfezione, che la renderà, nell'escatologia, perfetta immagine del suo Creatore.

### 3. Alleanza e storia

La trascendenza, nell'uomo, non si manifesta quindi solo nella sua capacità speculativa, quella di sfuggire alle apparenze delle opinioni e agli inganni dei sensi (si pensi alla caverna di Platone). Essa è piuttosto l'aspirazione, iscritta come vocazione nella stessa costituzione umana, a diventare

pienamente simili a Dio; non come l'appropriazione violenta di un superiore privilegio, non come l'empia dissacrazione del Santo, ma come l'umile assimilazione di un dono: «Saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2; cf. anche Rm 8,29), «lo conoscerò perfettamente come anch'io sono conosciuto» (1Cor 13,12).

Una tale aspirazione – che è respiro nello Spirito – si dispiega nel tempo e diventa storia. I profeti parlano della storia e la fanno “avvenire”, perché la loro parola ha la medesima efficacia di quella del Signore (Ger 1,10). Ora, a differenza di quanto pensano certi commentatori della Scrittura che riproducono forse la cinica visione dei non credenti, la storia secondo i profeti non è condannata a un' indefinita miseria, a un inevitabile fallimento. Perché la storia è invece posta sotto il segno della benedizione originaria, costantemente riproposta dal Dio Creatore (Gen 1,28; 12,1-3; Dt 30,16; Is 19,25; 61,9; 65,23; Ger 31,23; ecc.); in essa viene fatta vera esperienza della relazione con Dio, mediante una reale e vitale partecipazione alla Parola, che, scesa nella profondità del cuore, diventa principio di gioia dinamica e coraggiosa: «Quando le tue parole mi vennero incontro – scrive Geremia – le divorai con avidità; la tua parola fu la gioia e la letizia del mio cuore» (Ger 15,16).

Questa interiore pienezza non ha nulla del facile accontentamento, della compiaciuta sazietà, perché la comunione con la Parola è esperienza di fuoco, è bruciore spasimante che inquieta, spinge, obbliga a uscire da sé per andare oltre, verso ciò che non si vede, verso ciò che non si conosce, verso chi non si conosce: «Nel mio cuore – scrive Geremia – c'era come un fuoco ardente, trattenuto nelle mie ossa, mi sforzavo di contenerlo, ma non potevo» (Ger 20,9). Una potenzialità, quella dell'uomo-profeta, che è totalmente da comprendere alla luce della Parola, potenzialità di ascolto innanzi tutto, e poi potenzialità di comunicazione fedele ed efficace. Ma questo potere è «incontenibile», non è oggetto di possesso stabile, non è gestibile come un sapere, perché sollecita sempre nuovi ascolti.<sup>8</sup> Il «dinamismo della Parola»<sup>9</sup> è ciò che fa dell'essere umano l'immagine del Dio trascendente.

Paradossalmente l'autorevolezza imperativa della Parola trascendente di Dio si rivela in un faticoso travaglio, e precisamente nel suo instancabile

<sup>8</sup> Cf. P. BOVATI, *Abbiamo, solidissima, la Parola profetica* (2Pt 1,19), in *Acta Pontificii Instituti Biblici 2014-2015*, PIB, Roma 2015, 113-122.

<sup>9</sup> Cf. al proposito, L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970.

riproporsi nonostante le resistenze dell'ostinazione umana, sia personale che collettiva (Ger 7,13.25; 11,7; 25,4; 26,5; 29,19; 44,4), e ha il suo momento apicale nella perseverante sofferenza del martire. «Ti faranno guerra», dice il Signore a Geremia nel momento della sua chiamata (Ger 1,19); e il profeta attesta ripetutamente che nei suoi confronti si attua un «progetto di morte» (Ger 18,23; cf. anche 11,18-19.21): «Sentivo la calunnia di molti [...], “forse si lascerà trarre in inganno, così noi prevarremo su di lui, ci prenderemo la nostra vendetta”» (Ger 20,10). Invece della serena e applaudita trasmissione della verità (come nei «dialoghi» di Platone), l'esperienza profetica si presenta come un combattimento. Un confronto condotto da una persona inerme che si consegna senza resistenza a coloro che cercano la sua morte («Quanto a me, eccomi in mano vostra, fate di me quello che vi sembra bene e giusto»: Ger 26,14). Ma in colui che viene processato e condannato si rivela ciò che nell'uomo di Dio è la sua realtà trascendente: «Il Signore mi ha veramente inviato a voi per dire ai vostri orecchi tutte queste parole» (Ger 26,15); «Il Signore è al mio fianco come un prode valoroso, per questo i miei persecutori vacilleranno e non potranno prevalere» (Ger 20,11). Una simile fiducia sgorga nel contesto esperienziale del fallimento e della disfatta; il profeta non vede il trionfo, anzi nel lamento si interroga sul senso del suo percorso umano: «Perché sono uscito dal seno materno per vedere tormento e dolore e finire i miei giorni nella vergogna?» (Ger 20,18). Nel buio di una morte annunciata e sofferta, in questo estremo abbandono il profeta vince, non un avversario umano, ma le sue paure e diffidenze, per accedere a una vita nuova e immortale. Vediamo di chiarire questa prospettiva.

#### 4. Dall'antica alla nuova alleanza

L'alleanza è in se stessa una istituzione storica, nasce cioè in un determinato momento e manifesta il suo senso nello scorrere del tempo. Essa è paragonata al matrimonio, celebrato con l'atto della reciproca promessa dei coniugi, ma poi realizzato e perfezionato negli anni della convivenza, fino alla fine dei giorni. È importante rilevare che l'alleanza tra il Signore e il suo popolo, pur presentata nel suo momento iniziale con caratteri idilliaci, come un mirabile sposalizio (grande prossimità di un Dio benevolente e totale docilità da parte del popolo) (cf. Ger 2,2-3; Ez 16,8-14), viene a subire con il tempo una fatale erosione dei suoi valori, anzi fa emergere il

contrario di ciò la caratterizzava agli inizi (disobbedienza pervicace d'Israele e quindi allontanamento del Signore, che si rivela adirato e punitivo). La Bibbia attribuisce questo stravolgimento, che determina la fine dell'alleanza, all'inconsistenza umana, all'oblio del dono (Ger 2,32; 3,21; 13,25; 18,15; ecc.), alla stoltezza (Ger 5,21) e malvagità del popolo (Ger 2,19; 3,20; 7,24), specialmente dei suoi capi (Ger 2,8; 23,2). Se ne potrebbe dedurre, da un lato, l'impossibilità dell'alleanza stessa; la storia sarebbe la rivelazione che la comunione tra il Signore e l'umanità è un'utopia, una nostalgica reminiscenza di un tempo dell'oro, di ciò che è solo un mito. Oppure, proprio a ragione del fallimento passato, l'uomo della generazione seguente potrebbe pensare di essere diventato più saggio, e, ricordando l'antica sofferenza causata dalla disobbedienza, potrebbe sentirsi capace di progettare un futuro migliore basato sulla propria conversione. La Scrittura tuttavia critica la pretesa dell'uomo di diventare degno della comunione con il Creatore; il suo discorso è piuttosto severo quando incontra la presunzione dell'auto-justificazione. La parola di Dio insegna infatti che tutti sono peccatori (Rm 3,9-20), figli di Adamo, incapaci di fedeltà (Dt 9,7,24; Ger 4,22; 5,1-5; 6,7; 8,4; 13,23; 17,1; ecc.), incostanti nella giustizia (Es 32,8; Os 6,4). Ma, invece di trarne una conseguenza pessimistica, la stessa Parola indica un futuro impensabile, un evento «impossibile» secondo gli uomini (Ger 32,26), quello di un'alleanza nuova (Ger 31,31-34) ed eterna, come una nuova creazione (Ger 31,22), un nuovo inizio che ha il carattere della perennità.

Non solo questo. La Scrittura profetica dice che questo passaggio avviene solo per chi entra nella piena consapevolezza del suo peccato e nell'accettazione umile, come una resa, delle conseguenze della colpa. In termini storici, la nuova alleanza, che è sempre al di là dello statuto di un corpo storico, è promessa a coloro che nell'esilio hanno fatto l'esperienza della morte (Ger 31,15-17; Ez 37,1-14). Chi vuole evitare questa traversata nel buio della notte, chi pensa ingenuamente di salvare la propria vita quando è in atto il giudizio su ogni carne peccatrice (Ger 45), non si apre alla trascendenza della storia, non accede dunque a ciò che, nella storia, apre alla vera realtà della vita.

Ora, questo passaggio non è avvenuto in un determinato momento del passato. Non si è avverata la nuova alleanza quando un resto dei deportati ha fatto rientro a Gerusalemme ricostruendo il santuario e impegnandosi a osservare la legge; questo «ritorno» era solo una figura, molto imperfetta,

di ciò che Dio aveva promesso. Infatti, questa pur lodevole realtà non ebbe nulla di perenne, e svanì con i medesimi meccanismi dell'alleanza pre-esilica. Ma, va precisato, la nuova alleanza non si è attuata, come un "fatto" istituzionalmente irreversibile, nemmeno con l'avvento del Cristo; o meglio, in lui si è avverata pienamente, ma la storia è chiamata ad assumere tutto il senso della vicenda cristologica.

Chi passa dall'antica alla nuova alleanza è in realtà colui che, per la fede nella parola della promessa, acconsente di morire, per ricevere da Dio quella comunione nello spirito che non è possibile senza lasciare tutto. Il profeta, come lo fu Geremia, è la figura di questo passaggio. Perché tutti i profeti, a cominciare da Abele fino a Zaccaria, da Giovanni Battista a Gesù di Nazaret, dagli apostoli agli uccisi e perseguitati dei nostri giorni, tutti i profeti sono testimoni di questo andare oltre la morte, di questa aspirazione all'eterno, di questa confidente trascendenza che solo lo Spirito sa suggerire. Geremia lascia che le funi della violenza lo calino nella fossa (Ger 38,6), perché crede alla Parola che gli ha promesso che dalla cisterna verrà liberato, miracolosamente: e questo è un simbolo, la metafora di un percorso di fede, che ogni uomo, al seguito del profeta e del Cristo, è chiamato a compiere, perché la sua vita vada oltre la visibile concretezza della carne, e diventi vita in Dio, là dove desiderio umano e volontà di Dio si congiungono in alleanza perenne e beatificante.

# IL COMPIMENTO DELLA PERFETTA ALLEANZA NELLA PERSONA DI GESÙ CROCIFISSO E RISORTO

MAURIZIO GRONCHI

*PATH 15 (2016) 65-79*

## 1. Introduzione

Nella tradizione ebraico-cristiana, il termine «alleanza» indica il patto che il Dio d'Israele stabilisce con l'umanità delle origini, prosegue con Abramo e la sua discendenza, si rinnova con la Chiesa di Gesù Cristo e avrà termine nel regno escatologico. Il tema dell'alleanza si fonda sulla promessa di Dio che percorre tutta la rivelazione biblica, abbracciando l'arco che va dall'autopresentazione di Dio: «Io ero, ci sono e ci sarò per voi» (Es 3,15) al congedo di Gesù: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

Il nostro contributo considera l'alleanza tra Dio e l'umanità, realizzata nell'evento pasquale di Gesù, sotto il profilo del compimento e della perfezione. In ragione del vincolo d'amore stabilito da Dio con le sue creature, la prospettiva dell'alleanza si dischiude all'interno dell'orizzonte della libertà. Coloro che accolgono il dono dell'impegno irrevocabile del Dio trinitario stringono con lui e tra loro un legame d'amore la cui condizione è la libertà che egli partecipa alle sue creature: una libertà fragile, ferita, bisognosa di redenzione.

Il disegno divino dispiegatosi nella storia della salvezza è paragonabile a un poliedro i cui lati sono: la libertà, la storia, i legami, la vulnerabilità, la perfezione. Il progetto salvifico di Dio è orientato alla pienezza attraverso la gradualità della rivelazione il cui culmine storico è l'evento di Cristo. Due affermazioni neotestamentarie ne dichiarano l'origine e il termine:

Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo (Eb 1,1-2).

Nella figura della Parola incarnata anche l'autore del quarto Vangelo incentra il suo prologo: «In principio era il Verbo [...] Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1,1.16). La pienezza è in principio, è il Figlio: come Dio, è in principio ed è il termine ultimo di tutte le cose, che si rivela, parla e dona grazia. Nella luce del primato incondizionato della grazia di Cristo si comprende l'alleanza.

In principio, al centro e alla fine della storia delle creature c'è il Figlio di Dio che assume la fragilità umana, imprimendo ad essa, nella sua stessa persona, la forma irrevocabile dell'alleanza: Dio e l'uomo sono uniti indissolubilmente, nel tempo e per l'eternità. Ora, è nell'evento pasquale che si dischiude la verità ultima di questo piano salvifico: la vulnerabilità propria dell'amore spinge il Figlio eterno di Dio al dono di sé senza riserve, fino alla morte di croce. La figura pasquale è dunque la cifra della relazione di amore e di libertà che dall'eternità fluisce nel tempo, sigilla l'alleanza storica e ne annuncia il compimento ultimo e universale.

Il nostro apporto alla riflessione cristologica attinge prevalentemente alla prospettiva contenuta nel Vangelo di Giovanni e nella lettera agli Ebrei ove risultano particolarmente significativi alcuni indicatori di direzione: l'innalzamento (*hýpsōsis*), il compimento (*tetélestai*), la perfezione (*teléiōsis*).<sup>1</sup>

## 2. Il Figlio, principio e compimento dell'alleanza

Fu del tutto conveniente alla nostra salvezza l'incarnazione del Verbo, perché come il genere umano era venuto all'esistenza attraverso il Verbo increato [*Verbum increatum*] ed era caduto nella colpa abbandonando il Verbo ispirato [*Verbum inspiratum*], così potesse risollevarsi dalla colpa per la mediazione del Verbo incarnato [*Verbum incarnatum*].<sup>2</sup>

Con questa mirabile sintesi san Bonaventura espone il piano divino della salvezza. Spetta propriamente al Verbo la mediazione redentrice attra-

<sup>1</sup> Ci proponiamo qui di riprendere e sviluppare un tema abbozzato in M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2012<sup>2</sup>, 990, 1014-1018.

<sup>2</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Breviloquium* 4, 1, in *S. Bonaventurae Opera omnia* [voll. I-IX], Quaracchi, Firenze 1882-1902, V, 242.

verso l'incarnazione, a motivo della sua funzione mediatrice nella creazione. Il modello increato di ogni cosa creata, nel farsi carne, diviene modello di vita umana; condividendo la condizione temporale e materiale dell'uomo ferito dal peccato, il Verbo incarnato, crocifisso e risorto apre la strada al ritorno verso la Trinità. In forza della sua unione ipostatica, il Cristo realizza la redenzione del mondo,<sup>3</sup> ma è soprattutto nell'evento pasquale che si compie la nostra salvezza.

Nel prologo del Vangelo di Giovanni (1,1-18) ha fondamento questa visione integrale che lega il principio al suo compimento, in cui la prima e la nuova creazione hanno origine dalla medesima persona del Figlio, mediante il quale la Trinità divina partecipa la sua *existentia amoris* alle creature.<sup>4</sup> L'intimo e insopprimibile bisogno di comunicare a qualcun'altro da sé il proprio amore appartiene a Dio stesso: «Bonum est diffusivum sui esse», scriveva Tommaso d'Aquino.<sup>5</sup> La storia viene così ricompresa nell'orizzonte personale, come passaggio da una situazione cristica smentita a una situazione cristica ristabilita; le alleanze successive<sup>6</sup> con cui Dio si rivela nella tradizione biblica hanno un nome proprio: Gesù, il *Verbum increatum, inspiratum, incarnatum*. L'alleanza che fonda e sostiene le alleanze è quella tra Dio e l'uomo nella persona di Gesù, Figlio *umanato, passionato e glorificato*, predicava san Bernardino da Siena.<sup>7</sup>

Il termine *Logos* è il primo titolo impiegato dal prologo del quarto Vangelo per indicare il Figlio eterno che si è fatto carne (Gv 1,1.14). Quella che a prima vista sembra l'intuizione astorica di una condizione antecedente, da cui discende la comprensione di tutto ciò che segue, in realtà, è la conclusione cui giunge l'esperienza credente dei discepoli di Gesù, a partire dalla sua morte e risurrezione. Infatti, proprio grazie alla rivelazione compiuta nell'evento pasquale è possibile attribuire a Gesù Cristo il titolo di *Logos*. Il processo che guida il pensiero, sia del quarto evangelista sia della recezione cristiana antica, va da Gesù Cristo al *Logos* e non viceversa,

<sup>3</sup> Cf. *ivi*, 2, 2, 1, in *Id.*, *Opera omnia*, V, 229.

<sup>4</sup> Cf. P. CACCIAPUOTI, «*Deus existentia amoris*». *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, Brepols, Turnhout 1998.

<sup>5</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I pars, q. 5, a. 4, 2.

<sup>6</sup> Cf. J. DANIELOU, *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Morcelliana, Brescia 1958 [or. *Le mystère du salut des nations*, Seuil, Paris 1946].

<sup>7</sup> BERNARDINO DA SIENA, *Le prediche volgari dette nella Piazza del Campo l'anno 1427*, vol. 3, Tip. Edit. All'inseg. di S. Bernardino, Siena 1888, XLIII, 414; *Id.*, *Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena*, vol. 2, Tipografia E. Rinaldi, Firenze 1958, XXIII, 15.

da cui deriva la necessaria conclusione che non è possibile pensare a un *Logos* che non sia identico a Gesù Cristo. Ed è ciò che si può sostenere proprio a partire dal prologo giovanneo, ove viene premessa la comprensione più evoluta di Gesù Cristo, scaturita dal suo evento pasquale, che prende il nome di «incarnazione». <sup>8</sup> Per illustrare il senso di questa prospettiva fondamentale nella quale prende forma l'alleanza «e rivela il senso ultimo della dignità trascendente dell'uomo» occorre ascoltare la testimonianza biblica e quella della tradizione della fede.

Nel quarto Vangelo, l'ultima espressione sulle labbra di Gesù morente – «Tutto è compiuto» (*tetélestai*: Gv 19,30) – attesta la consapevole offerta di Gesù in obbedienza al Padre, che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3,16). Ora che è «innalzato il Figlio dell'uomo» (*hýpsōthênai*: Gv 3,14) è compiuta l'opera d'amore affidata al Figlio dal Padre e sono compiute le Scritture (cf. Gv 19,16b-37). Il compimento, dunque, si presenta in modo duplice e asimmetrico: realizzando l'opera del Padre nell'evento pasquale, il Figlio compie le antiche Scritture oltrepasandole; senza annullarle (cf. Gv 10,35), egli dischiude le loro potenzialità ermeneutiche prima inaccessibili.

Queste due prospettive trovano la loro unità in Cristo stesso, nella sua *volontà di compimento*, che il narratore esplicita in Gv 19,28-30. In questa unità è, infatti, chiaramente affermato il passaggio dalla consapevolezza di Gesù dell'avvenuto compimento dell'opera d'amore affidatagli dal Padre (cf. 19,28: *sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta*) alla volontà, da parte dello stesso Gesù, di protendersi verso un altro compimento, quello della Scrittura (cf. 19,28: *per adempiere la Scrittura*), per giungere infine alla *totalizzazione del compimento* (cioè al compimento *sia* dell'opera del Figlio, *sia* della Scrittura) nel *tetélestai* pronunciato in 19,30 (che riprende l'*eis télos*

<sup>8</sup> Il problema dell'identità tra il *Logos* e Gesù di Nazaret si porrà, esplicitamente e per la prima volta, nel contesto della crisi nestoriana (V sec. d.C.), con forti analogie a quello contemporaneo del paradigma teocentrico pluralista. Cf. G. CANOBBIO, *Verbo eterno e salvezza storica. A proposito di alcuni orientamenti della recente teologia delle religioni*, in G. CANOBBIO – F. DALLA VECCHIA – R. TONONI (edd.), *La Parola e le parole*, Morcelliana, Brescia 2003, 211-241, in particolare, sul prologo giovanneo, 217-222. Un importante approfondimento del termine *Logos*, riferito all'azione del Figlio eterno prima dell'incarnazione, venne da autori come Giustino, Ireneo di Lione e Clemente Alessandrino, al fine di illustrare l'influenza universale di Cristo, mediante i *logoi spermatikoi* sparsi in ogni razza umana, aldilà dei confini dell'economia anticotestamentaria, come *preparatio evangelica* (Eusebio di Cesarea).

di 13,1, mettendo così in luce che l'opera del Figlio è *sostanziata* dall'amore al Padre e ai suoi).<sup>9</sup>

Il compimento delle Scritture avvenuto nell'evento pasquale indica complessivamente la piena realizzazione delle promesse di Dio, quindi dell'alleanza stipulata mediante la legge e i profeti nell'Antico Testamento. Per tale ragione, nel Nuovo Testamento il verbo *plēroō* «assume la sua importanza propria, cioè teologica: *compiere, adempiere, realizzare* la legge e le sue esigenze; *adempiere* la Scrittura o la sua parola». <sup>10</sup> In tal senso, il quarto Vangelo è in sostanziale sintonia con la tradizione sinottica e con Paolo,<sup>11</sup> il quale fa un passo in avanti, dichiarando che il nuovo e definitivo patto non cancella l'antica alleanza con Israele, «perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11,29). Questa prospettiva eminentemente paolina – oltre a destituire di fondamento un'errata teoria della sostituzione – permette di comprendere ancor meglio il senso del compimento in un orizzonte di apertura universale.<sup>12</sup> Il contrasto messo in risalto dalla lettera

<sup>9</sup> C. MARIANO, *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37*, Edizioni Viverein, Roma 2010, 276-277; cf. R. VIGNOLO, *La morte di Gesù nel quarto Vangelo come compimento (Gv 19,28-30)*, in G. GHIBERTI ET AL., *Opera giovannea*, LDC, Leumann (TO) 2003, 273-288.

<sup>10</sup> H. HÜBNER, *πληρώω*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1998, 985.

<sup>11</sup> Seppur in forma implicita, nel Vangelo di Marco il destino di Gesù appare come adempimento complessivo della Scrittura (cf. Mc 1,2-4; 14,49). Matteo, in modo più esplicito, vede nel discorso della montagna il compimento delle Scritture e in Gesù il vero interprete (cf. Mt 5,17). Nell'opera lucana, la formula programmatica nella sinagoga di Nazaret (cf. Lc 4,21) trova conferma nell'annuncio della passione (cf. Lc 24,37) e nelle parole del Risorto ai discepoli di Emmaus (cf. Lc 24,25-27.44-46). Per Paolo, la morte e risurrezione di Gesù avvengono «secondo le Scritture» (cf. 1Cor 15,1-8); egli è venuto «nella pienezza del tempo» (Gal 4,4) e l'amore del prossimo è il compimento della legge (cf. Gal 5,14).

<sup>12</sup> Cf. COMMISSIONE PER I RAPPORTI RELIGIOSI CON L'EBRAISMO, «*Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili*» (Rm 11,29). *Riflessioni su questioni teologiche attinenti alle relazioni cattolico-ebraiche in occasione del 50° anniversario di Nostra Aetate (n. 4)* (10 dicembre 2015), n. 27: «L'alleanza offerta da Dio a Israele è irrevocabile. [...] La nuova alleanza non revoca le precedenti alleanze, ma le porta a compimento. Attraverso l'evento di Cristo, i cristiani hanno compreso che tutto ciò che era avvenuto nel passato doveva essere interpretato in maniera nuova. [...] Gesù vive al tempo dell'antica alleanza, ma con la sua opera salvifica nella nuova alleanza conferma e perfeziona le dimensioni dell'antica. Il termine alleanza indica una relazione con Dio che si realizza in modo diverso per ebrei e cristiani. La nuova alleanza non può mai sostituire l'antica, ma la presuppone e le conferisce una nuova dimensione di senso, rafforzando quella natura personale di Dio che è stata rivelata nell'antica alleanza e definendo tale natura come apertura a tutti coloro che risponderanno fedelmente tra tutte le nazioni (cf. Zc 8,20-23; Sal 87)».

agli Ebrei tra una prima alleanza, puramente terrena, invecchiata, prossima a sparire (cf. Eb 8,13), e una seconda alleanza, migliore, nuova ed eterna (cf. Eb 8,7; 9,15; 12,24; 13,20), si riferisce alla promessa profetica (cf. Ger 31,31-34) confermata dall'evento di Cristo.

La contrapposizione è tra il sacerdozio eterno celeste di Cristo e il sacerdozio provvisorio terreno. Il tema centrale nella lettera agli Ebrei, davanti alla nuova situazione creatasi, è l'interpretazione cristologica della nuova alleanza.<sup>13</sup>

### 3. La perfezione nell'obbedienza filiale del Crocifisso-Risorto

Il processo graduale con cui la pedagogia divina conduce la storia umana tende a una svolta decisiva, quando Dio prende parte personalmente al destino umano, inviando il Figlio, per mezzo dello Spirito Santo, nella pienezza del tempo (cf. Gal 4,4). L'incarnazione e la pasqua sono i due fuochi intorno ai quali si disegna l'ellisse dell'evento di Cristo, ma è solo grazie al secondo che s'illumina pienamente il primo. I Vangeli sono ampie introduzioni al racconto della passione di Gesù, ed è al senso di questo vertice che occorre volgere l'attenzione per comprendere il compimento della perfetta alleanza.

L'idea di perfezione che emerge dal Nuovo Testamento si differenzia profondamente dalla visione filosofica di Filone, secondo il quale essa, intesa in senso morale, consiste nel «raggiungere il grado più elevato di umanità con l'abbandono del mondo delle percezioni sensoriali per aver parte a quello del νοῦς».<sup>14</sup> Per l'autore della lettera agli Ebrei

perfezione significa compimento del disegno divino. [...] la morte di Gesù è il mezzo con cui egli raggiunge la posizione di gloria, la quale è parte del compimento del processo (2,9), e che la sua morte costituisce effettivamente il mezzo di portare tutti alla stessa posizione. [...] L'idea di perfezione, quindi, è qui applicata alla gloria di Gesù che consegue alla sua morte.<sup>15</sup>

Questa chiara percezione trova conferma nel quarto Vangelo, in cui vengono a intrecciarsi i termini di *gloria*, *innalzamento/esaltazione* e *perfezione* per esprimere il senso dell'evento pasquale.

<sup>13</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>14</sup> G. DELLING, *τελειώω*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIII, Paideia, Brescia 1981, 1037.

<sup>15</sup> B. LINDERS, *La teologia della lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1993 [or. *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge University Press, Cambridge 1991], 63-64.

L'interpretazione peculiare giovannea della morte di Gesù è espressa come glorificazione [*doxazein*] di Gesù ed elevazione [*hypsoun*]. [...] Anziché dire ripetutamente che il figlio dell'uomo deve soffrire, come fanno i sinottici, Giovanni parla nello stesso senso del figlio dell'uomo che sarà innalzato (3,14; 8,28; 12,32). Così i concetti di glorificazione ed esaltazione sono usati a proposito della morte umiliante di Gesù in un modo che può essere definito solamente paradossale.<sup>16</sup>

Il verbo *hypsōō* (innalzare, esaltare) – che ricorre cinque volte nel quarto Vangelo – «ha intenzionalmente un doppio significato, in quanto l'innalzamento di Gesù sulla croce significa al tempo stesso l'innalzamento in cielo».<sup>17</sup> «Essere crocifisso è, per il Vangelo di Giovanni, venir innalzato nel senso tipologico del serpente veterotestamentario e insieme venir accolto nel cielo in virtù della croce».<sup>18</sup> La figura del Crocifisso corrisponde perciò all'irregolarità del poliedro<sup>19</sup> piuttosto che al simbolo circolare della perfezione greca, dove l'*Uroboros* rappresenta un serpente che si morde la coda, ricreandosi continuamente e formando così un cerchio dell'eterno ritorno.

Sulla croce, Gesù rivela di essere sapienza di Dio in quanto non disprezza l'uomo lasciandogli falsamente credere, come lo fa il serpente delle origini, di difenderne gli interessi (Gen 3,4). Lo rispetta assumendolo come è e attirandolo nella vita (cf. Gv 12,32; Gen 2,9; Ap 2,7; 22,2) stendendosi lui stesso nell'obbedienza sull'albero che dava la morte (cf. Gen 3,1ss; Nm 21,4-9; Gv 3,14).<sup>20</sup>

Nell'opera di Dio – la costruzione progressiva dell'universo che va verso un fine (cf. Eb 3,4) – vi è un centro, Cristo, la cui perfezione personale si è compiuta attraverso un processo segnato dalla sofferenza, il quale, «pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso

<sup>16</sup> D. MOODY SMITH, *La teologia del Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1998 [or. *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1995], 146-147.

<sup>17</sup> G. LÜDEMANN, ὑψώω, in BALZ - SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, 1760.

<sup>18</sup> G. BERTRAM, ὑψώω, in KITTEL - FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. XIV, 805-806.

<sup>19</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 236: «Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità».

<sup>20</sup> R. TREMBLAY, *L'innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL/Mursia, Roma 2001, 53.

perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,8-9; cf. 2,10). Qui si afferma la crescita di Gesù come Figlio obbediente mediante un'educazione dolorosa, grazie alla quale è reso perfetto dal Padre, illuminando in tal modo l'intima relazione tra incarnazione ed evento pasquale.

Cristo soffrì, e non solamente soffrì, ma fu trasformato dalla sofferenza; egli vi imparò l'obbedienza. Affermazione audace, che alcuni teologi sono talvolta tentati di ignorare o di attenuare, ma che rivela tutta la serietà dell'incarnazione e della redenzione. [...] In lui dunque è stato creato un uomo nuovo, che corrisponde perfettamente al progetto divino, perché si è costituito con l'accettare l'obbedienza più totale. Il tirocinio dell'obbedienza e l'esaudimento della preghiera si ricongiungono così al livello più profondo. Da una parte come dall'altra, l'azione di Dio e l'azione di Cristo si congiungono in un'ammirabile unità. L'azione di Cristo consiste nell'invocare l'azione di Dio nella preghiera e nell'accoglierla nell'obbedienza. L'esaudimento della preghiera si confonde con la trasformazione di Cristo, compiuta attraverso la sofferenza educatrice.<sup>21</sup>

La conseguenza salvifica di questo evento, ovvero di aver realizzato in se stesso la perfezione dell'obbedienza filiale fino alla morte – che si distingue dalla nostra sofferenza di figli, come correzione (cf. Eb 12,7)<sup>22</sup> –, manifesta pienamente il senso attivo e consapevole dell'intera esistenza di Gesù, in quanto egli ha liberamente condiviso la condizione umana «nella forma di servo» (Fil 2,7). Volgendo l'attenzione alla condizione kenotica<sup>23</sup>

<sup>21</sup> A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann (TO) 1985 [or. *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980], 105-106.

<sup>22</sup> Circa il rapporto tra prova educatrice e filiazione, non ha lo stesso valore la sofferenza di Gesù-Figlio (cf. Eb 5,8) e quella di noi figli (cf. Eb 12,7: «È per la vostra correzione che voi soffrite! Dio vi tratta come figli; e qual è il figlio che non viene corretto dal padre?»); vi è una differenza radicale: Gesù ha sofferto pur essendo Figlio; noi non possiamo essere figli senza la correzione. Cf. A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975<sup>2</sup>, 232. Sulla tematica della sofferenza educatrice, cf. F. URSO, *La sofferenza educatrice nella lettera agli Ebrei*, EDB, Bologna 2007; M. CICCARELLI, *La sofferenza di Cristo nell'epistola agli Ebrei. Analisi di una duplice dimensione della sofferenza: soffrire-consoffrire con gli uomini e soffrire-offrire a Dio*, EDB, Bologna 2008.

<sup>23</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione* (1985), in ID., *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 344: «Ma questa relazione del Figlio incarnato col Padre si esprime allo stesso tempo in maniera "kenotica". Per poter realizzare l'obbedienza perfetta, Gesù rinuncia liberamente [Fil 2,6-9] a tutto ciò che potrebbe ostacolare tale atteggiamento. Così non vuole,

del Figlio incarnato, crocifisso e risorto, si comprende come la condizione di possibilità della perfetta alleanza risieda nella vulnerabilità di Dio: anziché limite, essa è la proprietà essenziale del suo amore onnipotente.

#### 4. «L'amore di Dio è vulnerabilità»

La tradizione cristiana, fedele alla testimonianza del Nuovo Testamento, si è costantemente impegnata ad approfondire il movimento dell'economia salvifica – da Dio all'uomo e viceversa, in Cristo, per lo Spirito –, che nel tempo ha assunto diverse espressioni, come «umiliazione-esaltazione» (*kénosis-hýpsosis*, in Fil 2,6-11), «discesa-ascesa» (*katábasis-anábasis*, nella teologia patristica), «uscita-ritorno» (*exitus-reditus*, per Tommaso d'Aquino). In questi termini è stato rappresentato il dinamismo della rivelazione cristologico-trinitaria, dai primordi della creazione al suo compimento escatologico. Al di là della prospettiva della «condiscendenza» divina (*synkatábasis*) – se non correttamente intesa, potrebbe ridurre la visione dell'opera di Dio alla sua estrinsecità –, la tradizione della fede ha conservato preziose tracce indicative del modo con cui Dio si è coinvolto profondamente nell'esistenza umana. Nell'evento di Cristo, infatti, Dio si è messo dalla parte delle sue creature, ha sperimentato la vulnerabilità della carne, «essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (Eb 4,15). Ha così imparato ad aver fame e sete oltre che saziare, a lasciarsi condurre e non solo a guidare, a servire invece di essere servito. L'empatia di Dio viene dall'esperienza umana del Figlio, in cui egli assume un nuovo punto di vista, imparando l'obbedienza (cf. Eb 5,8).

Non si pensa alla disposizione d'animo devota e virtuosa di Gesù, ma alla prova unica e irripetibile superata negli abissi dell'angoscia e della notte della tentazione, quando divenne veramente uno con noi uomini. Proprio per questo non è stato risparmiato in nulla da Dio. Tuttavia non si può parlare di arbitrarietà, poiché egli, pur riluttante, prese su di sé la sofferenza (e la morte) che provocò il «perfezionamento». Egli ancora non era quello che sarebbe diventato, ossia sommo sacerdote, sebbene fosse stato prescelto come Figlio.<sup>24</sup>

ad esempio, ricorrere alle legioni angeliche che potrebbe ottenere [Mt 26,53], vuole crescere come un uomo “in sapienza, età e grazia” [Lc 2,52], imparare a obbedire [Eb 5,8], affrontare le tentazioni [Mt 4,1-11 par.], soffrire» (Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bible et Christologie*, Cerf, Paris 1984, 93-95; cf. 45).

<sup>24</sup> A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997 [or. *Der Brief an die Hebräer*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991], 85.

L'esperienza della sofferenza appartiene naturalmente all'essere creaturale, e a questa condizione del comune destino umano Gesù si rende solidale, ma ciò in lui avviene secondo le modalità proprie del suo essere Figlio umanizzato.

La *kenosi* del Figlio lo raggiunge nella sua relazione personale con il Padre donandogli nei giorni della sua carne una nuova determinazione, quella di Figlio obbediente.<sup>25</sup>

Precisamente all'interno di questa condizione sperimentata nella consegna fiduciosa e fedele, suscitata e sostenuta dallo Spirito, Gesù compie nella libertà il proprio cammino davanti al Padre, con lui e verso di lui, in una continuità non interrotta neppure dalla crisi del Golgota. Tuttavia, l'ultima parola non spetta alla *kénosis* e alla morte, ma all'elevazione/esaltazione ove l'azione trasformante e salvifica ha come protagonista lo Spirito. In tale direzione si deve intendere il senso della *kénosis*, quale espressione dell'essere stesso della Trinità, per cui è possibile comprendere in maniera convergente che nel Dio di Gesù e nel Gesù di Dio risplende, nella figura pasquale, l'unico amore, che in termini personali ha il nome di Spirito santo.

Grazie alla sua esistenza obbediente, Gesù rivela la propria identità di Figlio eterno che, distinto dalla maestà del Padre nella sua preesistenza, assume la condizione umana nella forma di servo ed esprime così lo smisurato amore divino che ci salva. In forza di questa autodistinzione si realizza la vicinanza/comunione di Dio con ogni uomo:

Autoalienazione del Preesistente non è rinuncia o negazione, bensì conferma della sua divinità in quanto Figlio. Così, al termine del cammino terreno, seguito nell'obbedienza al Padre, si manifesta la sua divinità.<sup>26</sup>

Un antico autore come Ippolito aveva intuito l'importanza della relazione tra la preesistenza del Verbo eterno e la sua incarnazione nella prospettiva della perfezione<sup>27</sup> mediante la distinzione tra *Logos* «senza la

<sup>25</sup> B. SESBOUÉ, *Cristologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1997 [or. *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994], 134.

<sup>26</sup> W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1994 [or. *Systematische Theologie*, Band 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991], 426.

<sup>27</sup> Su questo contributo di Ippolito, riprendiamo da GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 376-378.

carne» (*ἀσαρκος*) e *Logos* «nella carne» (*ἐνσαρκος*).<sup>28</sup> Pur essendo il Verbo *asarkos* unigenito perfetto, tuttavia non è ancora Figlio perfetto, finché non diviene *ensarkos*, dato che questo nome di «Figlio» esprime anche la relazione d'amore, che gli uomini conoscono:

Quale suo Figlio Dio ha inviato per tramite della carne se non il *Logos*, che ha chiamato Figlio in quanto lo sarebbe diventato? E questi assume il nome che tra gli uomini comunemente indica un rapporto d'amore, chiamandosi Figlio. Né infatti senza carne e di per sé il *Logos* era Figlio perfetto, anche se era perfetto in quanto *Logos* unigenito; né la carne di per sé poteva esistere senza il *Logos* perché aveva sua sussistenza nel *Logos*. In questo modo si è manifestato l'unico Figlio perfetto di Dio.<sup>29</sup>

Ora, bisogna intendere correttamente questa affermazione, che potrebbe essere malintesa:<sup>30</sup> l'identità filiale del Verbo *asarkos* è detta imperfetta in quanto non ancora rivelata agli uomini, che prenderanno coscienza della sua piena identità di Figlio di Dio con la sua nascita da Maria; infatti, solo

<sup>28</sup> I due termini *asarkos* ed *ensarkos* sono usati per la prima volta Ippolito per indicare il *Logos* prima e dopo l'incarnazione. Cf. IPPOLITO, *Contro Noeto* 4, 11; 12, 5 [che qui citiamo dall'edizione italiana a cura di M. SIMONETTI, EDB, Bologna 2000, 161, 175]: «Prima di questo la carne non stava in cielo. Chi dunque stava in cielo se non il *Logos* privo di carne [*ἀσαρκος*], che è stato inviato per mostrare che, mentre stava sulla terra, egli era anche in cielo?»; «Perciò noi contempriamo il *Logos* che si è incarnato [*ἐνσαρκος*], per suo tramite crediamo il Padre, crediamo al Figlio, veneriamo lo Spirito Santo».

<sup>29</sup> IPPOLITO, *Contro Noeto* 15, 6-7, [ed. it., 181].

<sup>30</sup> A nostro giudizio non pare sufficientemente fondato sostenere che Ippolito abbia inteso affermare la figliolanza del Verbo solo a partire dall'incarnazione, anche se un certo sospetto al riguardo potrebbe essere collegato alla lettera di papa Dionisio, non prima della fine del 260, in cui egli si volge contro i triteisti e i sabelliani. Cf. DIONISIO, *Lettera a Dionigi, vescovo di Alessandria* c. 2, in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2009<sup>40</sup>, n. 113: «Non si può però di meno biasimare neppure coloro che ritengono che il Figlio sia una produzione e che reputano che il Signore sia originato alla guisa di una qualsiasi delle cose che veramente sono originate, pur testimoniando di lui le divine Parole un'appropriata e conveniente generazione, ma non che egli sia stato in qualche modo foggato o prodotto. [...] Se infatti il Figlio è originato, c'è un tempo in cui non c'era; egli invece sempre era [...]». Opportunamente chiarisce Simonetti, nel commento al testo di Ippolito 15, 6-7. Cf. M. SIMONETTI, *Commento*, in IPPOLITO, *Contro Noeto*, 248: «Dio ha generato, esteriorizzandolo e personalizzandolo, il suo *λόγος* in vista della creazione e del governo del mondo e quest'opera si è pienamente realizzata soltanto con l'incarnazione. A questo punto, essendo il *Logos* diventato compiutamente uomo, Dio per far conoscere il rapporto di affetto che aveva con lui lo ha definito suo figlio, applicandogli cioè il nome che tra gli uomini è in uso (*κοινων ὄνομα*) per definire il rapporto d'affetto che c'è tra il generante e il generato».

allora si potrà comprendere che la sua carne sussiste nel Verbo, ovvero che l'uomo Gesù non è altro dal Figlio unigenito ed eterno.<sup>31</sup> Infatti, proprio in quanto venuto nella carne, il Verbo si rivela come preesistente, lasciando, tuttavia, nascosto e incomprensibile all'uomo il modo della sua generazione eterna, che appartiene alla misteriosa volontà di Dio, fino al giorno in cui egli vorrà manifestarla.<sup>32</sup> Queste due nascite perciò non frantumano il monoteismo divino, né l'incarnazione modifica la struttura filiale del Verbo, poiché il passaggio dall'essere senza carne al venire nella carne corrisponde all'unica volontà salvifica di Dio verso tutti gli uomini, che ha come fine la rigenerazione (*anáplasis*) dell'uomo peccatore.

Il compimento della perfetta alleanza tra Dio e l'uomo, dunque, si realizza nella persona del Figlio incarnato, crocifisso e risorto, che corrisponde pienamente al divino proposito di amare senza riserve le sue creature, mostrando così la serietà del peccato dal quale si lascia colpire. Con una splendida visione, Origene immagina l'eterna passione d'amore che abita il cuore del Padre:

Farò un esempio tratto dalla nostra vita, poi se lo Spirito Santo me lo concederà, passerò a parlare di Gesù Cristo e di Dio Padre. Quando mi rivolgo a uno e lo supplico d'un favore, che abbia compassione di me, se è privo di pietà non lo tocca nessuna delle parole che gli dico; se invece è di animo sensibile e non ha alcuna durezza di cuore, mi presta ascolto, prova compassione per me e si dispiega dinanzi alle mie preghiere un'interiore tenerezza. Riguardo al Salvatore, fai conto che accada la stessa cosa. Egli è disceso sulla terra mosso a pietà del genere umano, ha sofferto i nostri dolori prima ancora di partire la croce e degnarsi di assumere la nostra carne; se egli non avesse patito, non sarebbe venuto a trovarsi nella condizione della nostra vita di uomini. Prima ha patito, poi è disceso e si è mostrato. Qual è questa passione che per noi ha sofferto? È la passione dell'amore. Persino il Padre, il Dio dell'universo, «pietoso e clemente» e di gran benignità, non soffre anche lui in certo qual modo? Non sai che quando governa le cose umane, condivide le sofferenze degli uomini? Infatti «il Signore tuo Dio ha sopportato i tuoi costumi, come

<sup>31</sup> Cf. A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Morcelliana, Brescia 1984, 327.

<sup>32</sup> Cf. IPPOLITO, *Contro Noeto* 16, 3-4.7, in A. ORBE - M. SIMONETTI (edd.), *Il Cristo*, vol. I, *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Milano 1985, 353-355: «Ma mi dirai: "Come è stato generato?" [...] Indaghi nondimeno la nascita del Verbo, che Dio Padre ha generato per propria decisione, così come egli volle. [...] pur affermando per mezzo del profeta la generazione del Verbo, asserisce che è stato generato, ma il modo della generazione lo tiene nascosto fino al momento in cui non avrà deciso di rivelarlo. Dice così: "Ti ho generato dal mio seno prima della stella del mattino" (Sal 110,3)».

un uomo sopporta quelli di suo figlio» (Dt 1,31). Quindi Dio prende i nostri costumi, come il Figlio di Dio porta le nostre sofferenze. Nemmeno il Padre è impassibile. Se lo preghiamo, prova pietà e misericordia, soffre di amore e s'immedesima nei sentimenti che non potrebbe avere, data la grandezza della sua natura, e per causa nostra sopporta i dolori degli uomini.<sup>33</sup>

Il coraggioso linguaggio di Origene ci permette di parlare della vulnerabilità implicata nell'amore stesso di Dio. Il termine «vulnerabilità» (dal latino *vulnus*, ferita, offesa, violazione) indica la condizione di chi può essere ferito, facilmente attaccato e sopraffatto,<sup>34</sup> perciò riguarda sicuramente le creature. Tuttavia, appare chiaramente che Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio, non solo è stato vulnerabile in quanto vero uomo, ma è stato ferito fino a morire tragicamente sulla croce. I racconti evangelici conservano mirabilmente la testimonianza che il Risorto porta con sé le ferite della passione (cf. Lc 24,39-40; Gv 20,27), attestando così la permanenza trasfigurata della nostra vulnerabilità, quale segno del dolore ingiusto sopportato per amore di tutti.<sup>35</sup> La fragilità, dunque, da motivo di vergogna e ostacolo da superare diviene sigillo dell'umanità antica e rinnovata dalla pasqua del Signore. Se poi consideriamo che l'umanità assunta dal Figlio di Dio per amore, che si è lasciata ferire per amore, fa il suo ingresso nella vita intima e trascendente di Dio – l'unico capace oltre che di creare anche di accogliere in se stesso novità<sup>36</sup> –, potremmo dire che il compimento della perfetta alleanza, realizzatosi nella storia con l'evento pasquale di Gesù, giunge al suo termine nella vita trinitaria di Dio.

L'umana vulnerabilità custodita dall'eternità di Dio, nelle piaghe del Figlio glorificato, anziché smentire la potenza della sua risurrezione, ne conferma la logica interna, in un processo di continuità e novità che lega vita terrena ed evento pasquale di Gesù, proprio dell'agire sommerso di Dio, il cui fine è liberare e suscitare amore,<sup>37</sup> preferendo insegnare l'umiltà

<sup>33</sup> ORIGENE, *Omelie su Ezechiele* VI, 6, Città Nuova, Roma 1987, 119.

<sup>34</sup> Cf. G. DEVOTO - G. OLI, *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana*, Selezione dal Reader's Digest, Milano 1987, 3469.

<sup>35</sup> Cf. N.L. EIESLAND, *The Disabled God. Toward a Liberatory Theology of Disability*, Abingdom Press, Nashville (TN) 1994, 99-100: «Paradoxically, in the very act commonly understood as the transcendence of physical life, God is revealed as tangible, bearing the representation of the body reshaped by injustice and sin into the fullness of the Godhead».

<sup>36</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *TeoDrammatica*, vol. V: *L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano, 437: «Attraverso l'*oikonomia* qualcosa è diventata "altra" anche nella vita intima di Dio».

<sup>37</sup> Cf. J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 306: «È proprio del mi-

agli amici che rinfacciare la verità ai nemici.<sup>38</sup> In termini ancor più espliciti, un autore insospettabile di cedimenti all'impiego di categorie fragili e inadeguate come papa Benedetto XVI ha affermato:

Dio si è fatto vulnerabile. Nel Cristo crocifisso vediamo che Dio si è fatto vulnerabile, si è fatto vulnerabile fino alla morte. Dio si interessa a noi perché ci ama e l'amore di Dio è vulnerabilità, l'amore di Dio è interessamento dell'uomo, l'amore di Dio vuol dire che la nostra prima preoccupazione deve essere non ferire, non distruggere il suo amore, non fare nulla contro il suo amore perché altrimenti viviamo anche contro noi stessi e contro la nostra libertà.<sup>39</sup>

Il dato su cui si fonda questa affermazione è che «l'amore di Dio è vulnerabilità»; perciò la ragione che consente di impiegare la categoria di vulnerabilità anche riguardo a Dio è autorizzata da un'affermazione neotestamentaria di decisivo valore ontologico: «Dio è amore» (1Gv 4,8). Ne consegue che se Dio è amore, Dio è vulnerabile. Siamo così di fronte a un'espressione che si riferisce all'essere e non solo all'agire di Dio, che, senza contraddire la prerogativa divina dell'onnipotenza, ne svela il suo senso ultimo: «Cristo ha vinto la morte con l'onnipotenza del suo amore. Solo l'amore è onnipotente».<sup>40</sup>

## 5. Conclusione

La nostra indagine ha tentato di mettere in luce come la persona filiale di Gesù sia il compimento della perfetta alleanza tra Dio e l'umanità. Egli è il principio, il centro e la pienezza di questa alleanza. Il legame d'amore

stero di Dio agire in modo sommo. [...] Patisce e muore e, come Risorto, vuole arrivare all'umanità soltanto attraverso la fede dei suoi ai quali si manifesta. [...] E tuttavia – non è forse proprio questo lo stile divino? Non sopraffare con la potenza esteriore, ma dare libertà, donare e suscitare amore».

<sup>38</sup> Cf. AGOSTINO, *Sermo 286. In natali martyrum Mariani et Iacobi*, 6, in PL 38: «[Christus] nec se illis ostendit post resurrectionem, sed solis fidelibus discipulis suis, ne quasi insultare se occidentibus voluisse videretur. Plus enim erat, amicos docere humilitatem, quam inimicis exprobrare veritatem».

<sup>39</sup> BENEDETTO XVI, «*Lectio divina*» al *Convegno ecclesiale della diocesi di Roma nella Basilica di San Giovanni in Laterano* (11 giugno 2012).

<sup>40</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia della Santa Messa nella Solennità dell'Assunzione della Vergine Maria* nella Parrocchia di San Tommaso da Villanova, Castel Gandolfo, venerdì 15 agosto 2008.

che lo costituisce come Figlio eterno del Padre nello Spirito si rivela nella storia attraverso la promessa che il Dio d'Israele ha esteso a tutti i popoli, mediante la Chiesa nata dall'evento pasquale di Gesù e l'effusione dello Spirito. La promessa di Gesù, di rimanere con noi fino alla consumazione dei secoli (cf. Mt 28,20), ha il suo fondamento nella permanenza della sua umanità ferita e gloriosa nella Trinità divina, da dove attrae il mondo verso la gioia senza fine. Gesù sta nel cielo e attira a sé l'umanità intera: egli è in Dio e viene a noi in modo nuovo.<sup>41</sup>

«Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,2), l'uomo attinge alla sorgente della propria dignità trascendente, perché «può trovare, già antecedentemente al peccato, il proprio perfezionamento solo mediante l'autocomunicazione assolutamente graziosa di Dio, scaturente dal libero amore divino».<sup>42</sup> In verità, «ciò che appare, quando Dio si mostra di persona, è un uomo», pertanto esiste «una parentela di fondo»<sup>43</sup> tra questi soggetti che nell'economia salvifica diventano segni inequivocabili di una relazione amorosa. Se Dio è amore (cf. 1Gv 4,8.16), allora «l'*agápê-caritas* non doveva diventare *humanitas*: lo era già».<sup>44</sup> A questa umanità Dio si è legato per sempre, con un'alleanza eterna nella persona del Figlio, fino al punto da apparire impotente, per «la sua incapacità di non amare, di non staccarsi da noi».<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Cf. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte*, 314-315: «“Vado e vengo a voi” (Gv 14,28). Qui è meravigliosamente sintetizzata la peculiarità dell’“andare via” di Gesù, che al contempo è il suo “venire”, e con ciò è anche spiegato il mistero riguardante la croce, la risurrezione e l’ascensione. Il suo andarsene è proprio così un venire, un nuovo modo di vicinanza, di presenza permanente».

<sup>42</sup> K. RAHNER, *La concezione cristiana della redenzione*, in Id., *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi IX*, Edizioni Paoline, Roma 1984 [or. *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in A. BSTEH (hrsg.), *Erlösung im Christentum und Buddhismus*, Verlag St. Gabriel, Mödling 1982], 339.

<sup>43</sup> Y.-M. CONGAR, *Jésus-Christ, notre médiateur, notre Seigneur*, Cerf, Paris 1965, 25-26.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>45</sup> FRANCESCO, *Meditazione mattutina a Santa Marta*, giovedì 29 ottobre 2015: «Ogni uomo, ogni donna può rifiutare il dono: “Non lo voglio! Io preferisco la mia vanità, il mio orgoglio, il mio peccato...” . Ma il dono c'è!». Quel dono «è l'amore di Dio, un Dio che non può staccarsi da noi». Ecco, ha aggiunto il Papa, «l'“impotenza” di Dio. Noi diciamo “Dio è potente, può fare tutto!”. Meno una cosa: staccarsi da noi!». È un concetto talmente grande che richiede un'esemplificazione, subito portata dal Pontefice, il quale ha ricordato un'immagine evangelica – quella di Gesù che piange sopra Gerusalemme – che «ci fa capire qualcosa di questo amore». Nel pianto di Gesù, ha spiegato Francesco, c'è «tutta la “impotenza” di Dio: la sua incapacità di non amare, di non staccarsi da noi».

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANTONIO STAGLIANÒ

# L'ABATE CALABRESE

FEDE CATTOLICA NELLA TRINITÀ  
E PENSIERO TEOLOGICO DELLA STORIA  
IN GIOACCHINO DA FIORE



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

# IL DIO «PIÙ GRANDE» NEL SUO RAPPORTO CON L'UOMO NELLA TEOLOGIA CAPPADOCE

GIULIO MASPERO

*PATH 15 (2016) 81-96*

## 1. Introduzione: dall'alleanza al dogma

Il presente testo ha come scopo mostrare il ruolo dei Padri della Chiesa, in particolare Cappadoci, nella transizione dalla Scrittura alla dogmatica per quanto riguarda in specifico la concezione dell'uomo. Dall'alleanza veterotestamentaria il passaggio alla rilettura cristologica si realizza, secondo la lettura proposta, attraverso la dimensione trinitaria e ontologica.

Il percorso si articolerà in tre passaggi, che procedono a dimensioni sempre più ampie:

- la constatazione della centralità dell'uomo e dell'affermazione della sua dignità infinita negli scritti dei Padri Cappadoci, come novità radicale rispetto alla prospettiva pagana (§ 2.);
- da qui si passa a inquadrare tali affermazioni nel contesto dell'antropologia cappadoce, in particolar modo per quanto riguarda la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, e quindi la dimensione relazionale (§ 3.);
- in conclusione, la possibilità della ricomprensione antropologica presentata sarà ricondotta alla nuova concezione ontologica, secondo la quale la Trinità costituisce un ordine ontologico distinto nella sua eternità rispetto al cosmo (§ 4.).

Il lavoro non si sofferma sulle differenze prospettive nel pensiero di Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Si limita, invece, a mostrare come, a livello architettonico, la loro convergenza antropolo-

gica sull'affermazione, anche estremamente pratica, della dignità infinita dell'uomo si fonda proprio sull'essere «più grande» di Dio, grandezza che si esprime nella capacità di relazione con la creatura.

## 2. L'affermazione della dignità dell'uomo

### 2.1. Prospettiva

La metafisica nacque come risposta alla sfida sofista che situava l'uomo al centro di ogni cosa. Quando Platone scrive, invece, che Dio è il centro di tutto, sta ricollocando l'Essere, il Bene e la Bellezza nella loro posizione reale, in netto contrasto con Protagora.<sup>1</sup>

Così l'origine stessa della più alta riflessione greca mette già da principio in evidenza la tensione dialettica tra Dio e l'uomo, che metafisicamente discende dal presunto contrasto tra universale e particolare.

Il *nous* dell'uomo viene presentato come il vertice dell'universo, in quanto permette di elevarsi fino alle verità ultime e alla causa prima, ma nello stesso tempo esso è praticamente divino e, proprio per questo, l'umano viene definito per sottrazione. L'anima platonica e il *nous* aristotelico presentano un contrasto ontologico insuperabile tra la dimensione ontologicamente più piena, che caratterizza il divino, e quella materiale o potenziale, che segna l'umano.<sup>2</sup>

Ciò è legato a doppio filo all'antropologia caratteristica del pensiero greco. Si tratta di una concezione che si riflette in modo molto concreto nella pratica. Gli esempi potrebbero essere molteplici: dal ruolo dei sacrifici nell'ambito religioso, magistralmente evidenziato da René Girard, alla concezione della perfezione come salvezza *dal* corpo conquistata attraverso la solitudine contemplativa, secondo la dottrina neoplatonica, e non come autentica salvezza *del* corpo realizzata nella comunione, come sarà poi con la rivelazione cristiana.

Qui si proporranno due elementi concreti, particolarmente caratterizzanti secondo la concezione contemporanea, di un atteggiamento autenticamente umano: *a)* il rapporto con gli emarginati, in particolare i malati; *b)*

<sup>1</sup> Cf. PLATONE, *Leggi* IV, 716.c.4.

<sup>2</sup> Cf. G. MASPERO, *Divinizzazione dell'uomo e ontologia relazionale in Gregorio di Nissa*, in «Path» 2 (2015) 277-295.

il valore della libertà, con la condanna assoluta di ogni forma di schiavitù. Si cercherà di mostrare, attraverso il pensiero dei Cappadoci, come tali trasformazioni pratiche sono fondate nella novità della concezione antropologica permessa dalla rivelazione cristiana e, quindi, a un livello ancora più fondamentale, dalla nuova concezione ontologica introdotta grazie al pensiero trinitario e dai suoi riflessi sulla comprensione del rapporto tra Dio e l'uomo.

## 2.2. *I malati*

Timothy Miller, nel suo prezioso studio sulla nascita dell'ospedale bizantino,<sup>3</sup> mostra come nel sec. IV si sono poste le basi dello sviluppo di questa istituzione fondamentale. Le esenzioni fiscali concesse da Costantino alla Chiesa permisero lo sviluppo di un'opera assistenziale rivolta a coloro che erano nel bisogno, i quali nel sec. IV andavano sempre più crescendo nella parte orientale dell'impero a causa della immigrazione da Occidente. Lungo il corso di questi anni si passò dal *xenodocheio* al *nosocomio* vero e proprio, di cui parla il Crisostomo nel 398.<sup>4</sup> In sintesi estrema, si può affermare che il paganesimo ha esperienza secolare della figura del medico, ma non conosce istituzioni dedicate specificamente alla cura prolungata dei malati.<sup>5</sup> I medici si recavano, per i casi più gravi, a domicilio ed esistevano solo strutture limitate alla chirurgia o riservate a settori concreti di popolazioni, come gli schiavi e i militari.<sup>6</sup>

La novità sostanziale introdotta dal cristianesimo è la generalizzazione sociale della cura dei malati. Non si tratta più di risolvere un problema di alcune persone o di una categoria, ma ogni uomo in quanto tale viene riconosciuto come degno di cura per la sua unicità.

L'atteggiamento dei Padri nei confronti dei malati, e dei lebbrosi in particolare, si inquadra nel contesto di quello verso i poveri e gli ultimi.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cf. T.S. MILLER, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, 21-22.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, 37.

<sup>6</sup> Per un'analisi dei precedenti dell'ospedale vero e proprio, si vedano *ibid.*, 38-44.

<sup>7</sup> Per una sintesi dell'atteggiamento e dei contributi cristiani alla cura dei malati, si vedano E. DAL COVOLO, *Assistenza e cura dei malati nei primi secoli cristiani*, in «Camillianum» 14 (2014) 367-378 e U. MATTIOLI, *Assistenza e cura dei malati nell'antichità cristiana*, in E. DAL COVOLO - I. GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello*

Ciò che a livello più fondamentale permette la novità è la prospettiva offerta dalla rivelazione: alla luce di Cristo che ci introduce nel seno del Padre «tutti siamo poveri» (πτωχοὶ γὰρ ἅπαντες), come scrive il Nazianzeno all'inizio del suo discorso intitolato *De pauperum amore*.<sup>8</sup> La relazione con il Dio uno e trino permette di acquisire un nuovo punto, dal quale l'altro è percepito come un altro sé:

E si devono curare coloro che ci stanno vicino non meno di quanto ciascuno faccia con se stesso, sia nel caso siano sani sia quando siano consumanti dalla stessa malattia. Infatti tutti siamo una cosa sola nel Signore, ricchi, poveri, servi, liberi, sani, infermi nel corpo. E uno solo è il Capo di tutti, dal quale è ogni cosa, Cristo. Per cui le membra sono reciprocamente una nell'altra, ciascuna in ciascuna e tutte in tutte.<sup>9</sup>

Il punto essenziale è che i malati sono fratelli secondo Dio (κατὰ Θεὸν ἀδελφοὶ), in quanto hanno ricevuto da lui la stessa natura umana e sono stati formati dallo stesso fango, hanno corpi simili e, più radicalmente, hanno ricevuto, appunto, l'impronta della stessa immagine divina (τὸ κατ' εἰκόνα) in sé, essendo rivestiti di Cristo, insieme al quale soffrono, sono morti e risorgono.<sup>10</sup> La forza della teologia paolina si traduce nel realismo assoluto delle affermazioni, che non lascia spazio alcuno a un'attenuazione retorica o morale della radicalità ontologica delle affermazioni.

Il Nazianzeno giunge ad affermare che «l'uomo non possiede nulla di così divino come il fare il bene».<sup>11</sup> Così il fondamento dell'umanesimo cristiano è proprio in Dio, cioè nell'essere immagine di un Dio benevolente, che crea e si prende cura della sua creatura. L'adorazione passa attraverso la misericordia, perché «onora il Creatore chi si prende cura della creatura».<sup>12</sup>

La grandezza letteraria e teologica di Gregorio brilla qui nell'affermazione che gli uomini sono chiamati a curare il loro simile proprio perché sono

*spirito dai primi secoli cristiani al medioevo. Contributi e attualizzazioni ulteriori. Convegno internazionale di studi Oasi «Maria Santissima» Di Troina, 29 ottobre - 1 novembre 1999, Oasi Editrice, Troina (EN) 2001, 245-278.*

<sup>8</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 14 (*De pauperum amore*) 1: PG 35, 860A.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 8: PG 35, 868B.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 14: PG 35, 876AB.

<sup>11</sup> Οὐδὲν γὰρ οὕτως, ὡς τὸ εὖ ποιεῖν, ἄνθρωπος ἔχει Θεοῦ (*ibid.*, 27: PG 35, 892D-893A).

<sup>12</sup> τιμᾶ τὸν ποιητὴν ὁ περιέπων τὸ ποίημα (*ibid.*, 36: PG 35, 905C).

razionali (λογικοί) e adorano il *Logos* (λόγου θεραπευταίς).<sup>13</sup> Quest'ultima espressione è particolarmente pregnante perché gioca sul doppio valore semantico del verbo θεραπεύω che assume sia il significato medico sia quello religioso. Ciò è in netta contraddizione con la tradizione di alcuni popoli pagani che praticano i sacrifici umani (άνθρωποκτονεῖν), popoli «per i quali la disumanità è parte della pietà» (μέρος εὐσεβείας αὐτοῖς ἡ άπανθρωπία). Ma il Nazianzeno si duole ancor più di quei cristiani che giungono a mancare alla carità in nome di ragionamenti vani e stolti (φιλοσοφοῦσι κενά καὶ μάταια) in forza dei quali attribuiscono alla volontà di Dio stesso le sofferenze dei malati.<sup>14</sup> E ancora peggio, in tale prospettiva la stessa volontà divina sarebbe anche la ragione addotta per non venire in loro soccorso.<sup>15</sup>

Le affermazioni proposte sono tipiche di tutto il pensiero cappadoce, come dimostrano le due omelie di Gregorio di Nissa dedicate allo stesso tema.<sup>16</sup> Ma sono la vita e il pensiero di Basilio a essere particolarmente rilevanti in questo ambito. Egli realizzò un'opera mirabile, cioè la costruzione di una vera e propria città-ospedale il cui stesso nome richiamava il suo ispiratore.<sup>17</sup> Basiliade è ricordata con ammirazione da Sozomeno verso la metà del sec. V.<sup>18</sup> Ispirandosi a Eustazio di Sebaste, il vescovo di Cesarea aveva costruito un'autentica città, prolungamento del semplice ospizio per i poveri e i malati.<sup>19</sup> Il lavoro teologico e sociale così inaugurato fu tanto

<sup>13</sup> *Ibid.*, 33: PG 35, 901C.

<sup>14</sup> Per combattere tale fatalismo e le implicazioni pratiche terribili che esso implicava, Gregorio di Nissa, come vari altri Padri, scrive il *Contra fatum* (GNO III/2, 31-63). Si veda più in generale: E. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1945.

<sup>15</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 14 (De pauperum amore)* 29: PG 35, 897A.

<sup>16</sup> Cf. GREGORIO DI NISSA, *De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis oratio I)*, GNO IX, 93-108 e *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis (vulgo De pauperibus amandis oratio II)*, GNO IX, 111-127.

<sup>17</sup> Con felice espressione Marcello La Matina definisce Basiliade: «Atto di grande carità da parte del vescovo che la progettò e, di tasca propria, la fece costruire, ad onta delle tante difficoltà interposte dai pagani. Ma, anche e soprattutto, impresa teologica e filosofica: un trattato trinitario scritto con le pietre e con i corpi malati invece che con lo stilo e le pergamene» (M. LA MATINA, *Il posto del malato tra Ethos e Logos. Luoghi di cura e saperi nel mondo antico e tardoantico*, in «MEDIC» 15/2 [2007] 17-30, qui 27).

<sup>18</sup> Cf. SOZOMENO, *Storia Ecclesiastica*, 34,9.

<sup>19</sup> Cf. BASILIO, *Epistula* 119; EPIFANIO, *Panarion*, 75,1. Si veda, in proposito, B. GAIN, *L'Église de Cappadoce au IVe siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, 277-278.

efficace da spingere al riconoscimento giuridico del principio di protezione del debole nel codice teodosiano,<sup>20</sup> fatto inaudito nel contesto pagano. La concezione e messa in pratica del progetto possono essere connesse a una forte carestia che aveva colpito la Cappadocia tra il 368-369. Basilio conosce anche in prima persona la malattia, che lo accompagnerà per la maggior parte della sua vita.

Gregorio di Nazianzo nell'*Oratio* 43, significativamente definisce Basiliade *nuova polis* (τὴν καινὴν πόλιν).<sup>21</sup> Ciò che la rende tale rispetto alla città comune è il fatto che, grazie all'intervento di Basilio, il convergere dei beni permette che qui «la malattia è vissuta secondo filosofia, la sciagura è accolta e la compassione è provata» (νόσος φιλοσοφεῖται καὶ συμφορὰ μακαρίζεται καὶ τὸ συμπαθὲς δοκιμάζεται).<sup>22</sup> La fama delle più famose città con le loro opere più magnificenti sbiadisce di fronte a questa: Tebe, Babilonia, l'Egitto con le piramidi. Infatti qui hanno cittadinanza anche coloro che prima erano banditi dalla convivenza comune, e perfino dagli amici, come se fossero morti mentre ancora in vita.<sup>23</sup> L'ispirazione del progetto è propriamente teologica:

Basilio più di ogni altro ha persuaso gli uomini a non disprezzare i propri simili e a non disonorare Cristo, che è l'unico capo di tutti, con la mancanza di umanità nei loro confronti, ma a mettere a disposizione i propri beni per le disgrazie altrui e a prestare a Dio la nostra pietà quando noi stessi abbiamo bisogno di pietà.<sup>24</sup>

Per questo è importante che a Basiliade si insegnasse un mestiere ai malati, in modo tale da renderli in primo luogo cittadini e corresponsabili. Con una formula sintetica si potrebbe dire che nella nuova *polis* non si risolveva solo un problema economico o sociale, ma ci si prendeva cura dell'immagine divina impressa negli uomini malati, la si faceva brillare in modo tale da proteggere la loro stessa umanità.

<sup>20</sup> Cf. I, 15,1; 22,2; 29,1.

<sup>21</sup> GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 43 (Funebris oratio in laudem Basiliū)*, 63, 1, 3 (Paris, 1908).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 63, 1, 8-9.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, 63, 3, 1-11.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 63, 4, 2-7.

### 2.3. *La schiavitù*

Elemento essenziale di tale immagine è individuato dai Cappadoci nella libertà.<sup>25</sup> Per questo Gregorio di Nissa è il primo autore che condanna esplicitamente e radicalmente la schiavitù come istituzione. Egli non si limita a riprovare la disumanità dei padroni nei confronti degli schiavi e nemmeno semplicemente formula la richiesta, già di per sé eccezionale, che questi ultimi venissero trattati come amici e fratelli. Il Nisseno è il primo che deduce dalla rivelazione cristiana la necessità logica e assoluta di eliminare l'istituto della schiavitù come tale, in quanto contraria all'identità, e quindi alla dignità, dell'uomo.<sup>26</sup>

Gregorio di Nazianzo aveva evidenziato come la schiavitù stessa non appartenesse al piano divino, ma fosse conseguenza del peccato originale, come ripeteranno dopo di lui il Crisostomo in Oriente e Agostino in Occidente.<sup>27</sup>

Gregorio di Nissa, invece, è categorico e radicale nella sua condanna, poiché la libertà è considerata elemento costitutivo dell'immagine divina impressa nell'uomo. Questi è stato creato per la virtù, che nel contesto del pensiero cappadoce è intesa come attributo divino. Perciò essa è necessaria-

<sup>25</sup> Origene aveva già sottolineato il ruolo essenziale della libertà, ma non aveva a disposizione strumenti concettuali sufficienti per affermarne il ruolo ontologico e, quindi, il suo legame intrinseco con la natura umana e con l'autonomia della realtà create. Sulla libertà in Origene, si vedano H.S. BENJAMINS, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes*, Brill, Leiden 1994 ed E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Grünewald, Mainz 1990.

<sup>26</sup> Alcuni lavori rilevanti per la questione, che si possono consultare in aggiunta a quelli più sotto citati, sono: T. DENNIS, *Man Beyond Price: Gregory of Nyssa and Slavery*, in A. LINZEY - P.J. WEXLER (edd.), *Heaven and Earth: Essex Essays in Theology and Ethics*, Churchman, Worthing 1986, 129-145; P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; D.B. HART, *The «Whole Humanity»: Gregory of Nyssa's Critique of Slavery in Light of His Eschatology*, in «Scottish Journal of Theology» 54/1 (2001) 51-69; J. HOFBECK, *Ethics and Mysticism of Slavery in Church Fathers*, in «Studia Patristica» 24 (1991) 102-107; D. STRAMARA, *Gregory of Nyssa: An Ardent Abolitionist?*, in «St Vladimir's Theological Quarterly» 41/1 (1997) 37-60; C.L. DE WET, *Sin as Slavery and/or Slavery as Sin? On the Relationship between Slavery and Christian Hamartiology in Late Ancient Christianity*, in «Religion and Theology» 17/1 (2010) 26-39.

<sup>27</sup> Cf. GARNSEY, *Ideas of Slavery*, 243.

mente ἀδέσποτον come Dio, secondo quanto si vedrà più in dettaglio nella sezione successiva.<sup>28</sup> Ma allora l'uomo non può avere padroni:

Dio disse: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza* (Gen 1,26). Allora dimmi, chi venderà e chi comprerà colui che è a somiglianza di Dio e che è Signore di tutta la terra e che ha ricevuto in eredità da Dio l'autorità su tutto quanto esiste sulla terra? Solo Dio lo può. O piuttosto, nemmeno Dio stesso. Si dice, infatti, i suoi *doni sono irrevocabili* (Rm 11,29).<sup>29</sup>

Ancora una volta la prospettiva rivelata è essenziale, perché il rispetto assoluto della libertà umana è fondata in primo luogo sull'atteggiamento di Dio nei confronti della sua creatura. Gli argomenti teologici addotti sono essenzialmente tre, in dipendenza logica l'uno dall'altro: *a)* la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio; *b)* l'unità della natura umana, concepita non solo come ciò che rende ogni uomo quello che è, ma anche come comunione fisica e storica di tutti gli uomini; *c)* la libertà dell'uomo come contenuto proprio e irriducibile dell'immagine divina in lui impressa.<sup>30</sup> Per questo, Gregorio può affermare senza mezzi termini che «nemmeno l'universo intero sarebbe prezzo degno dell'anima di un uomo».<sup>31</sup>

Come si vedrà più in dettaglio nella prossima sezione, il fondamento di ciò è profondamente teologico. Il contesto del pensiero cappadoce è segnato, infatti, dalla discussione con i neoariani. Per loro l'esegesi dell'inno ai Filippesi, e in particolare della forma di servo in Fil 2,7, giocava un ruolo fondamentale. Gregorio approfondisce, così, la lettura dell'uomo alla luce della Trinità escludendo la possibilità che si possa dare subordinazione ontologica nell'ambito della stessa natura. Perciò l'affermazione che un uomo non può essere schiavo si colloca a livello ontologico, e non semplicemente morale, in dipendenza diretta dall'affermazione che il Figlio non può essere servo, proprio perché è Dio.

<sup>28</sup> Cf. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 184B. Si veda più sotto a p. 95 per il testo completo.

<sup>29</sup> GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*, GNO V, 336, 10-16.

<sup>30</sup> M.M. BERGADÁ, *La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV*, in S.G. HALL (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes*, de Gruyter, New York 1993, 195.

<sup>31</sup> GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*, GNO V, 336, 18 - 337, 7.

### 3. Antropologia e ontologia

Basilio e Gregorio di Nissa presentano il cuore dell'antropologia cappadoce nelle loro opere rispettive a commento di Gen 1,26. Il primo scrisse il suo *Hexameron* e il secondo, dopo la morte del fratello, ne propose una rilettura e una continuazione nel suo *De hominis opificio*. Come ha scritto Maria Grazia Bianco:

Il messaggio di Gregorio di Nissa esprime – è considerazione semplicemente ovvia – continuità di impostazioni e di vedute con gli altri Cappadoci, ma approfondisce ed esplicita il rapporto con i beni non come precettistica, ma come cammino interiore della persona, nel suo passare dall'uomo *di fuori* all'uomo *di dentro*, che si *specchia* nel Creatore. A immagine di lui l'uomo è stato creato e a sua immagine può e deve lasciarsi riplasmare. Egli si muove, così, in un percorso di cui non si vede la conclusione, finché dura la storia – è il *tendere* verso Cristo del messaggio paolino di Fil 3,13 – verso la Bellezza di un vivere nella luce della compartecipazione dei beni materiali.<sup>32</sup>

Per questo nell'esplicitare la profondità ontologica dell'immagine si farà riferimento in particolare al Nisseno e al suo *De hominis opificio*.

Anche il solo *incipit* di quest'opera mette immediatamente in evidenza la radicale novità rispetto alle concezioni pagane. Infatti, secondo il Nisseno la creazione a immagine è la realtà più grande nell'universo, perché solo l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio: «Null'altro tra tutti gli esseri è a immagine di Dio, tranne la creazione dell'uomo».<sup>33</sup>

Così per Gregorio l'uomo fa la sua comparsa alla fine dei sei giorni della creazione perché è l'essere più perfetto:

L'uomo, questa realtà così grande e preziosa, non era ancora presente nell'universo degli esseri. Infatti non era ragionevole che il superiore facesse la sua comparsa prima di quelli che sono a lui sottoposti.<sup>34</sup>

Gregorio paragona, quindi, Dio a un maestro di casa che apparecchia la tavola e decora la stanza per l'uomo, suo invitato, facendolo entrare solo quando tutto è pronto. Il mondo, secondo il Nisseno, è per l'uomo, dono

<sup>32</sup> M.G. BIANCO, *Ricchezza e povertà nei padri greci*, in S. PANIMOLLE (ed.), *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, vol. 60: *Ricchezza-povertà nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 2012, 49-166, qui 150.

<sup>33</sup> Cf. GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, prol.: PG 44,128A.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 2: PG 44, 132D.

per lui da parte di Dio. Da qui discende che il fine dell'uomo è essere il contemplatore della bellezza che Dio ha posto nel mondo. Tutte le cose create sono per i suoi occhi.

In questo modo la rivelazione biblica permette quella che sembra una vera e propria sovversione della concezione pagana, la quale assoggettava l'uomo al cosmo.<sup>35</sup>

Fondamento di questa sovversione è la teologia dell'immagine, per la quale solo l'uomo è immagine di Dio, non il cosmo stesso, come invece Platone afferma nel *Timeo*.<sup>36</sup> Così, prendendo ironicamente le distanze sia dal platonismo sia dallo stoicismo, Gregorio scrive:

In che modo angusto e indegno alcuni dei pensatori pagani hanno immaginato riguardo alla grandezza dell'uomo, pensando secondo loro di innalzare la natura umana in confronto a questo cosmo. Infatti, hanno affermato che l'uomo è un microcosmo, costituito dagli stessi elementi dell'universo. Costoro, donando tale lode alla natura umana per mezzo dello suono roboante del termine, non si sono resi conto che esaltavano l'uomo mediante le proprietà della zanzara e del topo. Infatti anche in questi ultimi è presente la composizione dei quattro elementi, poiché certamente si contempla anche nel caso degli esseri animati una parte maggiore o minore di ciascuno di tali elementi, senza i quali quanto partecipa della dimensione sensibile non ha natura per sussistere. Dunque, qual è la sua grandezza, se lo si ritiene immagine e similitudine del cosmo? Del cielo che lo circonda, della terra mutevole, di tutto quanto in essi è sottoposto al dominio della mutevolezza e passa con ciò che li circonda? Ma in che cosa consiste la grandezza dell'uomo secondo la dottrina della Chiesa? Non certo nella somiglianza [ὁμοιότητι] al mondo creato, ma nell'essere ad immagine [κατ' εἰκόνα] della natura del Creatore.<sup>37</sup>

In questo modo, l'affermazione che l'uomo è un microcosmo cambia radicalmente di segno:<sup>38</sup> non è la dignità dell'uomo che dipende da quella

<sup>35</sup> Cf. J. DANIELOU - J. LAPLACE (edd.), *Gregoire de Nysse. La création de l'homme*, Cerf, Paris 2002, 38.

<sup>36</sup> Cf. PLATONE, *Timeo*, 29ab, dove il mondo è risultato di una generazione a partire da un modello eidetico. Per questo è assolutamente necessario che il mondo sia immagine di qualcosa (εἰκόνα τινός). In conclusione dell'opera, il mondo stesso è definito vivente, immagine dell'intelligibile (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ), dio sensibile (θεὸς αἰσθητός), uno e unigenito (μονογενής). Cf. *ibid.*, 92c.

<sup>37</sup> GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, 16: PG 44, 177D-180A.

<sup>38</sup> Si vedano anche GREGORIO DI NISSA, *De anima et resurrectione*, PG 46, 28AB; ID., *In inscriptiones Psalmodum*, GNO V, 30, 26; ID., *De opificio hominis*, 18: PG 44, 194B.

del cosmo, ma all'inverso è il cosmo che riceve dignità dall'uomo, il quale riunisce in sé sia la dimensione spirituale sia quella materiale, e che è immagine di Dio nella sua interezza.

Si ha qui una novità assoluta rispetto alla tradizione pagana: ora l'imperativo filosofico del «conosci te stesso» (γνώθι σαυτὸν) viene sostituito dall'*Attende tibi* di Dt 4,9, cioè dal «volgiti a te stesso» (πρόσεχε σαυτῶ), cui Basilio dedica un'omelia dove scrive:

Volgiti a te stesso, quindi, non a ciò che possiedi, né a quello che ti circonda, ma volgiti solo a te. Infatti noi siamo una cosa e una cosa diversa sono le cose che possediamo e quelle che ci circondano. Noi siamo l'anima e la mente (ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς), per ciò siamo stati creati a immagine del Creatore. Invece il corpo è ciò che possediamo e per esso i sensi, mentre le ricchezze, le arti e le altre comodità della vita sono ciò che ci circonda.<sup>39</sup>

Clemente<sup>40</sup> e Origine<sup>41</sup> avevano applicato l'*Attende tibi* all'anima, mentre andando oltre Basilio, Gregorio lo estende anche al corpo e alle realtà esteriori all'uomo, che questi non può trattare come proprie.<sup>42</sup>

Alla luce di questa teologia si comprende la condanna della schiavitù e l'affermazione del valore infinito del singolo uomo. Il Creatore, che stringe nel suo palmo tutto il cielo e il cosmo, ha voluto che l'uomo fosse capace di lui, fino all'estremo di voler abitare nell'intimo dell'uomo stesso.<sup>43</sup> Di qui lo stupore, che spinge il Nisseno a domandare:

Come puoi ammirare i cieli, o uomo, quando guardi te stesso, che sei più stabile di essi? Essi, infatti, passano, mentre tu permani in eterno insieme a colui che sempre è.<sup>44</sup>

Fondamento di tale unicità dell'uomo nel cosmo è la sua libertà, contenuto essenziale dell'immagine. Così in *De opificio hominis* al n. 4 si dice che tale immagine è di natura regale, perché l'anima è senza padrone e il suo arbitrio ha padronanza su di sé. E anche il corpo risponde a tale dignità. Quindi si specifica il senso di immagine, attraverso l'esempio delle sculture

<sup>39</sup> BASILIO, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, 3; S.Y. RUDBERG, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot observe-toi toi-même*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962, 26,15-27,2.

<sup>40</sup> Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Paedagogus* III, 1,1.

<sup>41</sup> Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* IV,83.

<sup>42</sup> Cf. V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983, 58.

<sup>43</sup> GREGORIO DI NISSA, *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 68, 1-19.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 68, 19 - 69, 3.

dei potenti. L'uomo però al posto della porpora ha la virtù e al posto dello scettro la beatitudine dell'immortalità e al posto del diadema regale ha la giustizia:

Dunque, come i pittori mediante alcuni colori traducono le forme umane nei loro dipinti, stendendo i colori opportuni e corrispondenti all'imitazione, affinché la bellezza del modello sia tradotta con esattezza nell'immagine. Così mi sembra che anche il nostro Creatore manifesti in noi la sua signoria, ornando l'immagine a similitudine della propria bellezza mediante le virtù come di colori.<sup>45</sup>

Al posto del rosso, del bianco e del nero ci sono, dunque, la purezza, l'*apatheia*, la lontananza da tutti i mali. Da un punto di vista teologico e antropologico quello che è cruciale nel ragionamento nisseno è il fatto che le virtù citate sono in verità attributi divini, i quali sono stati riletti in chiave relazionale alla luce della nuova ontologia sviluppata a partire dalla rivelazione trinitaria. Ad esempio, l'*apatheia* non è più la mera impassibilità di marca neoplatonica, ma l'indefettibilità nel bene, la perseveranza in esso anche di fronte al rifiuto totale da parte dell'interlocutore, come la fedeltà unilaterale all'alleanza da parte di Dio nel corso della storia narrata dall'Antico Testamento continuamente dimostra.<sup>46</sup> Così le virtù citate nella loro rilettura relazionale convergono nella misericordia o, con terminologia cappadoce, nella *philanthropia*.

In questo modo, secondo Gregorio di Nissa, il contenuto dell'immagine non è limitato alla sola ragione, ma è esteso anche alle virtù<sup>47</sup> in modo tale che il vero uomo è Cristo stesso, cui il cristiano è conformato (συμμεμορφῶσθαι τῷ Χριστῷ).<sup>48</sup>

La rilettura propriamente teologica induce una profonda ricomprensione antropologica attraverso il punto di unione cristico. La divinità, per essere tale, non ha più bisogno di essere protetta da una forma di atarassia assoluta, né la sua eternità e la sua necessità vengono percepite come antitetiche rispetto alla libertà. Il pensiero alimentato dalla rivelazione trinitaria

<sup>45</sup> GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, 5: PG 44, 137A.

<sup>46</sup> Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 92-103 e L.F. MATEO-SECO, *Apatheia*, in L.F. MATEO-SECO - G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 89-91.

<sup>47</sup> Cf. E. MOUTSOULAS, Γρηγόριος Νύσσης, Eptálophos, Atene 1997, 388.

<sup>48</sup> GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 439, 17-20.

si è aperto a una nuova concezione ontologica, estensione della metafisica classica, dove l'essere rivolti verso l'altro è perfezione perché l'Assoluto stesso in sé è il mistero di tre Persone ciascuna delle quali è se stessa proprio nell'essere rivolta alle altre.

Così l'agire divino viene riconosciuto come manifestazione di tale relazionalità immanente. Elemento essenziale è il fatto che Dio non crei per necessità (οὐκ ἀνάγκη τι), ma per il traboccare del suo amore (ἀλλ' ἀγάπης περιουσία) immanente.<sup>49</sup>

L'amore è, dunque, all'origine dell'uomo ed è il contenuto più autentico dell'immagine divina in lui impressa nella creazione di cui parla Gen 1,26. Allora la libertà dovrà costituire il nucleo di tale immagine:

Infatti se la natura divina è la pienezza dei beni e d'altra parte [l'uomo] è immagine proprio di tale natura, allora di certo l'immagine stessa possiede la somiglianza rispetto all'archetipo nell'essere colma di ogni bene. Quindi in noi è presente la forma di ogni bene, di ogni virtù e sapienza e di tutto quanto si pensa riguardo al meglio. E uno fra tutti è anche l'essere libero da necessità e non essere sottomesso a un qualche potere fisico, ma il possedere un'autonoma (αὐτεξούσιον) capacità di giudizio. Infatti la virtù è una realtà indipendente e volontaria (Ἀδέσποτον καὶ ἐκούσιον), poiché non può essere virtù un atto che sia costretto e forzato. Dunque, dato che l'immagine porta in ogni aspetto l'impronta della bellezza del prototipo, se non ne differisse in alcunché, nemmeno sarebbe propriamente un'immagine, ma si presenterebbe in ogni aspetto come la stessa realtà, del tutto indistinguibile. Dunque, quale differenza possiamo osservare tra la natura divina stessa e ciò che è ad essa simile? Questa: che la prima è increata, mentre quest'ultimo riceve la sussistenza attraverso l'atto creativo.<sup>50</sup>

Dunque Gregorio è ben cosciente della differenza ontologica tra la creatura e il Creatore, ma proprio perché la Trinità è l'unica natura eterna e perfetta, distinta in modo assoluto dall'ordine ontologico del mondo, è ora possibile concepire a partire dagli eventi della storia della salvezza una relazione tra Dio e l'uomo nella quale si può mettere in evidenza la realtà del dono e la forza della divinizzazione che esso realizza. Così il baricentro del pensiero si sposta dal cosmo all'uomo stesso con la sua interiorità, che

<sup>49</sup> Cf. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, GNO III/4, 17, 2; cf. anche ID., *De opificio hominis*, 21: PG 44, 202B e ID., *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 141, 13.

<sup>50</sup> GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, 16: PG 44, 184BC.

ora diventa la via di accesso a Dio. Infatti la struttura dell'immanenza della persona umana viene riletta trinitariamente:

E se esami con attenzione anche gli altri elementi per i quali si caratterizza la bellezza divina, troverai che anche in essi è preservata con esattezza la somiglianza nell'immagine che è in noi. La divinità è mente (νοῦς) e *Logos*, infatti *in principio era il Logos* (Gv 1,1). E, secondo Paolo, i profeti hanno lo spirito (νοῦς) di Cristo, che parla in loro (cf. 1Cor 7,40). Ma l'essere umano non è lontano da ciò. Contempla in te stesso sia il *logos*, sia la mente (διάνοιαν), immagini della vera mente (νοῦς) e del vero *Logos*. Ma ancora Dio è Amore (ἀγάπη) e sorgente d'amore. Infatti il grande Giovanni dice che *l'amore è da Dio* e che *Dio è amore* (1Gv 4,7-8). E il Creatore della natura ha impresso anche in noi tale caratteristica: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). E se mancasse ciò, si corromperebbe tutto il carattere dell'immagine. Dio vede tutto, ascolta tutto e tutto esamina. Così anche tu, grazie alla vista e all'udito, hai la percezione della realtà e la mente (διάνοιαν) che ricerca ed esamina la realtà.<sup>51</sup>

Da tale prospettiva la mente, il *logos* e la capacità di amore dell'uomo non sono altro che il contenuto più proprio dell'immagine, che ora ha una dimensione trinitaria. Per questo Basilio termina la sua omelia, sopra citata, dedicata al *Attende tibi*, con l'espressione sconvolgente dal punto di vista del *Conosci te stesso* greco: «Volgiti dunque a te stesso, affinché tu ti possa rivolgere a Dio» (Πρόσεχε οὖν σεαυτῷ ἵνα προσέχης θεῷ).<sup>52</sup> Ora la via a Dio è l'uomo.<sup>53</sup>

#### 4. Conclusione: la relazione che distingue e unisce

Il percorso proposto ha evidenziato come nella teologia (e nella vita) dei Cappadoci si presentino una serie di novità antropologiche assolute, come l'affermazione della necessità di prendersi cura degli ultimi, in particolare degli ammalati, che ha trovato la sua applicazione pratica nella nasci-

<sup>51</sup> *Ibid.*, 5: PG 44, 137BC.

<sup>52</sup> BASILIO, *Homelia in illud: Attende tibi ipsi*, 37,14-15.

<sup>53</sup> A differenza di quanto abitualmente si pensa, l'analogia psicologica è caratteristica della teologia cappadoce, nella quale è sempre accompagnata dall'apofatismo. Si veda, ad es., GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 11, 1-9 (J. MOSSAY [ed.], *Grégoire de Nazianze. Discours 20-23*, Cerf, Paris 1980, 302).

ta dell'ospedale, e il ruolo della libertà personale, tradotta a livello sociale nella condanna della schiavitù.

Il fondamento di tale novità è stato rinvenuto a livello teologico nella concezione della creazione a immagine il cui contenuto è stato presentato, principalmente attraverso l'analisi degli scritti di Gregorio di Nissa, ma con riferimenti anche a Basilio e al Nazianzeno.

Da qui è emersa una radicale ricomprensione dell'ontologia creata alla luce della rivelazione trinitaria, che ha permesso di riconoscere il valore non solo dell'intelletto, classicamente riferito all'universale, ma anche dell'amore, e quindi della concreta dimensione personale della libertà di ogni uomo.

Ciò spiega perché Jean Daniélou ha sostenuto che il Nisseno fosse l'autore del sec. IV più importante da un punto di vista antropologico.<sup>54</sup> Egli riesce, infatti, a sintetizzare la visione biblica e quella filosofica, mediante un'estensione dell'ontologia classica che mantiene gli elementi positivi della tradizione platonico-aristotelica e, nello stesso tempo, unisce la *somatoantropologia* ottimista di Ireneo con la *eikonoantropologia* di marca alessandrina, ricevuta dalla linea di sviluppo che da Filone passa per Origine.<sup>55</sup>

La novità centrale che rende possibile tale salto è ontologica, cioè la sostituzione della distinzione platonica tra dimensione intellegibile e materiale con quella tra creato e increato. Ciò permette di recuperare all'immagine sia il corpo, sia l'esistenza concreta dell'uomo, intensi in senso personale e storico-sociale.

Per la struttura metafisica greca ciò era impossibile, perché essa era costretta a evidenziare la differenza tra il primo principio e l'uomo, in quanto i due erano necessariamente connessi nell'unico ordine ontologico finito ed eterno. In tale contesto, distinguere implicava degenerazione, perché la relazione era considerata sempre e solo un mero accidente. L'introduzione di una distanza ontologica infinita tra la Trinità e il mondo ha permesso, invece, di rileggere la dignità dell'uomo alla luce della relazione fondante che costituisce la sua essenza filiale. La stessa distinzione tra anima e corpo ora può essere declinata non più in termini sostanziali, ma mediante la relazione che distingue senza separare. La natura dell'uomo può essere riconosciuta come propriamente materiale e spirituale insieme, perché la

<sup>54</sup> DANIELOU, *Le IVe siècle*, 49.

<sup>55</sup> Cf. MOUTSOULAS, Γρηγόριος Νύσσης, 380.

differenza tra le due dimensioni può essere articolata mediante la relazione, che solo la rivelazione trinitaria ha indicato all'uomo come principio di individuazione.

Il Dio "più grande" protegge l'uomo ed è il fondamento della sua dignità e di una nuova concezione nella storia dell'antropologia. La percezione dell'umano è storicamente fondata dalla rivelazione divina del mistero trinitario. La perdita sempre più profonda del rapporto con Dio, e in particolare con il Dio uno e trino, nel mondo occidentale si traduce necessariamente in un'eclissi dell'uomo, che il secolo scorso ha tragicamente annunciato e che l'attualità di nuovo crudamente ripropone.

Tale triste fenomeno indica la necessità urgente di approfondire sempre più l'ontologia trinitaria, cioè di rileggere tutta la realtà, il mondo e la storia, alla luce che scaturisce dal mistero del Dio uno e trino, continuando il lavoro inaugurato dai Padri. La stessa «cultura dello scarto», di cui tanto spesso parla papa Francesco, nasce dalla dimenticanza del valore assoluto di ogni uomo fondato nell'immagine trinitaria che costituisce il fondo del suo essere. Solo riscoprendo questa luce si può tornare a considerare anche i più deboli come parte della *polis*. Solo la rivelazione di un Dio che è in sé comunione, infatti, può permettere di superare l'antinomia tra *polis* e *genos*, che emerge dalla tragedia greca, di cui l'esempio più evidente è l'Antigone, come caso concreto di quella che oppone l'*ethos* e il *logos*. Solo alla luce del Dio uno e trino si può riconoscere il valore infinito di ogni uomo. Ma ciò significa che l'uomo appartiene costitutivamente al popolo di Dio e solo in tale comunione trova la sua più autentica dignità e la sua liberazione.

Dio è "più grande" e proprio tale verità rende possibile la salvezza e fonda il valore infinito dell'uomo. La relazione con il Dio "più grande" è la vera radice e l'autentica garanzia del rispetto per l'uomo, per ogni uomo. La postmodernità ha ricevuto dal cristianesimo la sensibilità per il debole e il valore della libertà, ma non può sperare di custodirli e di vedere compiute le sue aspirazioni senza quell'ontologia relazionale che la rivelazione trinitaria ha dischiuso al pensiero dell'uomo.

**LA PARTECIPAZIONE DELL'UOMO  
ALLA TRASCENDENZA NELL'UNIONE CON CRISTO.  
UNA RIFLESSIONE INTORNO AL  
«DESIDERIO NATURALE DI VEDERE DIO»**

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 15 (2016) 97-108

**I**

Recentemente ho trovato un paio di articoli sulla stampa.

Uno parlava del progetto di mandare le persone sul pianeta Marte. Per giustificare un tale viaggio un aspirante astronauta disse: «Sempre ho voluto fare qualcosa di trascendente».<sup>1</sup> «Trascendente»... ecco la parola su cui stiamo riflettendo durante questo *Forum*. Un altro candidato, una giovane donna statunitense, considera che la sua “vocazione”, che chiama «irresistibile», è quella di essere la prima persona a mettere piede sul Pianeta Rosso. «Quando andiamo più in là di ciò che abbiamo mai fatto – dice – confrontando situazioni difficili e trovando soluzioni a questi problemi, noi – l'umanità – cresciamo come società e si aumentano le nostre capacità». E poi spiega perché considera doveroso riportare gli astronauti alla terra di nuovo invece di lasciarli là a morire, come suggerivano alcuni candidati della missione (i più grandi): «Si convertiranno in eroi, modelli da seguire e ispirazione per le altre persone». Interessante il linguaggio adoperato... Sembra aver ragione Gilbert K. Chesterton quando disse che «il mondo è pieno di idee cristiane impazzite».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ¿Por qué quieren ir a Marte?, in «El mundo» del 21 dicembre 2015.

<sup>2</sup> G.K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Authentic Publishing, London 2012, 22.

L'altro articolo parlava di un fenomeno notevole e alquanto divertente che, secondo il giornalista, si stava verificando negli Stati Uniti tra alcuni dei super-capi delle grandi ditte.<sup>3</sup> A quanto pare, molti di loro si svegliano presto, fanno esercizi alle prime ore del mattino, fanno chiamate al telefono mentre guardano la rete e ascoltano le notizie sportive alla radio. Fanno meditazione, mangiano i cibi più sani, si consultano continuamente con i *coach* e i *trainers*... E tutto ciò prima di "cominciare" a lavorare! Si tratta, dice l'articolo, di un vero e proprio «culto dell'*iper-performance*». Interessante, in ogni caso, è il testo che l'articolo cita attribuendolo al grande esperto in *management* Peter Drucker: «Nessuna istituzione può sopravvivere se ha bisogno di geni o superuomini per essere gestita. Deve essere organizzata in modo tale da andare avanti con una direzione composta di uomini medi».

Però non si tratta di un fenomeno nuovo. Il filosofo Senofonte adopera il termine *zētountes* per designare questa perpetua e insoddisfatta spinta umana verso le cose più alte, ovvero la tendenza umana di trascendersi.<sup>4</sup> L'uomo è un essere che cerca una rivelazione che però non incontra. Si riconosce come mortale, ma aspira verso l'immortalità. Sa di essere finito, ma guarda verso l'infinito. Si riconosce come temporale, però tende non verso l'eternità ma verso un tempo interminabile. «Il meglio» è sempre l'orizzonte ultimo che non arriva mai. Non è stato Ludwig Feuerbach che l'ha detto per primo: anche per Senofonte l'uomo è un essere che si proietta verso le divinità che sogna, che agisce nei confronti di un dio che si immagina esistente e che non lo è.<sup>5</sup> Si tratta però di una ricerca vana, come lo sforzo di Sisifo di portare sulle spalle la pesante pietra fino in cima alla montagna... Quando l'ha ormai raggiunta, la pietra gli sfugge di mano e torna di nuovo a fondo valle. Sisifo scende nuovamente per riprenderla e portarla faticosamente verso la cima... ma si ripete poi la stessa cosa, e così per sempre, indefinitamente.

Che l'uomo sia alla ricerca della trascendenza – che brami andare più in là di se stesso – l'hanno detto in tanti lungo la storia. Nel secolo scorso

<sup>3</sup> *Schumpter. Here comes the SuperBoss*, in «The Economist» del 19 dicembre 2015 e 1 gennaio 2016, 94.

<sup>4</sup> Cf. SENOFONTE, in H. DIELS - W. KRANZ (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1958<sup>2</sup>, nn. 17-18.

<sup>5</sup> *Ibid.*, nn. 34-35. Cf. J. LORITE MENA, *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Edictum, Murcia 2004<sup>2</sup>, 77-79.

si possono menzionare Maurice Blondel e Max Scheler. Il primo descrive l'uomo come «quell'eterno insoddisfatto». E il secondo dice: «L'uomo è il portatore di una tendenza che trascende tutti i possibili valori vitali e si indirizza al divino, per cui si può dire che l'uomo è un cercatore di Dio».<sup>6</sup>

## II

La domanda che ci poniamo oggi però è questa: da dove viene e in che consiste questa inclinazione verso la trascendenza che l'uomo sperimenta, questa polarità vitale tra la finitudine e l'infinito, che egli tenta di superare con le proprie energie? Si tratta di una forma di auto-inganno che permette una fuga dalla realtà, una fonte di sofferenza e di angoscia, che va eliminato? Oppure si tratta di qualcosa che appartiene davvero alla struttura umana? Vedo tre linee di soluzione.

Una *prima linea*, a tal fine, talvolta è una forma di auto-inganno: l'uomo fugge dalla realtà immaginandola come qualcosa di non esistente. Questa spiegazione offre però una visione del mondo negativa e pessimista, dualista, forse gnostica, secondo cui l'uomo, per essere nel vero, per essere se stesso, deve accettare "realisticamente" il proprio limite, come un animale in più, tenendo a bada la propria accesa immaginazione. È la visione offerta dai «maestri del sospetto».

La *seconda linea* di soluzione è quella che ritiene l'uomo in qualche modo capace di "creare se stesso" con i propri mezzi, in grado di modificare e disegnare e strutturare la propria vita a piacimento. Con la sua libertà l'uomo si autocostruisce, da solo, individualisticamente. Si pensi alle riflessioni fatte da Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, e più a monte, Friedrich Nietzsche. Si tratta di una posizione oggi non infrequente nei dibattiti sulla vita, sull'etica e sull'ambiente naturale; una posizione che esclude la presenza fondante di Dio nel mondo creato. Nell'enciclica *Laudato si'*, papa Francesco osserva che «la natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce», quando in realtà «la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca a una comunione universale».<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Cit. rispettivamente in P. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, Edusc, Roma 2013, 29, 486.

<sup>7</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 76.

Si può osservare che quest'ultima spiegazione facilmente sfocia nella prima: quando cioè l'uomo si accorge dell'inutilità dei suoi sforzi per costruire se stesso e il proprio mondo e scopre realisticamente la sua finitezza e il suo limite. Ricompare la classica dottrina dell'«eterno ritorno».<sup>8</sup> Già lo riconosceva Friedrich Engels nella sua opera *La dialettica della natura*. Inoltre, è la posizione matura di Nietzsche: «Tutto ritorna, eterna gira la ruota dell'essere... Tutto se ne va, tutto si ritrova; eternamente rimane fedele a sé l'anello dell'essere».<sup>9</sup>

Ma c'è una *terza* possibilità: che la spinta verso l'infinito sia davvero parte della medesima struttura umana. A prima vista sembra trattarsi di una contraddizione. L'uomo è un essere finito, ha delle capacità limitate, delineate. La sua felicità sta nel fatto di accettarle, di adattarsi ad esse. Inoltre, è mortale, è destinato a scomparire. Questo sembra innegabile. Come mai allora può sorgere in lui un desiderio di infinito, di trascendenza, d'immortalità? Se lo produce lui stesso si tratta di un inganno, come abbiamo visto; se invece non lo produce lui stesso, può essere solo un'altro, un essere superiore, forse un Dio trascendente. Ma è mai possibile che il trascendente si faccia presente nel regno della finitudine? Detto diversamente: l'uomo finito è in grado di riconoscere e accogliere il Trascendente *come trascendente*, la grazia *come grazia*?

### III

I classici dicevano che nell'uomo esisteva un «desiderio naturale di vedere Dio».<sup>10</sup> In esso si situava la spinta umana verso la trascendenza. Però se esiste tale desiderio, come mai l'uomo non è in grado di raggiungere lo scopo desiderato? Come non cade nella disperazione sentendo vicina la spinta della grandezza senza però mai raggiungere la comunione vitale con essa? Così scrisse Dionigi il Certosino nel sec. XV: *Naturale desiderium ultra naturalem capacitatem se extendere nequit* («Il desiderio naturale non va più

<sup>8</sup> Cf. l'opera classica di M. ELIADE, *L'eterno ritorno*, Rusconi, Milano 1975.

<sup>9</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 612s.

<sup>10</sup> TOMMASO D'AQUINO, *III Contra Gentiles*, 57, 4 scrive: «Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem» («Ogni intelletto naturalmente desidera la visione della sostanza divina»).

in là della capacità della natura»<sup>11</sup> Caietano parlava allo stesso modo nel secolo seguente.<sup>12</sup> Anche Silvestre di Ferrara con più forza ancora:

È assurdo che venga desiderato qualcosa per un appetito naturale senza che l'uomo possa in qualche modo arrivare a questo fine con le sue capacità naturali, perché la natura di per sé ha tendenze soltanto entro i limiti della natura.<sup>13</sup>

Secondo questi autori, se l'uomo desidera vedere Dio, dovrebbe essere capace di realizzare questo desiderio... però in questo caso – dicono – la grazia divina non sarebbe più grazia, ma qualcosa di dovuto, di già contenuto nell'uomo, pur in modo germinale. Giungono quindi alla conclusione che l'uomo sia stato costituito da Dio come *natura pura*, come struttura fondamentale con delle aspirazioni finite e razionali, sulle quali, quando e se Dio lo vuole, si colloca, con totale gratuità, la vita soprannaturale, sperimentata e vissuta come puro dono. Se non fosse così, dicono questi autori, si compromette l'ordine della gratuità e della salvezza, essenziale per il cristianesimo.

La posizione di Caietano e altri, però, è alquanto problematica, com'è stato rilevato spesso durante il secolo XX, specialmente negli scritti di Henri de Lubac.<sup>14</sup> In base alle opere di molti Padri della Chiesa, de Lubac ha appurato in effetti che il progetto di Dio nei confronti dell'uomo è *uno e unico*... non ci sono due possibili progetti, quella della natura e quella della grazia, quella della creazione e quella della salvezza, ma uno solo, fatto di

<sup>11</sup> DIONIGI IL CERTOSINO, *De lumine christianae theoriae* I, a. 56.

<sup>12</sup> CAIETANO, *In primam*, q. 12, a. 1. scrive: «Non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit; cuius signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit». Sulla questione e per queste citazioni, cf. M. BEER, *Dionysius' des Kartäusers Lehre von Desiderium naturale des Menschen nach der Gotteschau*, Max Hueber Verlag, München 1963; H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier-Montaigne, Paris 1965, 201-203; L. FEINGOLD, *The Natural Desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press of Ave Maria University, Ave Maria, FL 2010<sup>2</sup>, 67-79.

<sup>13</sup> FRANCISCUS SILVESTRI FERRARENSE, *Opera*, vol. 1, Venezia 1535, 39-41. Posizioni simili vanno mantenute da R. BELLARMINO, da L. DE MOLINA, *Concordia*, 16s., e da F. SUÁREZ che dice: *appetitus autem naturalis sequitur ex potentia naturali*, «l'appetito naturale segue dalla potenza naturale», *De gratia, prolegom.* 4,1. Su Suárez, cf. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, 185-200.

<sup>14</sup> Cf. specialmente l'opera classica di H. DE LUBAC, *Surnaturel: études historiques*, Aubier-Montaigne, Paris 1946.

creazione e di salvezza, di naturale e di soprannaturale. Questa convinzione può considerarsi abbastanza trasversale nel secolo XX, a livello esplicito e, di più ancora, a livello implicito.<sup>15</sup> Infatti, come osserva Olivier Boulnois, «attraverso le vicissitudini del soprannaturale, è possibile leggere tutte le difficoltà dell'antropologia cristiana».<sup>16</sup>

La tesi di de Lubac è stata contestata e difesa con veemenza, anche lungo l'ultimo decennio.<sup>17</sup> Tra i più strenui difensori, troviamo l'anglicano John Milbank. In tutto il suo progetto teologico (chiamato *Radical Orthodoxy*) Milbank insiste sull'importanza dell'unità, integralità e armonia della teologia cristiana, perché essa riguarda Dio, l'uomo e il mondo inseparabilmente. Non è pensabile, quindi, una teologia di due ordini, un'antropologia di separazione; sarebbe semplicemente irrilevante.<sup>18</sup> Si tratta di una presa di posizione giusta da molti punti di vista, anche se potrebbe portare a un certo integralismo.<sup>19</sup> In effetti, essa esprime bene l'avvicinarsi di Dio al mondo, però potrebbe mettere a rischio la trascendenza divina, perlomeno a livello pratico, non lasciando che «Dio sia Dio», per adoperare un'espressione di Wolfhart Pannenberg.

#### IV

Cosa possiamo dire allora delle due posizioni presentate: quella di Dionigi e Caetano che negano la nativa trascendenza dell'uomo verso Dio in nome della *natura pura*, e quella di de Lubac e Milbank che l'affermano, invece, in nome dell'unicità del progetto divino? Vedremo che sia l'una che l'altra applicano alla dottrina della grazia alcuni presupposti filosofici, gli uni di tipo aristotelico, gli altri di tipo platonico, non del tutto adeguati.

Rispetto alla corrispondenza, enunciata da Dionigi, il Caetano e altri, tra il desiderio e la capacità, tra l'inclinazione verso Dio e la capacità di

<sup>15</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 486-507, specialmente 496-499.

<sup>16</sup> O. BOULNOIS, *Soprannaturale*, in J.-Y. LACOSTE - P. CODA (edd.), *Dizionario critico di teologia*, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 1272-1276, 1272.

<sup>17</sup> Si veda specialmente L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God, passim*, per una contestazione della tesi di de Lubac.

<sup>18</sup> Considero questo tema in P. O'CALLAGHAN, *The Role of Theology in the Promotion of a Pluralistic University*, in «Path» 14 (2015) 69-93.

<sup>19</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 15-18, sul tema del principio fondamentale della ricerca di unità, tenendo conto sempre però della doverosa riserva escatologica da applicare a ogni enunciato teologico.

raggiungerlo, il filosofo Robert Spaemann fa qualche osservazione attinente. Dice che i tomisti del secolo XVI interpretavano l'Aquinata secondo il seguente principio aristotelico: «Se la natura avesse dato agli astri la tendenza a muoversi da se stessi, avrebbe loro dato anche gli organi necessari per tale movimento».<sup>20</sup> Applicato alla distinzione naturale-soprannaturale si direbbe che se Dio avesse dato all'uomo il desiderio di lui, gli avrebbe dato anche la capacità positiva di realizzare l'unione corrispondente, cioè la grazia. Però Spaemann fa notare il limite di un'impostazione metafisica di tipo cosmologico, perché farebbe scomparire

le riflessioni di carattere specificamente antropologico di Tommaso, secondo cui la natura dell'uomo trascende se stesso. Si cerca di comprendere l'uomo per analogia con i corpi celesti. La concezione della natura che qui si affaccia va nella direzione che porta alla definizione cartesiano-spinoziana della sostanza come ciò che si può concepire senza il concetto di un'altra cosa. L'ipotesi antropologica fittizia di una «natura pura» comincia la sua marcia trionfale, con tutte le conseguenze che questo avrà... L'uomo non si definisce più attraverso una tendenza che lo trascende.<sup>21</sup>

Detto in breve, la regola che vale per gli astri e per le pietre non vale per l'uomo in tutti i suoi aspetti, e meno ancora per la donazione divina che è la grazia; ciò che vale per la materia non vale per lo spirito. Secondo Tommaso alcuni oggetti come le pietre si muovono sempre in giù; così, l'inclinazione e la capacità coincidono... ecco il principio aristotelico. Altri oggetti, invece, si inclinano naturalmente in un modo particolare, scrive Tommaso, «anche se non hanno la forza per conseguire ciò che desiderano; ad esempio si dice che la donna concepisce un figlio naturalmente, il che, però, non è possibile senza ricevere il seme dal marito».<sup>22</sup> Si osserva, quindi, che l'uomo desidera delle cose che non ha la capacità di raggiungere con i propri mezzi. Tommaso considera, inoltre, che l'essere che tende verso il bene perfetto, anche se per ottenerlo ha bisogno dell'aiuto dell'altro, è *più nobile* dell'essere capace di ottenere il bene solo imperfetto, anche con le proprie forze.<sup>23</sup> Lo stesso si può dire per quanto riguarda la grazia divina.

<sup>20</sup> ARISTOTELE, *De caelo II*, 8, 290a 30-33.

<sup>21</sup> R. SPAEMANN, *Sulla nozione di natura umana*, in Id., *Natura e ragione: saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2006, 19-39, 34.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 24, a. 10 ad 1.

<sup>23</sup> Cf., ad es., TOMMASO D'AQUINO, *S.Th. I-II*, q. 5, a. 5 ad 2, anche se san Tommaso prende questa idea da ARISTOTELE, *De Caelo II*, 12, 292a22. «Illud quod est perfectum se-

Si tratta, infatti, di un principio che va al cuore stesso del Vangelo: Gesù sentenza «senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5).

È interessante notare che il punto di partenza comune di tutti gli autori che stiamo considerando – Dionigi il Certosino insieme al Caietano, a Milbank con de Lubac – è lo stesso: la spiegazione del rapporto naturale-soprannaturale di Tommaso d'Aquino.<sup>24</sup> I primi applicano categorie *aristoteliche* al discorso del rapporto tra Dio e uomo, categorie per così dire non del tutto evangelizzate. Milbank offre, invece, una lettura *platonica* dell'epistemologia di Tommaso, seguendo lo Pseudo-Dionigi e Agostino, prendendo spunto dalla dottrina dell'illuminazione divina, che «salta» per così dire l'istanza creata nel processo conoscitivo, «il fenomeno in se stesso». L'oggetto dell'intelletto umana non sarebbe allora la realtà conosciuta, ma la partecipazione della realtà conosciuta all'essere divino. Tutte le cose si conoscono «in Dio». Detto diversamente, l'intelletto non conosce l'oggetto ma, piuttosto, un raggio della luce divina. Da qui sorge facilmente un'epistemologia unitaria che integra fin troppo bene la fede e la ragione.

Quando gli studiosi considerano la teoria della conoscenza in Tommaso distinguono tra il «desiderio innato» e il «desiderio *elicitus*».<sup>25</sup> Il primo è suscitato nell'uomo dagli oggetti proporzionati alla sua natura, e si verifica in qualche modo in tutte le cose create, animate e inanimate: così la pietra «desidera» di cadere, tende sempre in giù. L'uomo desidera così anche le cose naturali, proporzionate alle sua natura, quella, ad esempio, di mangiare o dormire. Il desiderio «innato» non si dà invece rispetto alla vita divina, perché porterebbe con sé necessariamente l'unione con la natura divina, e quindi la negazione della grazia. Si dice, invece, che il «desiderio *elicitus*» di Dio è suscitato nell'uomo a partire dalle opere di Dio e dai limiti della condizione umana creata. Riconoscendo i propri limiti nel contesto delle cose create, quindi, l'uomo può desiderare di trascenderli, e così indirizzarsi al Dio che li ha creati. Si tratta di un de-

cundum ordinem suae naturae, indiget adiuvari ab eo quod est altioris naturae, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adiuvari a Deo. Et hoc modo virtutes indigent adiuvari per dona, quae perficiunt potentias animae secundum quod sunt motae a Spiritu Sancto», *Id.*, *S.Th.* III, q. 7, a. 5 ad 1.

<sup>24</sup> Cf. specialmente J. MILBANK - C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, Routledge, London - New York 2001.

<sup>25</sup> Cf. FEINGOLD, *The Natural Desire*.

siderio che sorge da una conoscenza naturale di Dio, naturale però indiretta, che apre lo spazio, com'è logico, all'illuminazione di Dio per grazia e rivelazione, accolte non con necessità ma con libertà e generosità. Detto diversamente, se il desiderio di Dio fosse di tipo "innato" la dottrina della grazia e quella della libertà umana sarebbero contrapposte tra di loro. Siccome non lo è, diventa possibile che la grazia sia ricevuta dall'uomo in completo rispetto della sua libertà.

Anche se non adopera questa precisa terminologia, Tommaso parla in questo modo della conoscenza di Dio quando stabilisce il principio secondo il quale l'uomo desidera Dio naturalmente.<sup>26</sup> Jacques Maritain lo spiega nei seguenti termini:

Vi è nell'intelligenza umana un naturale desiderio di vedere nella sua essenza quello stesso Dio che essa conosce dalle cose che egli ha create... Ma questo desiderio di conoscere la Causa prima nella sua essenza è *un desiderio che non sa ciò che chiede*, come i figli di Zebedeo, quando chiedevano di sedere alla destra e alla sinistra del Figlio dell'Uomo [Mt 20,20-23]... Poiché conoscere la Causa prima nella sua essenza o senza l'intermediario di nessun'altra cosa è conoscere la Causa prima altrimenti che come Causa prima.<sup>27</sup>

In altre parole, se noi conoscessimo Dio allo stesso modo che conosciamo le altre creature, corriamo il rischio di collocare Dio allo stesso livello della creatura, cadendo nell'idolatria, e in fin dei conti negando la divina trascendenza.

## V

Questa conferenza si intitola *La partecipazione dell'uomo alla trascendenza nell'unione con Cristo*. Allora, quale luogo occupa Gesù Cristo in questo processo di chiarimento dello statuto della trascendenza divina?

<sup>26</sup> TOMMASO D'AQUINO, *III C.G.*, 50 e 51; *Id.*, *S.Th. I-II*, q. 3, a. 8: «Si igitur intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est; nondum perfectio eius attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit».

<sup>27</sup> J. MARITAIN, *Ateismo e ricerca di Dio: con antologia del pensiero maritainiano*, Massimo, Milano 1982, 112.

Forse la prima cosa che ci viene in mente è che Cristo in qualche modo “riduce” la distanza tra Dio e l'uomo, supera la trascendenza... lui è l'Emmanuele, il «Dio con noi». L'uomo in Cristo si avvicina a Dio, vive di fronte a lui come figlio. In questo senso Cristo sembra *superare* il divario tra il divino e l'umano, *sconfigge* la trascendenza, fino al punto di insegnarci – insieme a tante altre cose – che «voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48). Tuttavia, a mio avviso Cristo chiarisce il mistero della trascendenza divina nei confronti dell'uomo in due modi.

In *primo* luogo, per quanto riguarda il suo insegnamento. In effetti, Gesù stesso insegna la trascendenza divina ricordando che dobbiamo fare la volontà di Dio in tutto *anche a costo della propria vita*, amando Dio appunto al di sopra di tutte le cose, mentre esclama, sdegnato, davanti a coloro che vorrebbero strumentalizzare la fede in Dio per i propri fini: «Sta scritto: “La mia casa sarà chiamata casa di preghiera. Voi invece ne fate un covo di ladri”» (Mt 21,13).

Però più a monte, in *secondo* luogo, come Paolo insegna con insistenza, è Cristo che ci fa partecipare alla trascendenza di Dio donandoci non una semplice dottrina che potrebbe aumentare la nostra conoscenza e cultura (lo gnosticismo), ma precisamente *la grazia*, la vita divina: Cristo non è un mero mezzo che ci permette di vivere in comunione con Dio, ma piuttosto è lui, in persona, il dono di Dio agli uomini, è lui la grazia.<sup>28</sup> È lui che ci dona la grazia – pura grazia, non meritata – che nel fondo del cuore desideriamo. In poche parole, Cristo insegna e rende presente la trascendenza di Dio mediante l'offerta della grazia divina, cuore dell'economia cristiana. L'uomo può desiderare Dio fino a un certo punto, però per avvicinarsi a lui, è doverosa la donazione divina, la divinizzazione, l'infusione della grazia.<sup>29</sup>

Però è vero anche che Cristo, che ci dona la vita divina, è il nostro Creatore; appunto «per mezzo di lui tutte le cose sono state fatte» (Gv 1,2). Il Padre, «per mezzo di lui e in vista di lui» (Col 1,16), ci ha fatto a immagine sua (Gen 1,27), ci ha infuso lo spirito (*ruah*), ha collocato nel nostro cuore il desiderio di vederlo, di godere di lui per sempre.<sup>30</sup> Così,

<sup>28</sup> Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 157-174.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, 175-87, 188-205, rispettivamente, sul tema della vita eterna in Giovanni e della divinizzazione nei Padri orientali.

<sup>30</sup> Si può dire che la spinta di trascendenza è “situata” *nell'anima* umana. Maldamé descrive l'anima come «una potenza di unità poiché garantisce l'unità di comportamenti diversi. È potenza di riflessione, che rende possibile all'uomo di volgersi a se stesso, di fare dei suoi

come Creatore, che ci dà il desiderio di Dio, e come Salvatore incarnato nel tempo, che lo compie, Cristo mette insieme, unisce, il desiderio della trascendenza e la concreta realizzazione di tale desiderio.

## VI

Lo sbaglio di Dionigi e del Caietano è stata quella d'interpretare la dottrina della grazia alla luce della metafisica aristotelica, in cui si verifica, come abbiamo già visto, uno stretto rapporto tra desiderio della trascendenza e la sua effettiva realizzazione. Però Tommaso, pur adoperando le categorie aristoteliche, non è giunto a una tale conclusione. Riconobbe che l'uomo è *capax Dei*, o *capax gratiae*, però insistette che egli possiede soltanto una *potentia obedientialis* per la grazia.<sup>31</sup> Non è una *potentia activa*, come sarebbe, ad esempio, la vista per vedere, e neppure una *potentia passiva*, come sarebbe la capacità di essere distrutto. L'idea della *natura pura* è aristotelica, negatrice della trascendenza dell'uomo, affermativa della sua pura mondanità, in fin dei conti catalitica della secolarizzazione... Malgrado il suo grande contributo al pensiero umano, Aristotele era considerato come ateo da molti dei primi teologi cristiani; non si poteva pregare il dio di Aristotele.<sup>32</sup>

La posizione unificatrice e integratrice di de Lubac e altri offre senz'altro una visione fondamentalmente valida del rapporto tra Dio e uomo. Però si basa su un'epistemologia platonica che non riesce a distinguere tra il desiderio che l'uomo ha di Dio e il desiderio che ha della creatura, poiché tutta la nostra conoscenza sarebbe il frutto dell'illuminazione divina. Ciò che rende possibile questa coincidenza, per Platone, sta nel fatto che l'uomo in fondo non trascende se stesso, perché è *già* divino.

atti e dei suoi pensieri il termine della sua osservazione. *L'anima è potenza di trascendimento: l'uomo è sempre insoddisfatto di ciò che ha e di ciò che è. L'anima è potenza di libertà: fonda una ineducibile capacità di decisione e di responsabilità*», J.-M. MALDAMÉ, *Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine*, in «Revue thomiste» 98 (1998) 282-322, 321.

<sup>31</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 3 ad 3.

<sup>32</sup> La maggior parte dei Padri della Chiesa non stabilirono un dialogo profondo con Aristotele. Molti di loro lo considerarono ateo. Ci sono eccezioni: cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Librairie V. Lecoffre - J. Gabalda, Paris 1932; e su questa opera, cf. D.T. RUNIA, *Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres*, in «Vigiliae christianae» 43 (1989) 1-34.

Secondo la tradizione platonica, siamo esseri divini chiamati a casa. Per i tomisti in senso classico, siamo animali razionali, già a casa in questo mondo, e la possibilità di vedere Dio a faccia a faccia porterà con sé una totale trasformazione del nostro apparato conoscitivo.<sup>33</sup>

Tommaso adoperava volentieri gli strumenti linguistici e filosofici che i grandi – Aristotele e Platone specialmente – gli hanno fornito. Però lo fece con libertà alla luce della fede, si sforzava di non lasciarsi rinchiudere o frenare dalle loro categorie, ma di andare più in là, per spiegare meglio che poteva, e sempre poveramente, il mistero insondabile della trascendenza divina. In realtà, questo si “capisce”, per così dire, soltanto nella preghiera. Nel suo commento al Sal 49,14-15 («Offri a Dio come sacrificio la lode e sciogli all'Altissimo i tuoi voti; invocami nei giorni dell'angoscia: ti libererò e tu mi darai gloria»), Tommaso spiega che nel cuore della preghiera cristiana si dà un'intima consapevolezza del desiderio di Dio che non ha confini, del Dio trascendente, insieme alla lucida convinzione che l'uomo con i propri mezzi è semplicemente incapace di raggiungerlo.<sup>34</sup> Appunto, «senza di me non potete far nulla» (Gv 15,5). L'umiltà cristiana, dunque, non sta nella negazione della trascendenza, degli ampi orizzonti, dei desideri senza confini, delle grandi ambizioni cristiane, ma nella convinzione che senza l'aiuto di Dio – aiuto paterno e quindi sommamente fedele e affidabile – non sarà mai raggiungibile. Quando l'uomo tenta di raggiungerlo con la propria forza, chi sa se arriverà mai sul pianeta Marte... tenendo conto però che si tratta del nome del dio della guerra!

<sup>33</sup> C.M. CULLEN, *The Natural Desire for God and Pure Nature: a Debate Renewed*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 86/4 (2012) 705-30, 730.

<sup>34</sup> «Unde dupliciter orantis affectus ad devotionem quasi quodam exordio excitatur: scilicet ex parte Dei, dum ipsum laudamus, et ex parte nostra, dum nostram infirmitatem recogitamus. Et quantum ad primum ponit Ambrosius laudem Dei orationis partem; quantum autem ad secundum: supplicationem, quae est humilis et devota precatio, in quo etiam potest includi negotium pro quo oramus, inquantum ex necessitate quae nos ad orandum impellit, spiritus noster humiliatur...», TOMMASO D'AQUINO, *IV Sent.*, D. 15, q. 4, a. 3, qc. 2 (ed. M.F. MOOS, nn. 615s.). Ringrazio il prof. R. Wielockx per questo riferimento.

## ALLEANZA CON LA CREAZIONE, ALLEANZA CON DIO. IL SENSO TEOLOGICO DELL'ECOLOGIA

STEFANO ZAMBONI

PATH 15 (2016) 109-129

La persuasione che soggiace a queste pagine è espressa in modo emblematico nell'enciclica *Laudato si'* dove si afferma che «non si può proporre una relazione con l'ambiente a prescindere da quella con le altre persone e con Dio».<sup>1</sup> A partire dal rapporto fra «natura» e «creazione» e da alcune incomprensioni della modernità sull'idea di natura, cercherò di mostrare come l'alleanza uomo-Dio, se ben compresa, vada ripensata e posta come fondamento dell'alleanza uomo-cosmo (§ 1-3). Successivamente considererò la centralità di Cristo nel cogliere il senso teologico dell'ecologia, poiché è in lui, Verbo incarnato e Figlio glorificato, che Dio conduce a salvezza l'uomo e il cosmo con la potenza della sua benedizione (§ 4-5). L'ultimo passaggio consisterà nel definire quale ruolo giochi l'uomo nel rapporto con l'ambiente. L'antropocentrismo, accusato di essere tendenzialmente prometeico, va riconfigurato a partire dalla forma cristologica: in tal modo è possibile offrire una persuasiva possibilità di «abitare» adeguatamente la casa della vita (§ 6-7).

### 1. La natura tra opposti riduzionismi

Per la tradizione giudeo-cristiana, dire «creazione» è più che dire natura, perché ha a che vedere con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni

<sup>1</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) (LS), n. 119.

creatura ha un valore e un significato. La natura viene spesso intesa come un sistema che si analizza, si comprende e si gestisce, ma la creazione può essere compresa solo come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale (LS 76).

È l'indicazione forse più preziosa dell'enciclica *Laudato si'* a livello teologico. Dire creazione è dire più che natura, soprattutto se, com'è accaduto e accade, la natura è oggetto di riduzionismi che ne snaturano la fisionomia. Proprio alla figura che oggi assume la natura e alla considerazione della necessità di un'adeguata teologia della creazione è consacrato questo primo segmento della riflessione.

La figura che la natura ha assunto nella modernità è così nota che non c'è bisogno di soffermarvisi troppo. Ne accenno brevemente. Si tratta di ciò che potremmo definire la «riduzione oggettivante» della natura dinanzi alla pretesa assoluta della razionalità moderna. La natura – che emblematicamente Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) definiva come l'idea nella forma dell'essere altro, dell'esteriorità<sup>2</sup> – è ridotta a semplice «cosa», ad *ob-jectum*, appunto, disponibile alla presa del soggetto, a materia informale, indefinitamente plasmabile dalla razionalità umana e funzionale a un progresso sempre più totalizzante. La forma di un tale dominio è oggi garantita dalla potenza della tecnica: basteranno qui le parole di Hans Jonas (1903-1993), secondo cui

oggi la *techne*, nella forma della moderna tecnologia, si è trasformata in una spinta in avanti inesauribile della specie, nella sua impresa più significativa: il suo progresso illimitato, in direzione di mete sempre più elevate, tende a essere identificato con la vocazione dell'uomo e la sua conquista di un controllo totale sulle cose e sull'uomo stesso appare come il compimento del suo destino.<sup>3</sup>

Il punto non è il rifiuto della tecnologia, che è semplicemente impossibile, ma il fatto che essa viene assunta – idolatricamente, in definitiva – a modello totalizzante della relazione tra l'uomo e l'ambiente. È quello che *Laudato si'* definisce il «paradigma tecnocratico», che s'impone quale «pa-

<sup>2</sup> Cf. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma - Bari 2009<sup>2</sup>, § 247.

<sup>3</sup> H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, 51.

radigma omogeneo e unidimensionale» (LS 106) rendendo di fatto estremamente difficoltoso sottrarsi alla logica che sottostà a un tale modello. La tecnologia, proprio mentre semplifica problemi e moltiplica possibilità, s'impone sempre di più come ciò-di-cui-non-si-può-più-fare-a-meno.

Ma c'è un altro paradigma che si sta imponendo sempre di più, proprio in alternativa a quello tecnocratico: una sorta di *naturalismo biocentrico* che estromette l'uomo, un modello olistico che considera la natura come il tutto entro cui trova posizione, insieme ad altri, anche l'uomo. È con tale modello che la teologia si deve confrontare con maggiore urgenza oggi.

Si pensi, per esempio, all'«etica del rispetto della vita» di Albert Schweitzer (1875-1965), nata da un'esperienza «mistica» della natura lungo il fiume Ogowe in Africa e fondata sul presupposto che, non conoscendo la struttura globale del mondo, dobbiamo riconoscere la «vita» quale si manifesta nelle più svariate forme fenomeniche, dall'albero, all'insetto, all'uomo.<sup>4</sup> Ma si pensi ancora, per venire a proposte più recenti, alla celebre «ipotesi Gaia» formulata da James E. Lovelock (1919-), secondo cui il pianeta Terra si comporta come (*as an*) un organismo vivente, autocreato, dotato di capacità di autoregolarsi e autosufficiente. Sebbene Lovelock intenda distinguere il piano scientifico da un'indebita appropriazione della teoria da parte di tendenze *New Age*, che ipostatizzerebbero in maniera psudoreligiosa la «madre terra», non si può non notare una certa ambiguità, che emerge già solo dall'utilizzo del termine Gaia, la divinità greca della terra. Ad ogni modo, nella proposta di Lovelock è chiaramente posta la centralità della vita, del *bios*, con la conseguente marginalizzazione dell'uomo, considerato come epifenomeno dell'evoluzione naturale o persino una sorta di pericolosa escrescenza che insidierebbe la salute della terra quale organismo vivente.<sup>5</sup> Infine, si pensi alla proposta della *deep ecology* di Arne Naess (1912-2009): in contrapposizione all'ecologia superficiale che si limita a lottare contro i sintomi della malattia (l'inquinamento o l'esaurimento delle risorse), in tale proposta l'ecologia si pensa non semplicemente come scienza ma anche come visione filosofica, etica e politica. Essa intende

<sup>4</sup> Cf. A. SCHWEITZER, *La melodia del rispetto per la vita. Prediche di Marburgo*, San Paolo, Milano 2002.

<sup>5</sup> Cf. J. LOVELOCK, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; ID., *Le nuove età di Gaia. Una biografia del nostro mondo vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

promuovere un egualitarismo biocentrico, secondo cui non esiste alcuna gerarchia ontologica fra i viventi e ogni vivente ha diritto a realizzarsi pienamente, dal momento che la varietà delle specie e delle forme di vita è una ricchezza e va assolutamente preservata. Si tratta anche qui di una posizione fortemente conservatorista, che considera la natura perfetta in se stessa, un tutto che va preservato così com'è. È in sostanza la riedizione della concezione della natura (*Deus sive natura*) di Baruch Spinoza (1632-1677): autosufficiente, fuori del tempo, autogenerante, di cui le diverse entità sono manifestazioni subordinate al tutto, all'ecosistema.<sup>6</sup>

Altre tendenze si potrebbero richiamare (per esempio, l'eco-femminismo), ma basterà notare che questa tendenza olistica è forse persino più insidiosa del paradigma tecnocratico sopra ricordato. È una proposta che ha il fascino mitologico di un'armonia perfettamente compiuta – non a caso la proposta di Lovelock è stata dai suoi detrattori paragonata ai documentari sulla natura trasmessi dalla BBC – ma che deriva una tale armonia precisamente dalla marginalizzazione dell'uomo. L'ecologia, da disciplina scientifica, tende a diventare sempre più orientamento di vita e visione del mondo, *Weltanschauung*.

Tutto ciò che è «naturale» sembra buono e puro – si pensi, per esempio, all'ossessione salutista del «bio» – salvo ovviamente nell'uomo. Assistiamo così a uno strano paradosso. Da un lato, si avverte sempre di più il fascino di una natura pura, di un ambiente incontaminato, di cibi genuini. Dall'altro, si impone la negazione di ciò che fino a ieri era considerato naturale per l'uomo, si rifiuta l'idea stessa di una natura umana. E mentre rivendichiamo la totale culturalità dell'uomo, è dalla natura, non certo dalla civiltà, che ci aspettiamo la salvezza. La questione ecologica diventa, così, in qualche misura questione sotterriologica: la natura non solo va rispettata o amata, ma dalla natura viene la salvezza.

È una natura senza trascendenza, ovviamente, e senza l'idea di creazione. Si potrebbe dire che il caso serio della teologia oggi non è più il confronto con un'escatologia secolarizzata (nella linea illuministico-marxista),

<sup>6</sup> Cf. A. NAESS, *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in M. TALLACCHINI (ed.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 143-149. Sugli otto principi base della *deep ecology* cf. <http://the-anarchistlibrary.org/library/arne-naess-and-george-sessions-basic-principles-of-deep-ecology> (29.3.2016).

ma con una *protologia secolarizzata* o mitologica secondo cui la salvezza è all'inizio, in un inizio mitico, nel riassorbimento nel grande ciclo immutabile della natura. Per dirla con le parole della *Caritas in veritate*:

Questa posizione induce ad atteggiamenti neopagani o di nuovo panteismo: dalla sola natura, intesa in senso puramente naturalistico, non può derivare la salvezza per l'uomo.<sup>7</sup>

## 2. Creazione, salvezza, benedizione

Dinanzi a tale misconoscimento della natura occorre che si recuperi una convincente teologia della creazione. Dando per acquisita un'adeguata esegesi dei primi capitoli del libro della Genesi, individuo qui tre ambiti di riflessione che mi paiono particolarmente urgenti: il rapporto fra natura e storia, o fra creazione e salvezza; il superamento della riduzione «causale» della creazione; il recupero dell'idea biblica della benedizione.

Per quanto concerne il primo aspetto, fino a poco tempo fa era opinione alquanto diffusa nell'esegesi – a seguito delle tesi di Gerhard von Rad (1901-1971) – considerare l'idea di creazione come piuttosto marginale all'interno dell'Antico Testamento, a vantaggio dell'idea di storia della salvezza. Nella lettura dei primi capitoli della Genesi si sottolineava, per salvaguardare la trascendenza di Dio sul mondo, l'opera di desacralizzazione della natura, con la netta affermazione della pura mondanità del mondo. Così, negli anni '60 e '70 del secolo scorso, l'attenzione della teologia era rivolta in modo quasi esclusivo alla storia e alla preminenza dell'uomo sulla natura. Negli anni successivi, dinanzi al problema ecologico si è proposta una decisa inversione di tendenza, fino a declinare la teologia stessa in chiave ecologica o ecologista (con le ambiguità di una tale operazione). Comunque sia, oggi si è raggiunta una considerazione più equilibrata del rapporto fra storia e creazione nell'Antico Testamento: come ci si doveva guardare dal pericolo di sacralizzazione della natura ci si deve anche pre-munire dalla tentazione di ideologizzare la storia. Del resto, l'opera creatri-

<sup>7</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 48, che però aggiunge: «Peraltro, bisogna anche rifiutare la posizione contraria, che mira alla sua completa tecnicizzazione, perché l'ambiente naturale non è solo materia di cui disporre a nostro piacimento, ma opera mirabile del Creatore, recante in sé una “grammatica” che indica finalità e criteri per un utilizzo sapiente, non strumentale e arbitrario». Sono i due paradigmi che ho analizzato.

ce di Dio si rispecchia nel suo intervento storico, la liberazione del popolo d'Israele dall'Egitto è una nuova creazione, mentre la creazione del mondo si può interpretare come la liberazione originaria dal caos ad opera di Dio.<sup>8</sup> Considerare creazione e storia in modo strettamente connesso consente, a ben vedere, di cogliere l'unitarietà del piano di Dio a favore dell'umanità e favorisce anche la comprensione non dualistica del rapporto fra ordine naturale e soprannaturale, fra ciò che è dato per natura e ciò che viene donato per grazia.

Il secondo ambito di riflessione per un'adeguata teologia della creazione è poi l'*idea stessa di creazione*. Per lungo tempo, la teologia ha ridotto la questione della creazione alla questione della causa, o più precisamente della causa efficiente del mondo, prestandosi a derive che sono emblematicamente riassunte nella salace critica di Blaise Pascal (1623-1662) al Dio di Cartesio (1596-1650) che, dopo aver dato un colpetto al mondo per crearlo, rimane estraneo ad ogni rapporto con esso.<sup>9</sup> Ora, la creazione non è solo relazione di causalità efficiente: Dio non è semplicemente il «fondatore» del mondo, colui che dopo aver creato (o, meglio, prodotto) il mondo, si ritira dalla scena cosmica per affidarne il dominio completo all'uomo, quale suo plenipotenziario. Creazione dice un rapporto che continua a permanere, e soprattutto sancisce un legame di libertà. Non è riduttivamente rapporto di causalità meccanica e Dio non è il nome religioso del *Big bang*. Creazione implica posizione di una libertà e affidamento all'uomo del creato. In questo contesto va pensato – e la Scrittura ce ne offre materiale abbondante – il «negativo» nella creazione, il fatto che essa, pur essendo definita «buona», non può essere pensata in modo idilliaco, secondo un'ingenuità bucolica che si ritrova anche in talune eco-teologie, le quali, nel voler essere fedeli alla terra, sono in realtà del tutto spiritualiste. Basterà rileggere alcuni salmi o il libro di Giobbe per ritrovare tutta la potenza letteralmente «formidabile» del cosmo o porre mente alla rappresentazione profetica dell'*eschaton*, che non a caso impiega l'immagine, del tutto «an-

<sup>8</sup> Cf. M. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona». *Una teologia della creazione*, Queriniana, Brescia 2009, 54.

<sup>9</sup> Il testo precisamente dice questo: «Non posso perdonare a Descartes: avrebbe ben potuto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto fare a meno di fargli dare un colpetto, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio»: B. PASCAL, *Pensieri*, n. 194 (ed. J.-J. CHEVALIER in B. PASCAL, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954).

ti-naturale», di una comunità ecologica perfetta, quella che vede insieme il lupo con l'agnello, la mucca con l'orsa (cf. Is 11,6-7). Libertà e negativo o, per dirla con André Wénin (1953-), l'idea che la creazione sia compiuta nella sua incompiutezza,<sup>10</sup> consentono di correggere un'idea della creazione in termini riduttivamente causali.

L'ultimo aspetto riguarda la *benedizione*. Nel racconto della Genesi, l'opera creatrice di Dio è puntellata dal ritornello: «E Dio vide che era buono» (letteralmente *kî-tôv*: che bene, che bello!). Dio, creando, non solo produce, divide, organizza, ma anche «contempla» la sua creazione per ammirarne la bellezza originaria: con ciò si dice che all'origine c'è una pienezza di senso delle cose, che il creato è affidabile e dotato di senso. La benedizione, la *berakah*, esprime il compiacimento di Dio per la sua creazione e la sua originaria benevolenza che si manifesta con il sostegno quotidiano, nel ritmo affidabile della natura. Sarà soprattutto la letteratura sapienziale a insistere sulle leggi che regolano il mondo e sulla sapienza che consente di scoprirle. Essa presuppone che il cosmo sia ordinato da un *logos* e che il suo senso sia affidabile, perché impronta del Creatore di tutte le cose.<sup>11</sup> In questo contesto è assai significativo il ruolo che assume il settimo giorno. Esso appartiene all'ordine della creazione, ma non è certo un fare, un produrre: esso afferma il fine verso cui è orientata la creazione, vale a dire la gratuità del rapporto con Dio, e al tempo stesso pone la possibilità di sperimentare, nella ciclicità del tempo, la benedizione, il compiacimento di Dio per la sua creatura.<sup>12</sup>

### 3. Dio e il cosmo: modelli di un rapporto

La creazione, se pensata in questo senso, può divenire davvero Vangelo. È emblematico che l'enciclica *Laudato si'* contenga un capitolo consacrato

<sup>10</sup> Cf. A. WÉNIN, *L'umanità e il creato: dominio e mitezza*, in A.N. TERRIN (ed.), *Ecologia e liturgia*, EMP - S. Giustina, Padova 2003, 23-47, qui 31.

<sup>11</sup> Per una rivalutazione della letteratura sapienziale quale luogo del quotidiano creaturale e a correzione della centralità teologica attribuita alla dottrina genesiaca dell'*imago* si batte D. KELSEY, *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*, 2 voll., Westminster John Knox Press, Louisville 2009. Per il dibattito seguito alla pubblicazione di questo testo, cf. «Modern Theology» 27 (2011) 1-86.

<sup>12</sup> Cf. A.J. HESCHEL, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001; Moltmann riprende l'idea del sabato biblico e parla di «una dottrina sabbatica della creazione»: J. MOLTMANN, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 320-341.

a *Il Vangelo della creazione* (LS 62-100). Il senso di questa espressione è in definitiva riassumibile con queste parole:

L'universo non è sorto come risultato di un'onnipotenza arbitraria, di una dimostrazione di forza o di un desiderio di autoaffermazione. La creazione appartiene all'ordine dell'amore. L'amore di Dio è la ragione fondamentale di tutto il creato (LS 77).

Questa breve citazione mette in opposizione due modelli: uno che intende la creazione come autoaffermazione, come esercizio di onnipotenza arbitraria e l'altro fondato sull'amore, cioè sul dono che partecipa *ad extra* la vita di Dio.

È stato soprattutto Jürgen Moltmann (1926-), forse il teologo che ha maggiormente riflettuto sulla questione ecologica, a proporre una relazione diretta fra l'immagine di Dio e il suo rapporto con il mondo: se si concepisce Dio come *Soggetto assoluto*, il mondo è ridotto a oggetto del suo dominio; se invece Dio è colto come comunione delle persone divine, il suo rapporto con il mondo viene compreso in termini di comunione e di dono.<sup>13</sup> Si contrappongono in modo netto due modi di concepire Dio e il suo rapporto con il cosmo. La concezione che Moltmann definisce «il monoteismo del Soggetto assoluto» pensa il rapporto Dio-mondo in modo spaziale: da una parte il mondo, dall'altra Dio come due «sostanze» che si delimitano vicendevolmente, che stanno tra loro in una relazione di causa ed effetto, rigidamente separate. Certo così è preservata la differenza, ma al prezzo di ridurre il mondo a oggetto autonomo e Dio a *potentia absoluta*, a soggetto non solo distinto dalla creazione ma padrone arbitrario, svincolato nella sua assolutezza di legislatore sovrano da ogni legame con il mondo. In questo contesto, l'uomo non può che pensare al suo *dominium* in termini di potere e di conquista.

L'altro modello è quello dell'idea *trinitaria* di Dio, di un'ospitalità originaria, di un Dio tanto grande e infinito da poter ospitare *in sé* il finito del mondo. È ancora Moltmann ad affermare che «il rapporto trinitario tra Padre, Figlio e Spirito Santo è così ampio che l'intera creazione può trovare in esso spazio, tempo e libertà».<sup>14</sup> La comunione intratrinitaria, spazio divino dell'intimità assoluta e della dedizione più grande, è allora il fondamen-

<sup>13</sup> MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 13.

<sup>14</sup> J. MOLTSMANN, *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1989<sup>2</sup>, 121.

to del rapporto fra Dio e il mondo, è il *luogo* in cui si può comprendere in profondità l'apporto della teologia alla questione ecologica.

Il Dio trinitario non è il sovrano assolutamente altro dal mondo, ma è colui che, proprio nel suo stesso essere-altro dal mondo, rende possibile il conferimento in ciò che è altro da sé di una reale consistenza e di un'autentica somiglianza con sé.<sup>15</sup> Il Dio trinitario non è il pensiero che si autocompiace in una distaccata beatitudine, ma il Dio talmente trascendente da potersi fare radicalmente immanente, abitando il mondo mediante lo *Spiritus creator*. In tal modo la creazione va concepita come una relazione continua (*creatio continua*), come una permanente presenza – nell'amore – del Dio che manifesta il suo potere nel donare la vita, nel suscitare relazioni vitali.<sup>16</sup>

Tali riflessioni trovano un'autorevole conferma in un documento della Commissione teologica internazionale del 2004 dedicato alla considerazione della dottrina dell'*imago Dei*, dove a un certo punto si afferma che la teologia cristiana della creazione è fondamento di una corretta visione dell'ecologia. Infatti, la creazione è «un dono divino, il “dono originario”, che fissa uno “spazio” di comunione personale». E il documento prosegue affermando che,

considerato che la vita interiore della Santissima Trinità è una vita di comunione, l'atto divino della creazione è la produzione gratuita di *partner* che possano condividere tale comunione. In questo senso si può dire che la divina comunione ha adesso trovato la sua «abitazione» nel cosmo creato. Per questo motivo possiamo parlare del cosmo come di un luogo di comunione personale.<sup>17</sup>

La creazione è un dono, un dono nell'ordine dell'amore. Potremmo dire che, se con l'affermazione della *creatio ex nihilo* si afferma la sovrana libertà di Dio che non crea a partire da altro che da sé, con l'espressione

<sup>15</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, AVE, Roma 1976, 73.

<sup>16</sup> Cf. D. EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede. Il cambiamento del cuore che conduce a un nuovo modo di vivere sulla terra*, EMP, Padova 2008, 65-66: «Ciascuna entità dell'universo esiste soltanto perché è abbracciata dallo Spirito creatore nella relazione della creazione continua. Questo abbraccio creativo è un atto di amore. La creazione è nient'altro che la dinamica presenza dello Spirito nell'amore che rende le entità capaci di esistere e di divenire all'interno di un mondo dinamico strettamente interconnesso».

<sup>17</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (23 luglio 2004), n. 74.

di *creatio ex amore Dei* si vuole sottolineare il dono che Dio comunica creando, il fatto che la creazione è espressione della vita di Dio, che è *agape*.

#### 4. La creazione come alleanza con Dio in Gesù Cristo

In un denso articolo sulla creazione, Giuseppe Colombo (1923-2005) dopo aver illustrato il senso della creazione come «origine delle cose» passava a considerare «la creazione come alleanza con Dio in Gesù Cristo».<sup>18</sup> Non è questo il luogo per riprenderne, neppure in sintesi, i punti essenziali: basti osservare il senso di questa affermazione che pone i termini «creazione» e «alleanza» non come alternativi, ma come essenzialmente correlati, e questo grazie alla mediazione cristologica: «In Gesù Cristo». In effetti, la teologia cristiana, proprio all'interno di quel modello comunione tra il cosmo e il Dio trinitario, non può che riflettere sempre di nuovo a partire da Gesù Cristo, che è la prima e fondamentale chiave di comprensione teologica del senso del creato.<sup>19</sup> Le linee di riflessione possibili in questo senso mi paiono almeno tre.

– Il primo aspetto concerne la *mediazione del Verbo incarnato, crocifisso e risorto* rispetto alla creazione ovvero il fatto, per dirla con papa Francesco, che «il destino dell'intera creazione passa attraverso il mistero di Cristo, che è presente fin dall'origine» (LS 99). Colui che è presente fin dall'origine – nell'*archè* della comunione trinitaria (cf. Gv 1,1) – è il Figlio incarnato, crocifisso e risorto, come esprime in modo emblematico il celebre inno di Col 1,15-20.<sup>20</sup> Nel Figlio, «primogenito di ogni creatura» (1,16) e «primogenito dei morti» (1,18), tutto il creato trova consistenza e vita: l'inno intende sottolineare il significato universale della mediazione di Cristo, come mostra la frequenza del termine «tutto» (*pàs*) o «tutte le cose» (*tà pánta*). Il Riconciliatore di tutto (15,20) è anche colui che

<sup>18</sup> Cf. G. COLOMBO, *Creazione. Riflessione teologica*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo dizionario di teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994<sup>6</sup>, 213-224.

<sup>19</sup> Cf. F. SCANZIANI, *Una responsabilità filiale. Teologia della creazione e questione ambientale*, in CEI - UFFICIO NAZIONALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO DELLA - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (edd.), *Custodire il creato. Teologia, etica e pastorale*, EDB, Bologna 2013, 63-83.

<sup>20</sup> Riprendo nel prossimo paragrafo quello che scrivevo in S. ZAMBONI, *Il gemito della creazione e la rivelazione dei figli di Dio. Ecologia e fede cristiana*, in «Path» 10 (2011) 371-389, part. 378-379.

precede la creazione come «primogenito di ogni creatura». Egli, l'«Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo» (Ap 22,13), è colui che abbraccia – con il suo mistero pasquale – l'inizio e la fine della storia: la sua origine in Dio e il suo compimento definitivo. Egli è colui «nel quale» (*en*: 1,16) tutto è stato fatto, poiché Dio ha creato tutto secondo una forma «filiale», donando alle cose l'essere; colui «per mezzo del quale» (*dià*: 1,16) tutto è stato fatto, essendo il *Logos*, la Parola creatrice che Dio pronuncia per chiamare all'esistenza le cose; colui «in vista del quale» (*eis*: 1,20) tutto è stato fatto, quale senso, orientamento e compimento dell'intera creazione. A partire da qui occorre che la riflessione credente pensi sempre di nuovo la verità abissale che tutto – gli eventi della storia e gli spazi del cosmo, le relazioni personali e i frammenti di materia, gli aneliti del cuore umano e le leggi fisiche – è connesso e obiettivamente orientato al mistero del Verbo incarnato, crocifisso e risorto in cui, per mezzo di cui e in vista di cui ogni realtà sussiste.

– In secondo luogo la teologia si sente chiamata all'approfondimento del senso e della portata dell'*incarnazione*:

Una persona della Trinità si è inserita nel cosmo creato, condividendone il destino fino alla croce. Dall'inizio del mondo, ma in modo particolare a partire dall'incarnazione, il mistero di Cristo opera in modo nascosto nell'insieme della realtà naturale, senza per questo ledere la sua autonomia (LS 99).

Occorre che comprendiamo sempre di nuovo il senso del divenire-uomo del Verbo di Dio, della sua assunzione personale della natura umana come una solidarietà profonda con tutto il cosmo, che «geme e soffre» con la creazione e la *mataiotes* – la sua fragile precarietà, il suo abbandono al potere del nulla e del non senso – a cui è sottomessa, secondo la pericope di Rm 8,18-30.<sup>21</sup> Il Verbo che si fa carne con ciò stesso assume anche la fragilità dell'intero cosmo creato, incorpora a sé anche parte dell'universo materiale (cf. LS 235). In confronto con la prospettiva ecologia di Arne Naess (1912-2009), recentemente è stato coniato, dal teologo luterano danese Niels Gregersen (1956-), il concetto di «incarnazione profonda» (*deep incarnation*), che esprime il fatto che

<sup>21</sup> Cf. ZAMBONI, *Il gemito della creazione*, 373-374.

l'incarnazione di Dio in Cristo può essere compresa come un'incarnazione radicale o «profonda», cioè, un'incarnazione dentro il tessuto stesso dell'esistenza biologica, e del sistema naturale. [...] Dio sopporta il costo dell'evoluzione, il prezzo richiesto dalla asprezza della selezione naturale.<sup>22</sup>

L'idea intende sottolineare precisamente il fatto che le fibre più intime del cosmo, tutte le entità dell'universo materiale sono state visitate dal *Logos* di Dio tanto che si potrebbe affermare che «il *Logos* si è incarnato nel pianeta terra».<sup>23</sup> Occorre essere cauti nella valutazione di questo tentativo. Persuasiva a tal riguardo è la valutazione di Pierangelo Sequeri (1944-), il quale, mentre apprezza il dialogo che tale proposta istituisce con l'orizzonte di pensiero delle scienze fisiche, esprime due perplessità, legate precisamente ai due termini contenuti nell'espressione *deep incarnation*: profondità e incarnazione. La profondità della vita reale è ben altra rispetto alla profondità delle particelle subatomiche e ha a che fare con il senso del nostro essere al mondo e del nostro destino. E, poi, l'incarnazione non è semplicemente contiguità con la stoffa cosmica, perché il farsi uomo è infinitamente più di "materializzarsi". In altri termini, la massima profondità dell'incarnazione consiste nel fatto che il Figlio di Dio è diventato uno di noi, assumendo il mistero abissale della nostra condizione umana.<sup>24</sup>

– La terza linea di riflessione che appare feconda in ordine alla comprensione cristologica della creazione è quella che si potrebbe definire una *fenomenologia dello sguardo di Gesù*. Con ciò si intende quell'indagine sul modo di guardare le cose da parte di Gesù, la sua capacità di apprezzare la varietà del creato, di ammirare la bellezza dei gigli dei campi, di stupirsi per il mistero del seme che cresce in modo nascosto, e di cogliere tutte queste cose nella relazione con il Padre suo (cf. LS 96). Guardando la creazione Gesù intravede, nella trama delle relazioni fra le cose di questo mondo, la presenza discreta del Padre suo che fa sorgere il suo sole sopra i buoni e i malvagi e fa piovere sopra giusti e ingiusti (cf. Mt 5,45): il suo sguardo non vede la creazione come semplice rimando metaforico, ma come rivelazione

<sup>22</sup> N.H. GREGENSEN, *The Cross of Christ in an Evolutionary World*, in «Dialog. A Journal of Theology» 40 (2001) 205, cit. in EDWARDS, *L'ecologia al centro della fede*, 83-84.

<sup>23</sup> Per una breve ma rigorosa presentazione cf. A. VACCARO, *Quant'è profonda l'Incarnazione ecologica?*, in «Avvenire» del 26 settembre 2015, 27.

<sup>24</sup> P. SEQUERI, *La carne di Gesù va ben oltre la materia cosmica*, in «Avvenire» del 26 settembre 2015, 27.

stessa della presenza provvidente del Dio che è Padre. In altri termini, il suo è uno sguardo *filiale*.<sup>25</sup>

## 5. Il cosmo e l'eucaristia

Il luogo in cui forse meglio si può comprendere il legame fra teologia ed ecologia è costituito dall'eucaristia: qui si compie quell'alleanza tra Dio, uomo e cosmo che è il cardine della considerazione teologica dell'ecologia. Questo per una serie di ragioni che richiamo.<sup>26</sup>

La creazione appartiene al Figlio di Dio incarnato, crocifisso e risorto. La trasformazione degli elementi eucaristici, del pane e del vino, non avviene, per così dire, «dal di fuori»: il Figlio, nello Spirito, *assume ciò che è suo*, ciò che già reca un'impronta della sua opera creatrice. Lo stesso Spirito che si librava sulle acque delle origini e che consacra il Figlio in potenza messianica opera, con l'epiclesi, la trasformazione del pane e vino nel corpo e sangue del Signore risorto. E la Chiesa celebra questa trasformazione in continuità con quanto avvenuto nel Cenacolo, dove Gesù rende grazie e benedice il pane e il vino, fa *eucharistia* ed *eulogia*, riconoscendo il dono che viene dal Padre suo e restituendoglielo, per riceverlo nuovamente da lui: «Ciò che è stato dato nelle mani di Dio, ritorna da lui benedetto e trasformato».<sup>27</sup>

La considerazione teologica dell'eucaristia ha bisogno di ritrovare il suo contesto celebrativo per poter dispiegare tutte le potenzialità di senso in ordine al rapporto con la creazione. Se essa è ridotta a semplice nutrimento dell'anima, smarrisce il suo riferimento cosmico; se viene invece inserita nella celebrazione in cui viene presentata all'altare del Signore l'offerta del «frutto della terra e del lavoro umano», quale compendio di tutto il creato, la celebrazione diventa autentica *fešta della creazione assunta e rinnovata*. E l'uomo vi partecipa con i tutti i sensi, mediante il canto che s'innalza a Dio e l'incenso che avvolge l'assemblea, la materialità dei segni sacramentali

<sup>25</sup> Cf. F. MANZI - G.C. PAGAZZI, *Lo sguardo di Gesù. Linee per una visione cristologica della creazione*, in «Teologia» 25 (2000) 257-284.

<sup>26</sup> Devo in parte queste riflessioni a un articolo ancora inedito di R. TREMBLAY, *Ecologia e identità filiale*. Cf. anche ID., *L'eucaristia, sorgente di una morale a favore della creazione, della vita e del povero*, in ID., *Prendete il mio giogo. Scritti di teologia morale fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 219-237.

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia* nella Messa in coena Domini (9 aprile 2009); cf. LS 236.

e il coinvolgimento di tutto il corpo. In questo contesto, in cui il pasto è condiviso, il pane diventa del tutto naturalmente veicolo di comunione fra i commensali e può essere innalzato dal piano del semplice nutrimento materiale ad alimento consacrato dalla potenza del Figlio risorto.<sup>28</sup>

Il creato, negli elementi eucaristici che ne sono in certo modo il compendio, viene assunto dal Signore, origine e compimento dell'opera creatrice. Ma si deve aggiungere che si tratta di una creazione sottomessa, come si ricordava sopra, alla vanità, al non senso del peccato e alla corruzione della morte. In tal senso si tratta, per dir così, di un'assunzione *crocifissa*. Il Figlio di Dio assume la fragilità del cosmo, il «dramma» dell'evoluzione, mediante la potenza del definitivo, dell'*eschaton*. Egli è davvero in tal senso il *deuteros anthropos*, l'Adamo ultimo, escatologico, che dona vita all'intero cosmo: non più nella fragilità del primo soffio di vita, legata alla terra e sottomessa alla morte, ma nel compimento dello Spirito vivificante (cf. 1Cor 15,45). Tutto questo porta a sottoscrivere la tesi di Moltmann secondo cui

la fede nella risurrezione è [...] la figura cristiana della fede nella creazione. È una fede nella creazione vissuta nelle condizioni del presente, quello ancora assoggettato alla morte.<sup>29</sup>

Nell'eucaristia si professa la fede nel Risorto presente sostanzialmente nelle specie del pane e del vino consacrati e così si attende la piena manifestazione del creato nella gloria di Dio. La terra che abitiamo, il cielo che contempliamo sono destinati a diventare una nuova terra e un nuovo cielo (cf. Ap 21,1). «Il traguardo del cammino dell'universo – scrive papa Francesco citando in nota Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) – è nella pienezza di Dio, che è stata già raggiunta da Cristo risorto, fulcro della maturazione universale» (LS 83). Il Cristo, che ha assunto questo mondo materiale e dimora nell'intimo di ciascun essere (cf. LS 221), nella *parusia* si mostrerà in modo disvelato, «si rivelerà come il mistero più profondo, il centro dell'universo intero, della storia di tutte le realtà e di loro ogni singola parte, ciascuna nella sua maniera».<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Su questo aspetto "liturgico" dell'eucaristia insiste particolarmente I. ZIZIOULAS, *Il creato come eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Qiqajon, Magnano (BI) 1994, 71-88.

<sup>29</sup> MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 87.

<sup>30</sup> K. RAHNER, *La risurrezione della carne*, in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965<sup>2</sup>, 443-465, qui 461.

Proprio nella sua tensione al compimento definitivo, l'eucaristia richiama la necessità di articolare un'adeguata considerazione del tempo. Come lo spazio va rispettato perché sia luogo abitabile e ospitale, così il tempo va sottratto alla vertiginosa accelerazione che la vita subisce nell'odierna società tecnocratica.<sup>31</sup> Il contesto celebrativo dell'eucaristia nel *dies dominicus* – «giorno del risanamento delle relazioni dell'essere umano con Dio, con se stessi, con gli altri e con il mondo» (LS 237) – è propizio perché si prenda coscienza del senso dell'essere-nel-mondo, che non consiste solo e principalmente nella prassi trasformante, ma anche e in primo luogo nell'accoglienza e grata restituzione del dono dell'essere. L'ecologia dello spazio, in altri termini, va completata con un'adeguata *ecologia del tempo*.<sup>32</sup> Il riposo contemplativo, che nella prima creazione è manifestato nel sabato, è pertanto il contesto adeguato in cui avviene l'assunzione eucaristica della corporeità del cosmo, l'attestazione che lo spazio cosmico, la figura di questo mondo che passa (cf. 1Cor 7,31), è definitivamente risanato nel tempo di Dio.

## 6. Oltre l'antropocentrismo?

Dopo aver visto il perno cristologico su cui si poggia l'alleanza fra Dio e il creato, veniamo ora ad accennare, in questo tratto finale della nostra riflessione, al tema antropologico.

La tradizione giudaico-cristiana è stata spesso accusata, a partire da un celebre articolo del 1967 di Lynn White (1907-1987)<sup>33</sup> ossessivamente ripreso in modo spesso acritico, di essere alla base di una visione antropocentrica del cosmo che favorirebbe un dominio prometeico dell'uomo sulla natura. Le odierne etiche della natura hanno sviluppato una varietà di posizioni (dal patocentrismo di Peter Singer [1946-] al biocentrismo radicale fino agli ecocentrismi, naturalisti od olisti), accomunate dal voler proporre un criterio alternativo a quello della centralità dell'uomo all'interno della natura.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Cf. su questo il brillante saggio di D. FUSARO, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010.

<sup>32</sup> Per una considerazione teologica del tempo, cf. J. GRANADOS GARCÍA, *Teologia del tempo. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità*, EDB, Bologna 2014.

<sup>33</sup> Cf. L. WHITE, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in «Science. New Series» 155 (1967) 3767, 1203-1207.

<sup>34</sup> Cf. G. HESS, *Étiques de la nature*, Presses Universitaires de France, Paris 2013.

Ma è veramente possibile proporre un'alternativa all'antropocentrismo? Se sì, in che senso? Per rispondere a questa domanda, vorrei sviluppare in breve alcune considerazioni, focalizzandole in due punti fermi.

– Il primo punto fermo è stato precisato in modo molto rigoroso anche dalla recente enciclica di papa Francesco. Se l'accusa di un antropocentrismo dispotico deve essere categoricamente respinta dal punto di vista biblico,<sup>35</sup> occorre ribadire che l'essere umano rappresenta «una novità qualitativa» che trascende l'ambito della natura bio-fisica, che il suo essere è dotato di un'«identità personale» che gli consente di entrare in relazione con il tu divino e con gli altri esseri personali (cf. LS 81). Si avverte a volte, continua il Papa, «l'ossessione di negare alla persona umana qualsiasi preminenza» (LS 90), negando quella precisa *specificità* dell'uomo che è *personale e relazionale*. Una tale negazione, come nota Medard Kehl (1942-),<sup>36</sup> avviene mediante una decostruzione dell'umano nella sua dignità spirituale, mediante una naturalizzazione orientata a inserirlo totalmente nel processo evolutivo della materia. Dal canto suo, questa materia è rivestita del senso di cui è stato privato l'uomo, è collocata, contro ogni rigore scientifico, nell'ambito dei significati e degli scopi, che sempre l'uomo, contraddittoriamente, dovrebbe riconoscere e rispettare. La marginalizzazione dell'uomo, il rifiuto di vederlo come portatore di senso, priva la stessa natura di un soggetto che sia responsabile di fronte ad essa. Se l'uomo è semplice epifenomeno dell'evoluzione naturale, se è vera l'ipotesi Gaia di un pianeta che si autoregola potendo tranquillamente fare a meno dell'uomo, non si vede come si potrebbe fondare qualcosa come un'etica della natura, la quale presuppone una responsabilità che in ultima istanza non può essere che richiesta all'uomo.

– Non si può dunque fare a meno dell'uomo. Ma qui sorge la seconda questione: di quale uomo si tratta? Il problema dell'antropocentrismo, verrebbe da dire, non consiste tanto nel suffisso (la centralità dell'uomo), ma nel prefisso, nella figura che assume l'*anthropos* che si colloca al centro dei rapporti con il cosmo. Scrive papa Francesco: «Ma non si può prescindere dall'umanità. Non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un

<sup>35</sup> Cf. LS 68: «La Bibbia non dà adito a un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature».

<sup>36</sup> KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 17.

essere umano *nuovo*. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia». <sup>37</sup> Si è visto sopra come l'immagine moderna di Dio quale sovrano assoluto abbia determinato un rapporto dell'uomo, immagine di Dio, al creato nei termini di un potere di dominio. A una tale immagine di Dio corrisponde quella di un uomo svincolato, assoluto, irrelato. Un uomo come soggetto, ma non come persona; un uomo in cui la relazione non costituisce un tratto essenziale, ma accidentale. E si è visto però anche che Gesù mostra invece i tratti paterni di Dio, nella ricchezza delle relazioni trinitarie. Dio non è sovrano assoluto e solitario, ma è Trinità d'amore, fonte di vita perché capace di vivere, al suo interno, la dedizione e la comunione che promuovono l'altro. La rivelazione del Figlio propone un'immagine dell'uomo capace di *riconoscimento* grato dell'origine e di *dedizione* all'altro, un uomo capace di accogliere e di promuovere la vita nella sua ricchezza e bontà. Mauro Magatti (1960-) ha osservato, sulla scia di Hannah Arendt (1906-1975), che la libertà moderna si è costruita su una doppia uccisione simbolica: quella di Dio Padre e quella della madre terra, vale a dire sulla negazione del fatto che noi siamo «figli». <sup>38</sup> Proprio il recupero di una tale dimensione filiale consente di pensare in modo adeguato il senso dell'essere umano e di ritrovare il giusto rapporto con Dio, con gli altri e con la madre terra. Per uscire dalla crisi ecologica, che è manifestazione di una crisi più profonda, di una crisi antropologica, occorre risanare le relazioni umane fondamentali.

Ma come vanno risanate? Quali atteggiamenti presuppone l'alleanza con il creato? È l'ultimo tratto di questa riflessione.

## 7. Il senso dell'«abitare»

Giovanni Paolo II, in un discorso del 1997, sosteneva che oggi «l'ambiente come "risorsa" rischia di minacciare l'ambiente come "casa"». <sup>39</sup> L'immagine dell'ambiente come «casa» è particolarmente evocativa perché consente di pensare il senso profondo dell'ecologia come «riflessione sul

<sup>37</sup> LS 118 (corsivo mio).

<sup>38</sup> Cf. M. MAGATTI, *Ecologia umana. L'essere umano è relazione*, in «Rivista del Clero Italiano» 96 (2015) 497-505.

<sup>39</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* ai partecipanti a un convegno su ambiente e salute (24 marzo 1997).

modo peculiare dell'essere umano di abitare la sua casa (*oikos*)»:<sup>40</sup> riflessione che solo l'uomo è in grado di portare avanti e di cui deve avvertire la responsabilità, appunto in quanto unico soggetto eco-logico, cioè capace di un *logos* sull'*oikos*.<sup>41</sup>

Ne consegue che il primo vero atteggiamento ecologico da parte dell'uomo consiste nello scoprire, o forse nel riscoprire, il senso (*logos*) del suo essere-al-mondo, del suo sentirsi a casa (*oikos*) nel creato. Il senso, dunque, del suo *abitare*. L'essere al mondo dell'uomo è il suo abitare. È quanto affermava Martin Heidegger (1889-1976) che, in un suo breve saggio,<sup>42</sup> ribaltava, tra le altre cose, l'idea comune secondo cui il costruire precede l'abitare, in quanto per abitare – così si ritiene – devo prima aver costruito. In realtà, il costruire viene dopo, anzi è modalità stessa dell'abitare, il cui tratto caratteristico è l'aver cura. Effettivamente solo se abitiamo nel modo giusto possiamo sentirci a casa, con tutto ciò che questo porta con sé: la familiarità con le cose, il sapore dell'intimità, la percezione della bellezza, il senso di protezione e di custodia. Abitare in modo autentico è apprezzare il senso della «casa della vita» e i legami che essa intende custodire.

Ma come si abita autenticamente? In che modo ci si può sentire davvero a casa? Solo se si abita il mondo da figli. La *forma cristologica* del rapporto con il creato è anche qui decisiva: il Figlio di Dio si sente a casa nel mondo percependolo come casa affidabile, in quanto edificata dal Creatore, e può al contempo abitare il mondo e dimorare presso il Padre suo perché si sente da lui abitato.<sup>43</sup> È a partire da qui che può essere offerta una persuasiva prospettiva etica: non si dimentichi – è sempre Heidegger a ricordarcelo<sup>44</sup> – che il termine «etica» fa riferimento all'abitare, all'abitudine, alla dimora. La finalità di un'etica ecologica è allora quella di istituire un *legame abitabile con il mondo*, nella tensione feconda fra libertà e relazione. L'abitare, che è dimensione esistenziale dell'uomo – anzi, ancor più profondamente, l'essere abitato che il tratto caratteristico del figlio – si

<sup>40</sup> L. VALERA, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013, 24.

<sup>41</sup> È questo il senso dell'ecologia umana. Cf. VALERA, *Ecologia umana*; L. SANDONÀ, *Ecologia umana. Percorso etico e teologico sui passi di papa Francesco*, EMP, Padova 2015.

<sup>42</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, 96-108.

<sup>43</sup> Cf. G.C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli*, EDB, Bologna 2010.

<sup>44</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, SEI, Torino 1975, 123ss.

rispecchia e cresce nel rapporto con l'*habitat*. Ovvero, come sostiene Jean Ladrière (1921-2007) riflettendo sull'idea di un'etica ecologica, «l'esistenza deve addomesticare il proprio luogo e lasciarsi addomesticare da quello».<sup>45</sup>

L'abitare presuppone una disposizione filiale in quanto riconosce la dipendenza originaria, «si rende conto» del creato.<sup>46</sup> Noi non costruiamo la casa della vita, ma ne siamo eredi. «Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data», scrive incisivamente papa Francesco (LS 67). E questo implica al contempo «gratitudine e gratuità»: gratitudine nel «riconoscimento del mondo come dono ricevuto dall'amore del Padre», gratuità nell'abitare il mondo «riconoscendo i legami con i quali il Padre ci ha unito a tutti gli esseri» (LS 220).

La casa della vita nella quale siamo posti è radicalmente abitabile perché donataci dalla sollecitudine del Padre, dal fatto che la creazione, come si ricordava sopra, è nell'ordine dell'amore. E insieme però deve essere resa sempre di nuovo abitabile, in quanto affidata alla libera responsabilità dell'uomo. Indico qui tre atteggiamenti fondamentali, tre coordinate – non certo esaustive – dell'abitare il mondo da parte dell'uomo come figlio.

– La prima coordinata è quella della *custodia*. È un'idea che da alcuni è stata criticata<sup>47</sup> perché esprimerebbe una «*hybris* inconscia» (Lovelock), visto che questo modello implica che all'umanità sia stato affidato interamente il destino della terra, come se essa comprendesse tutto del sistema-terra e dunque potesse custodirlo in modo responsabile. Ma siccome l'uomo non ha una conoscenza totale dei processi della terra, le sue spalle sono troppo deboli per portare la responsabilità di una custodia dell'intero creato. In effetti, fino all'epoca moderna nessuno aveva interpretato l'idea del *dominium terrae* in modo «totale». Inoltre, si aggiunge, la custodia escluderebbe l'agire di Dio nel mondo, che avrebbe delegato *in toto* all'uomo il compito di salvaguardare il creato.<sup>48</sup> Se evitiamo di considerarla in questa accezione negativa, perché totalizzante (tutto sarebbe nelle mani

<sup>45</sup> J. LADRIÈRE, *Etica ecologica e libertà*, in ID., *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 175-186, qui 179-180.

<sup>46</sup> Cf. A. SCOLA, *Custodire il creato, coltivare l'umano. In ascolto della vicenda di Giobbe*, in «Rivista del Clero Italiano» 96 (2015) 763-770.

<sup>47</sup> Cf. R. BAUCKHAM, *La Bibbia e l'ecologia. Riscoprire la comunità della creazione*, Borla, Roma 2011, 11-55.

<sup>48</sup> Cf. KEHL, «E Dio vide che era cosa buona», 402-403.

dell'uomo), la custodia esprime invece un atteggiamento profondamente ecologico: è il sentirsi responsabili verso qualcosa che riceviamo ma di cui non siamo proprietari, è il riconoscimento del fatto che noi per primi siamo custoditi e che impariamo a stare al mondo proprio perché qualcuno ha custodito, all'inizio della nostra vita, la fragilità del nostro essere. È dunque un'attitudine filiale, che trova il suo modello nella figura di san Giuseppe, *custos*, come ha ricordato papa Francesco all'inizio del suo pontificato.<sup>49</sup>

– Il secondo atteggiamento è quello della *cura*. È noto che Heidegger in *Essere e tempo* considera la cura (*Sorge*) come «essere del *Dasein*», come il modo di essere nel mondo proprio dell'uomo.<sup>50</sup> Sottolineando il carattere ontologico della cura, egli mette in evidenza il fatto che noi, prima ancora di essere chiamati ad aver cura, *siamo* cura. Ma a prescindere dalle riflessioni heideggeriane, che rischiano di non dar conto sufficientemente della peculiarità del fatto etico, va messa in evidenza un duplice possibile guadagno dall'assunzione della coordinata della cura. Anzitutto essa si presenta come un atteggiamento complessivo di coinvolgimento verso l'altro. Implica certo la responsabilità, ma ha una profonda risonanza affettiva: è essere attenti, solleciti, accoglienti, partecipare con tutto se stessi all'appello e alla presenza dell'altro.<sup>51</sup> E poi, come ricorda Benedetto XVI, essa implica «una sorta di reciprocità: nel prenderci cura del creato, noi constatiamo che Dio, tramite il creato, si prende cura di noi».<sup>52</sup> La cura è reciproca: mentre la esercitiamo ci rendiamo conto della cura che è a noi indirizzata. In tal senso la cura nei confronti del creato è rapporto di alleanza: alleanza con Dio e alleanza con la sua creazione.

– Veniamo, infine, al terzo aspetto: la *coltivazione*, la trasformazione del mondo. Non certo quella propria al paradigma tecnocratico, ma quella che l'uomo esercita sulla terra «rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata».<sup>53</sup> Merita qui citare ancora una volta Benedetto XVI nel celebre discorso tenuto a Parigi al *Collège des*

<sup>49</sup> Cf. FRANCESCO, *Omelia* nella Messa per l'inizio del ministero petrino (19 marzo 2013).

<sup>50</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011<sup>18</sup>, §§ 39-44.

<sup>51</sup> Su questo riflette, anche se in modo a volte discutibile, L. BOFF, *Il creato in una carezza. Verso un'etica universale: prendersi cura della terra*, Cittadella, Assisi 2000.

<sup>52</sup> BENEDETTO XVI, *Se vuoi coltivare la pace, custodisci il creato*. Messaggio per la XLIII Giornata mondiale della pace (1 gennaio 2010), n. 13.

<sup>53</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 38.

*Bernardins* sulle radici della cultura europea, quando analizzando il contributo del monachesimo alla formazione dell'Europa, dopo aver parlato della ricerca di Dio, del *quaerere Deum* come punto di partenza fondamentale, ha ricordato che Dio lavora (*ergazetai*) e che, pertanto, attraverso il lavoro l'uomo partecipa all'operare di Dio nella creazione del mondo, purché questo avvenga secondo la misura del Creatore e l'uomo non elevi se stesso a creatore deiforme.<sup>54</sup> In tal modo anche la coltivazione del mondo – che è espressione preferibile all'immagine ambigua dell'uomo quale «continuatore della creazione» – presuppone il riferimento al Padre che opera (cf. Gv 5,17) per condurre la creazione nella pienezza del sabato escatologico. Coltivazione è, a ben vedere, anche *cultura*: cultura quale esercizio della natura umana e modalità di stare al mondo propria all'essere personale.<sup>55</sup> E non è un caso che la *Laudato si'* consideri la cultura uno degli aspetti principali di un'ecologia integralmente umana (cf. LS 143-146).

Custodia, cura, coltivazione/cultura: l'abitare dell'uomo si esprime attraverso ciò che gli è radicalmente donato e che con ciò stesso gli è responsabilmente affidato. Solo sulla base di questo dono originario, di questo affidamento libero è possibile per l'uomo – e solo a lui incombe una tale responsabilità – abitare e rendere abitabile la creazione, la casa della vita.

<sup>54</sup> BENEDETTO XVI, *Discorso* in occasione dell'incontro mondo della cultura al Collège des Bernardins (12 settembre 2008).

<sup>55</sup> Cf. F. BOTTURI, *Natura e cultura: crisi di un paradigma*, in F. FACCHINI (ed.), *Natura e cultura nella questione del genere*, EDB, Bologna 2015, 27-47.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# «RELAZIONE»? UNA CATEGORIA CHE INTERPELLA



*a cura di*  
MANLIO SODI - LLUÍS CLAVELL



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

# LA VITA DELL'UOMO NEL TEMPO DELLA CHIESA

MAURIZIO FAGGIONI

PATH 15 (2016) 131-144

Tra *arché* ed *eschaton*, inizio e fine, sta il tempo del mondo, in segreta attesa dell'uomo, la creatura che reca in sé il sigillo dell'immagine filiale e che, fra mille contraddizioni e oscurità, è chiamata a cogliere il senso della vita e a servirla con amore. Esiste un intimo legame fra la vita dell'uomo, creato a immagine del Figlio, e la vita della Chiesa che ha il compito di annunciare, con apostolica *parrhesia*, il Vangelo della vita, la buona notizia sul senso, il valore, la salvezza dell'uomo, di ogni uomo, di tutto l'uomo in Cristo.

## 1. Eccedenza ed eccellenza della vita umana

Secondo gli scienziati del nostro tempo, la vita dell'uomo deve essere inscritta nello stupefacente fiorire della vita sulla terra e nel suo inesausto evolversi.<sup>1</sup> La complessità della persona umana, però, una e multidimensionale nella sua unità di anima e di corpo, non è riducibile alla pura materialità e fisicità: l'uomo, per dirla con san Tommaso, è «come l'orizzonte fra la natura spirituale e quella materiale»<sup>2</sup> così che, pur partecipando della realtà

<sup>1</sup> Cf. G. AULETTA - M. LECLERC - R.A. MARTÍNEZ (edd.), *Biological Evolution: Factis and Theories. A critical appraisal 150 after «The origin of species»*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011. Il volume raccoglie gli interventi di un Simposio tenuto presso la Pontificia Università Gregoriana intorno ai problemi dell'evoluzionismo in generale e dell'evoluzione dell'uomo in particolare.

<sup>2</sup> S. TOMMASO, *Scriptum super Sententiis*, lib. III, *Proemium*: «Homo est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae et quasi medium inter utrasque». Cf. ID., *Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 68, n. 6.

materiale, con la sua interiorità eccede e trascende ogni realtà puramente fisica. Questa persuasione è efficacemente sintetizzata in un famoso testo di *Gaudium et spes* dedicato a descrivere i costitutivi dell'uomo:

Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit [...] Homo vero non fallitur, cum se rebus corporalibus superiorem agnoscit [...] Interioritate enim sua universitatem rerum excedit.<sup>3</sup>

La vita umana presenta un'*eccedenza* rispetto alle altre realtà mondane («universitatem rerum excedit») e questa eccedenza nella linea dell'essere fonda la sua *eccellenza*, nell'ordine del valore, rispetto a ogni altra forma di vita. Il pensiero cristiano ha ritenuto irrinunciabile l'affermazione dell'*eccedenza* dell'uomo rispetto alla sua componente biologica e materiale e ha trovato conveniente esprimere questa eccedenza ricorrendo al *theologoumenon* dell'«anima». Non intendiamo qui il termine «anima» in riferimento a una categoria ontologica forte, come nel dualismo platonico e nell'ilemorfismo aristotelico, ma la assumiamo come uno *strumento linguistico* funzionale a indicare la diversità dell'uomo e la sua eccedenza costitutiva rispetto al livello animale.<sup>4</sup>

Ponendoci all'interno della visione evuzionista, resta certamente misterioso come un essere umano, con il suo spirito immortale, possa emergere da realtà ontologicamente inferiori. Secondo l'interpretazione proposta da Karl Rahner, si deve pensare a un *autosuperamento* della creatura che è reso possibile attraverso il *concorso di Dio* che non opera *accanto* all'operare creaturale, ma che è *causa* di quello stesso operare.<sup>5</sup> In tal senso, il magistero ha parlato di un *salto ontologico* dall'animale all'uomo, salto nell'ordine

<sup>3</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 14.

<sup>4</sup> Nella Lettera della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979), n. 3 si legge, appunto: «La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale dotato di coscienza e di volontà, così che l'io umano, pur mancando nel frattempo [*interim*] del complemento del suo corpo, sussista. Per designare tale elemento, la Chiesa adopera il termine *anima*. Benché non ignori che nelle Sacre Scritture siano sottesi [*subicit*] a questo termine significati diversi, essa nondimeno ritiene che non ci sia alcuna valida ragione perché questo termine sia respinto e giudica inoltre assolutamente necessario uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani».

<sup>5</sup> K. RAHNER - P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg 1963<sup>2</sup> (tr. it. *Il problema dell'ominizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969).

dell'essere che non può essere ridotto a semplice intensificazione o potenziamento quantitativo, ma che esige una potenza creatrice.<sup>6</sup>

La lettura dell'evoluzionismo in orizzonte filosofico e teologico ha dato origine a sintesi affascinanti e discusse. Se nella lezione di Pierre Teilhard de Chardin l'evoluzione del cosmo e dei viventi risponde a una direzione di movimento che punta al traguardo della *Noosfera* sino al punto *Omega*,<sup>7</sup> secondo i fautori della teoria del *disegno intelligente* il fatto dell'evoluzione in alcuni passaggi chiave non è spiegabile completamente dal punto di vista scientifico per cui bisogna introdurre un fattore causale diverso dalla semplice catena delle cause materiali, una teleologia che spinge e orienta il divenire evolutivo.<sup>8</sup> Non possiamo dimenticare neppure il cosiddetto *principio antropico*, nella sua versione *forte*, il cosmo è strutturato fin dall'inizio in modo tale da ammettere la comparsa nel suo seno, a un qualche stadio, di esseri capaci di coglierne l'intima intelligibilità.<sup>9</sup> A noi pare che sia molto discutibile, dal punto di vista epistemologico, introdurre *senza le opportune mediazioni* principi metafisici nel contesto del discorso scientifico per colmarne aspetti oscuri altrimenti inspiegabili: «Non è corretto – ha scritto Fiorenzo Facchini – dal punto di vista metodologico portarsi fuori dal campo della scienza pretendendo di fare scienza».<sup>10</sup>

Ferme restando queste osservazioni che ci impongono di tenere ben distinto il momento descrittivo ed esplicativo, di natura scientifica, dal momento ermeneutico, di natura filosofica e teologica, non neghiamo la suggestione che deriva dal *principio antropico* o dalla teoria del *disegno intelligente*. Queste e altre interpretazioni visionarie esprimono la consapevolezza dell'uomo di essere parte di un universo che, in qualche modo,

<sup>6</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze* (24 ottobre 1996), n. 6, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIX/2, LEV, Roma 1998, 574.

<sup>7</sup> Cf. lo studio d'insieme di B. RAZZOTTI, *Teilhard de Chardin. Dalla materia al Verbo*, EMP, Padova 1999.

<sup>8</sup> Cf. R.L. NUMBERS, *Scientific creationism and intelligent design*, in AULETTA - LECLERC - MARTÍNEZ (edd.), *Biological Evolution*, 517-535.

<sup>9</sup> Sul principio antropico cf. J.D. BARROW - F.J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford 1986 (tr. it. *Il principio antropico*, Adelphi, Roma 2002); A. MASANI, *Il principio antropico*, in G.V. COYNE - M. SALVATORE - C. CASACCI (edd.), *L'uomo e l'universo. Omaggio a Pierre Teilhard de Chardin*, Vatican Observatory, Città del Vaticano 1987, 4-21; S. MURATORE, *L'evoluzione cosmologica e il problema di Dio*, AVE, Roma 1993.

<sup>10</sup> F. FACCHINI, *Evoluzione e creazione*, in «L'Osservatore Romano» del 15-16 gennaio 2006, 4.

lo ha partorito e, nello stesso tempo, esprimono la sua persuasione di non essere frutto di un gioco del caso e di non occupare nel mondo un posto peculiare.

## 2. Tematizzare teologicamente il valore della vita umana

Il valore singolare della vita umana è stato interpretato dalla teologia attraverso diversi codici ermeneutici fra di loro non escludenti. Per semplicità espositiva abbiamo individuato tre di questi codici: il codice della signoria, il codice della sacralità, il codice del valore.

a) Il *codice della signoria* è ben rappresentato nella Sacra Scrittura, nella patristica e nella tradizione. Secondo il codice della signoria la vita umana è inviolabile perché essa appartiene al Signore e violare la vita umana, propria e altrui, significa usurpare i diritti di Dio che solo fa vivere e fa morire.

Questo codice si trova ampiamente tematizzato, in un intreccio teorico complesso, nella *Secunda Secundae* di Tommaso: l'idea centrale è che la vita, ogni vita, appartiene al Signore che ne è la fonte e il fine. Nell'articolo sul suicidio, dopo aver spiegato che il suicidio è illecito perché è contro la natura che ci inclina ad autoconservarci e ad amarci sanamente, si aggiunge che è un'ingiustizia verso la società alla quale ciascuno appartiene (l'argomento deriva direttamente dall'*Etica a Nicomaco* di Aristotele<sup>11</sup>) e che, infine, è un usurpare i diritti di Dio che ci dona la vita, ma ne resta sempre il «signore» così «come chi uccide il servo di un altro pecca contro colui a cui appartiene il servo». <sup>12</sup> Tommaso si trova anche a giustificare la pena di morte per tutelare il bene del corpo sociale nel suo insieme, ma specifica che essa può essere inflitta solo da chi ha ricevuto da Dio l'ufficio di curare il bene comune. <sup>13</sup> Questa motivazione non si verifica per l'uomo innocente

<sup>11</sup> ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, lib. V, 11, 1138a.

<sup>12</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 64, art. 5 *concl.*: «Qui seipsum vita privat in Deum peccat: sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus». L'idea che la vita di un servo appartiene al padrone, così che il servo non può uccidersi di sua volontà, si trova già in PLATONE, *Fedone*, VI, 62c: «Se qualcuno che fa parte delle tue proprietà si uccidesse da solo, senza che tu gli abbia mai significato che volevi che morisse, non ti adireresti con lui e, se tu avessi un modo per punirlo, non lo puniresti?» (nostra trad.).

<sup>13</sup> Cf. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 64 art. 3.

perché solo Dio è padrone della vita, tanto del peccatore quanto del giusto, e il sacrificio di Isacco sarebbe stato lecito solo per comando di Dio.<sup>14</sup>

Una declinazione del codice della signoria è il *codice del dono*. La metafora della vita come dono di Dio sottolinea meglio la preziosità della vita umana e la sua origine da Dio così come l'esigenza per l'uomo di vivere la vita in conformità con la volontà sapiente e amorosa del donatore. Un tale modo di pensare è frequente nella tradizione e ancora Pio XII parlerà dell'uomo come usufruttuario di un bene, il corpo, che appartiene a Dio e su cui l'uomo non ha un dominio incondizionato.<sup>15</sup>

b) Il *codice della sacralità* non solo riconnette la vita umana a Dio creatore e salvatore, ma lascia intendere che la vita umana, pur essendo frutto di creazione e, quindi, ontologicamente «altro» rispetto al Creatore, riflette e partecipa della vita e della santità di Dio. Al di fuori dell'ambito teologico, nel pensiero secolare la sacralità è una categoria spesso fraintesa. Alcuni danno alla categoria di sacralità un'intonazione magica e attribuiscono alla morale cattolica un grossolano vitalismo o un'esaltazione assoluta e incondizionata della vita biologica ricollegabile con una visione prescientifica della vita. Altri – come la Helga Kuhse in un celebre saggio<sup>16</sup> – identificano la sacralità della vita con la sua intangibilità, ma poi giustificano tale intangibilità in modo nominalistico attraverso il comando divino: «Non uccidere». Altri cercano di recuperare la categoria di sacralità in senso evocativo, emotivo, parenetico per indicare il valore che si attribuisce alla vita umana e spingere genericamente al rispetto per essa.

Uno studio storico del codice della sacralità mostra le sue origini precristiane e la sua definizione nell'ambito della filosofia stoica. Seneca, nelle *Epistole a Lucilio*, per affermare il rispetto dovuto alla vita di ogni uomo, scrive: «Homo res sacra homini».<sup>17</sup> Il termine «sacro» deriva dal vocabolario giuridico romano e «la sacralità – affermava Sallustio – è quella qualità

<sup>14</sup> S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-IIae, q. 64, art. 6 *ad primum*: «Deus habet dominium mortis et vitae: Eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor: et ostenditur Deum timere, Eius mandatum oboediens». Tommaso si riferisce ad Abramo che, per obbedire a Dio, era pronto a uccidere suo figlio.

<sup>15</sup> Cf. PIO XII, *Discorso* ai partecipanti alla VIII Assemblea dell'Associazione medica mondiale (30 settembre 1954).

<sup>16</sup> H. KUHSE, *The Sanctity of Life Doctrine in Medicine. A Critique*, Clarendon Press, Oxford 1987.

<sup>17</sup> SENECA, *Epistole a Lucilio*, ep. 95, 33.

per cui le cose sono venerabili e inviolabili».<sup>18</sup> Ancora più sorprendente può essere per molti – laici e cattolici – apprendere da Pablo Requena che

fino a tempi recenti [...] il termine sacro riferito alla vita non è stato usato nei testi ufficiali della Chiesa e nemmeno nella riflessione morale. Una delle ragioni che spiegano quest'uso tardivo del termine è sicuramente il fatto che la teologia ha preso in prestito parte dell'abbondantissima riflessione sul sacro sviluppatasi a partire dalla seconda metà del XIX secolo.<sup>19</sup>

Nella Scrittura la categoria del sacro non viene applicata alla vita umana in modo esplicito, ma solo indiretto. Nella visione della fede biblica il Vivente per eccellenza non è l'uomo, ma il Signore e la vita umana può esser detta sacra/santa solo in relazione con colui che è propriamente il Santo. La vita umana non è sacra in quanto *vita*, nella visione di una sacralità diffusa e immanente tipica di alcune religioni orientali, ma la vita umana è sacra in quanto umana perché c'è nella vita umana una traccia reale dell'essere di Dio e un'apertura originaria a partecipare alla sua vita. Emblematico il testo della Genesi sull'alleanza postdiluviale con Noè (Gen 9,3-7). Dio concede di uccidere gli animali per cibarsene, ma non permette di cibarsi del loro sangue perché il sangue, ossia la vita, appartiene a Dio. Del sangue dell'uomo Dio «domanderà conto», «a ognuno di suo fratello». Il motivo di questo rispetto per il sangue/vita dell'uomo sta in una qualità esclusiva dell'essere umano, che lo pone in un rapporto privilegiato con Dio: «Perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (Gen 9,6).

Nella tradizione un argomento teologico frequente per fondare l'invulnerabilità della vita umana – accanto a quello della signoria divina – era, appunto, quello della natura razionale dell'uomo, radicata, in ultima analisi, nell'esser stato creato come *imago Dei*.<sup>20</sup> Agostino, per esempio, spiega nel

<sup>18</sup> SALLUSTIO, apud Servium, *Commentarii in Georgica*, IV, 211: «Sanctitas qualitas est illa, qua res venerabiles et inviolabiles sunt».

<sup>19</sup> P. REQUENA, *La sacralità della vita. Serve ancora per la bioetica?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, 56. Secondo Barry ci sono pochi indizi circa la considerazione della sacralità della vita umana in epoca antica e medievale e nel magistero il primo ingresso di questa categoria risale all'enciclica *Casti connubii* di Pio XI del 31 dicembre 1930: R.L. BARRY, *The Sanctity of Human Life and Its Protections*, University Press of America, Lanham 2002, 4.

<sup>20</sup> La letteratura sul tema è sterminata. Una sintesi nella tesi dottorale di I. EGÚZKIZA MUTILOA, *El hombre creado a imagen de Dios en la teología del siglo XX*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2005. Cf. una stimolante rilettura dell'*imago Dei* alla luce della scienza contemporanea in L. OVIEDO, *La teologia della persona all'ascolto di recenti sviluppi scientifici. Ripensare l'imago Dei*, in «Antonianum» 90 (2015) 707-732. Segnaliamo, per la sua

*De civitate Dei* che il comando «non uccidere» non si riferisce alle piante o agli animali, ma solo all'uomo perché l'uomo è una creatura razionale.<sup>21</sup> *L'Imago Dei*, impressa nelle profondità dell'essere e della quale anche il corpo partecipa,<sup>22</sup> rende inviolabile la vita della persona perché la riconnette con la realtà di Dio, per definizione inviolabile.

Nella teologia e nel magistero contemporaneo la categoria di sacralità della vita ritorna con frequenza: essa viene spiegata con un riferimento esplicito a Dio creatore. L'Istruzione *Donum vitae* insegna che «la vita umana è sacra perché, fin dal suo inizio, comporta l'azione creatrice di Dio e rimane per sempre in una relazione speciale con il suo Creatore, suo unico fine».<sup>23</sup> L'introduzione della categoria di *relazione* permette di superare, in direzione personalista, eventuali residui oggettivisti presenti nella categoria di sacralità ed evita una comprensione della sacralità come di una *res* che qualifica l'essere umano *ab extrinseco*. La categoria filosofica di relazione suggerisce, inoltre, il recupero della categoria biblica di *alleanza* intesa come promessa di comunione che Dio fa a ogni essere umano che inizia a esistere su questa terra e della categoria di *filiatura* intesa nel senso biblico della creazione e redenzione dell'uomo e di ogni uomo nel Figlio. In quest'ultima prospettiva risulta chiaro che la vita umana è sacra perché è vita filiale.

c) Un terzo codice – che ben esprime il sentire attuale dell'antropologia cristiana sulla vita – è il *codice del valore*. È un codice che opera in modo esemplare nell'enciclica *Evangelium vitae*<sup>24</sup> e implica, in sostanza, il riconoscimento del valore intrinseco di ogni vita umana. In *Evangelium vitae* è declinato attraverso la categoria etica del *bene* in un'asserzione di natura sintetica: «La vita umana è sempre un bene» (EV 34). Non si tratta di una prospettiva intellettualista e disincarnata, come l'uso del concetto astratto di *vita* potrebbe far pensare, perché – come annota giustamente Ignacio Carrasco De Paula – l'espressione «valore della vita umana» è una forma

autorevolezza, un testo sintetico, ma denso della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* (2004), in ID., *Documenti 1969-2004*, EDB, Bologna 2006, 767-813.

<sup>21</sup> S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, lib. 1, cap. 20: PL 41, 35.

<sup>22</sup> Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, LEV, Città del Vaticano 1997, n. 364.

<sup>23</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae* (22 febbraio 1987), *Introduzione*, n. 5.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995) (EV).

abbreviata «della più precisa locuzione valore dell'uomo vivente in quanto vivente».<sup>25</sup> L'essere umano, in altre parole, non perde mai il suo valore e la sua dignità. Il codice del valore rimanda a un impianto squisitamente personalista: la vita umana si autoaccredita ed è il valore fondamentale perché è il presupposto di qualsiasi altro valore. Il codice del valore, proprio perché si riferisce a una qualità essenziale e non a una qualità operativa dell'essere umano permette di non discriminare tra le esistenze di diversa qualità e non giustifica alcuna gradualità nel valore della vita umana in rapporto al tempo, alle prestazioni, alle qualità accidentali. Tale persuasione è di portata enorme per il convivere umano e le scelte singolari e pubbliche e si esprime o dicendo che ogni appartenente alla famiglia umana ha pari valore e dignità ovvero affermando che ogni essere umano è persona, dove il termine «persona» ha una valenza duplice ontologica e assiologica.

Il valore della vita è intangibile e inviolabile in quanto valore gerarchicamente primario. La vita non è un bene materiale o strumentale che si possiede e che può essere abbandonato o estinto quando cessa di apparire un bene desiderabile o utile, ma è la condizione – a volte non conscia e non tematizzata – del proprio e dell'altrui esistere. Violare la vita altrui significa non solo ferire la giustizia nel modo più grave, ma significa violare la persona stessa nel suo bene fondamentale. In questa prospettiva viene a essere inaccettabile anche ogni atto che si compia contro la propria vita perché si andrebbero a toccare le stesse radici del nostro esistere. Io non *ho* una vita, io *sono* un vivente e questo significa che la vita precede l'autonomia come sua imprescindibile condizione di esistenza e di esercizio: sarebbe, pertanto, assurdo che l'agente morale si affermasse come soggetto libero estinguendosi volontariamente come soggetto vivente.

Si suole dire che la vita umana è *indisponibile*, ma questa espressione deve essere correttamente intesa: Dio ha posto la vita nelle mani di ciascuno perché l'uomo liberamente possa realizzare il suo progetto di bene e spendere la vita per amare e servire è il bene più alto. Non contraddice, perciò, ma realizza il senso della vocazione umana dare la vita per Dio e per i fratelli. Esiste una differenza abissale tra la volontà di essere-per-l'altro sino alla fine e la volontà di non-esser-più.

<sup>25</sup> I. CARRASCO DE PAULA, *Dignità e vita umana nell'etica medica*, in «Medicina e Morale» 45 (1995) 213-222 (qui p. 220).

Una specificazione del codice del valore è il *codice della dignità*. Assunto in senso forte, il codice della dignità porta ad affermare una pari dignità degli esseri umani indipendentemente da altre considerazioni. La tesi che ogni essere umano senza distinzioni deve essere trattato come una persona non è una tesi esclusivamente cristiana e può essere attinta anche alla luce della sola ragione, ma – come annota Adriano Pessina – «la tesi dell'uguaglianza (ontologica) tra gli uomini, e quindi quella del loro valore intrinseco, è storicamente debitrice sia della filosofia stoica sia della religione ebraico-cristiana».<sup>26</sup> Tale fondazione ontologica della dignità personale, fa sì che laddove la vita di una creatura umana fosse valutata dagli altri o dal soggetto stesso come una vita di bassa qualità, resta sempre quella qualità fondamentale della vita che non dipende dalle qualità accidentali, ma dal valore in sé della vita umana e che permette di cogliere il valore di una vita anche quando la sua qualità si riduce a livelli minimali.<sup>27</sup> La considerazione compassionevole ed empatica delle esistenze vulnerabili, fragili e sofferenti ha portato in ogni tempo a rispettare la dignità del sofferente e a prendersi cura concreta di lui, come il buon samaritano che si china sulle ferite dell'umanità.

Il codice del valore e quello della dignità trovano nell'orizzonte della fede la loro piena intelligibilità. Proprio *Evangelium vitae*, dopo aver affermato che «la vita è sempre un bene» invita a cogliere le motivazioni profonde di questa «intuizione» e spiega che la vita dell'uomo è «manifestazione di Dio nel mondo, segno della sua presenza, splendore della sua gloria» (EV 34) perché noi siamo «chiamati a riprodurre l'immagine del Figlio» (Rm 8,28-29).

### 3. La vita umana in discussione

Nonostante i continui proclami sui diritti umani e la dignità dell'uomo, il valore della vita umana e, di conseguenza, il rispetto dell'essere umano sono messi fortemente in crisi nella cultura contemporanea nella quale l'ec-

<sup>26</sup> A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 2006, 74.

<sup>27</sup> Abbiamo tematizzato questo aspetto in M.P. FAGGIONI, *Qualità della vita e salute alla luce dell'antropologia cristiana*, in E. SGRECCIA - I. CARRASCO DE PAULA (edd.), *Qualità della vita ed etica della salute*, LEV, Città del Vaticano 2005, 20-30.

cedenza ontologica e l'eccellenza assiologica della persona sono oscurati fin dai loro fondamenti da un marcato riduzionismo antropologico.

Il riduzionismo pretende programmaticamente di leggere e comprendere una realtà complessa e pluristratificata come quella rappresentata dal fenomeno umano riconducendola o, meglio, riducendola a realtà più semplici e ontologicamente inferiori. Si tratta di una visione chiusa alla trascendenza, sia pure nella forma di autotrascendenza, alla quale sfugge completamente il senso creaturale della vita umana e la sua sacralità, cioè l'eccedenza ontologica del soggetto umano rispetto agli oggetti naturali. Il riduzionismo antropologico è pervasivo e si manifesta in forme e fenomeni apparentemente diversi come l'evoluzionismo materialista, le filosofie animaliste, la neuroetica, l'attualismo antropologico, il transumanesimo.

La teoria dell'*evoluzione*, come fu proposta da Charles Darwin nel 1859, pur essendo nata come semplice ipotesi biologica, è diventata poco a poco una chiave di lettura di tutta la realtà e ha sostituito una visione rigida e statica del mondo con una visione dinamica e in divenire, allargandosi ad abbracciare in un unico movimento evolutivo tutta la realtà. La teoria dell'evoluzione, con tutte le sue ricadute in campo sociale, politico ed economico, ispirate soprattutto alla logica della sopravvivenza del più adatto, e con la sua carica eversiva verso antiche istituzioni e credenze è più che una teoria scientifica: essa è una vera e propria *metanarrazione* tipica della modernità e, come tale, si presta a essere strumentalizzata e piegata verso usi ideologici extrascientifici.

Una delle grandi sfide dell'evoluzionismo all'antropologia e motivo permanente di scandalo, sta nell'affermazione della *continuità* fra vita umana e vita animale. Collocata in un orizzonte empirista, questa affermazione, trapassa facilmente dalla *continuità biologica*, che può essere verificata o falsificata, alla *continuità ontologica* che, essendo un asserto metafisico non è verificabile né falsificabile attraverso prove ed esperimenti. Tale pretesa continuità va contro una persuasione profondamente inscritta nell'animo umano sulla sua diversità rispetto all'animale. Nella prospettiva dell'*antropologia riduzionista* l'esse umano è appiattito sul *bios* e viene negata aprioristicamente l'esistenza di realtà spirituali nell'uomo, per cui si cerca di ricondurre le *facoltà superiori* dell'uomo (razionalità, autocoscienza, libertà) a semplici *dinamismi psichici*. La continuità a livello delle strutture neurologiche e le omogeneità di funzionamento, fanno pensare che debba

esistere una vera continuità anche tra le funzioni mentali che queste strutture e funzioni sottendono e, in particolare, si può legittimamente pensare a una continuità fra sensibilità, intelligenza, autocoscienza umana e sensibilità, intelligenza, autocoscienza animale.<sup>28</sup> In questa prospettiva non esiste ragione per affermare una peculiare dignità umana e non ha fondamento un'etica che si fondi sulla persuasione di una radicale *differenza assiologica* fra vita umana e vita animale.<sup>29</sup>

Un aspetto inquietante del riduzionismo contemporaneo si manifesta nelle neuroscienze. In prospettiva bio-funzionalista scompare l'io soggettivo quale nucleo ontologico radicale: lo spirituale è riportato allo psichico, e lo psichico viene riportato al neurologico (come l'*uomo neuronale* di Jean-Pierre Changeux<sup>30</sup>). Un aspetto particolare del problema antropologico in rapporto con le neuroscienze è costituito dal rapporto fra strutture e funzioni neurologiche, da una parte, e scelte e comportamenti morali, dall'altra. Questo è oggetto di studio della nuova disciplina detta *neuroetica*, che si propone di spiegare i comportamenti morali dell'uomo e le strutture di base della moralità attraverso lo studio dei fenomeni neurofisiologici.<sup>31</sup> Esiste un rapporto indubitabile e dimostrabile attraverso opportune strumentazioni fra funzioni mentali e stati del sistema nervoso centrale sino a includere le estreme connessioni neuronali, ma la questione consiste nel capire se i diversi stati del sistema nervoso centrale sono i semplici corre-

<sup>28</sup> Cf. C. ALLEN - M. BEKOFF, *Species of mind. The philosophy and biology of cognitive ethology*, MIT Press, Cambridge (MA) 1997 (tr. it. *Il pensiero animale*, McGraw-Hill, Milano 2003); D.R. GRIFFIN, *Animal minds. Beyond cognition to consciousness*, University of Chicago Press, Chicago 2001<sup>2</sup> (tr. it. *Menti animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999); G. VALLORTIGARA, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>29</sup> Cf. J. RACHELS, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford - New York 1990 (tr. it. *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni Comunità, Milano 1996); P. SINGER, *Rethinking Life and Death. The collapse of our traditional ethics*, Oxford University Press, Oxford - New York 1995 (tr. it. *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996).

<sup>30</sup> Cf. J.P. CHANGEUX, *Homme neuronal*, Fayard, Paris 1983 (tr. it. *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1993).

<sup>31</sup> Per un approfondimento cf. L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008; M.L. RENNA (ed.), *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici*, EDB, Bologna 2010; J.J. SANGUINETI, *Neuroscienza e filosofia dell'uomo*, Edusc, Roma 2015; A. LAVAZZA - G. SARTORI (edd.), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna 2011.

lati oppure la causa delle decisioni, delle valutazioni e di quello che noi indichiamo come attività morali.

La crisi del pensare metafisico, l'enfasi riduzionista sul fenomenico, il primato accordato all'operare, al produrre, all'attuare hanno condotto a concezioni antropologiche estremamente discriminanti dal punto di vista dell'essere e del valore per cui non tutti gli esseri umani sono giudicati persone e non tutte le persone hanno lo stesso valore.<sup>32</sup> Esistono vite che non raggiungono *standard* di prestazioni adeguate o che si presentano malate o sofferenti o, comunque, non desiderabili e per le quali si prospetta l'abbandono o la soppressione come atteggiamento più ragionevole. È una cultura di morte che calpesta i diritti degli esseri umani e soffoca i deboli nella morsa dell'ingiustizia. Papa Francesco ha parlato molto giustamente di una «cultura dello scarto» che tende a mettere ai margini le vite umane perdenti, povere, sconfitte, indesiderate.<sup>33</sup>

Uno sfondo antropologico marcatamente riduzionista è operante anche nel progetto di potenziamento (*enhancement*) di alcune caratteristiche della specie umana e di trasformazione dell'uomo come lo conosciamo attraverso le tecnologie genetiche, le nanotecnologie, le neuroscienze dando così origine a un *uomo transumano* e, in futuro, un *essere postumano*.<sup>34</sup> La creazione di esseri umani potenziati fa intravedere scenari inquietanti di stirpi umane o addirittura postumane segnate da disuguaglianze strutturali programmate, ma rivela, in ultima analisi, come giustamente osserva la *Dignitas personae*,

una sorta di insoddisfazione o persino di rifiuto del valore dell'essere umano come creatura e persona finita [e] nel tentativo di creare un nuovo

<sup>32</sup> Emblematico di questa posizione H. TR. JR ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, 159: «Non tutti gli esseri umani sono persone. Non tutti gli esseri umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire la possibilità di biasimare e lodare. I feti, gli infanti, i ritardati mentali gravi e coloro che sono in coma senza speranza costituiscono esempi di non persone umane. Tali entità sono membri della specie umana. Non hanno *status* in sé e per sé, nella comunità morale. Non sono partecipanti primari all'impresa morale. Solo le persone umane hanno questo *status*».

<sup>33</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 53.

<sup>34</sup> Abbiamo approfondito il tema in M.P. FAGGIONI, *Transumanesimo. Volare oltre la natura umana*, in J. MIMÉAULT - S. ZAMBONI - A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay*, EDB, Bologna 2011, 505-525.

tipo di uomo, si ravvisa una dimensione ideologica, secondo cui l'uomo pretende di sostituirsi al Creatore.<sup>35</sup>

Il sogno transumanista rimette in discussione la comprensione dell'essere umano e della sua vita e il significato di interventi che incidano così profondamente nelle sue strutture psicofisiche. L'uomo è, infatti, una realtà pluridimensionale, una realtà complessa nella quale si correlano natura biologica e persona, la dotazione comune di strutture e dinamismi dati e la singolarità irripetibile del soggetto.<sup>36</sup> La persona esiste nella sua natura biologica, la singolarità della persona sussiste nella ripetitività della natura: la stessa percezione di sé come soggetto, quel senso dell'identità personale che costituisce l'asse portante del nostro mondo interiore, quell'originaria comprensione di sé come distinti da altri e quindi liberi, si sviluppa attraverso la coscienza della propria corpo. Il corpo, che biologicamente è *datum*, viene vissuto, compreso e interpretato, e si dischiude nella autotrascendenza della persona come singolarità incomunicabile che si apre all'alterità e come libertà che si attua nella storicità. Ogni atto che coinvolge i processi naturali può diventare un'invasione dello spazio intangibile della persona nella sua uguaglianza e nella sua singolarità e tradursi in un dominio non sulla natura, ma sull'uomo. Le realtà corporee sono aperte a essere vissute dal soggetto che vive quella corporeità, ma i dati corporei, pur possedendo un'*immanente plasmabilità* non sono indefinitamente flessibili e sarebbe contraddittorio se un uomo, per attuare la sua soggettività, si autonegasse nella propria identità attraverso un *vulnus* alle strutture psicofisiche del suo essere.

La persona, compresa nella sua pluridimensionalità psicosomatica, è il vero criterio di eticità e ogni intervento su di essa sarà eticamente accettabile solo nella misura in cui l'intervento sia *sensato*, rispettoso cioè della verità integrale della persona, della sua uguaglianza e della sua singolarità, del *datum* e dell'*unicum*.

<sup>35</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Dignitas personae* (8 settembre 2008), n. 27.

<sup>36</sup> Rimandiamo all'illuminante itinerario di un maestro: K. DEMMER, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Herder, Freiburg i.Br. 1985 (tr. it. *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 125-161). Più classico nell'impostazione filosofica, ma in serrato dialogo con le scienze moderne: A. MALO, *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013.

#### 4. Conclusione

Di fronte alla crisi dell'*humanum*, la Chiesa avverte oggi come ieri con forza la sua missione di annunciare l'uomo all'uomo nella luce di Cristo redentore dell'uomo. L'uomo è la grande via della Chiesa perché l'uomo è la via di Dio.

L'intuizione del valore altissimo di ogni vita umana ci porta ad amare, venerare, difendere e servire la vita e fa del prendersi cura la struttura etica fondamentale: prendersi cura della vita è accogliere l'esistenza dell'altro come prossimo e simile a me; prendersi cura dell'altro significa promuovere la sua esistenza in quanto appello alla mia coscienza; significa accettare che la struttura essenziale del vivere è la relazione. Ognuno di noi deriva da altri, dipende per il suo essere da altri e questo può diventare *cifra* per cogliere la nostra originaria dipendenza creaturale da Dio. Nel momento, infatti, in cui accolgo la relazione con l'altro e accetto di diventarne responsabile, la mente si dischiude a cogliere, nel mistero, la nativa limitatezza e la radicale contingenza dell'essere umano.

Prendersi cura della vita dell'altro equivale, perciò, ad affermare che Dio esiste in quanto fonte di ogni umana esistenza creata a immagine del Figlio e nel Figlio profondamente amata. Qui sta il principio generatore e il messaggio profetico del Vangelo della vita.

# LA PACE QUALE DONO ESCATOLOGICO DELL'UOMO NUOVO. ABBOZZO PER UNA RICERCA

ROBERTO NARDIN

PATH 15 (2016) 145-159

## 1. Il tema della pace nella teologia contemporanea

La salvezza nell'ambito biblico è descritta molte volte come «messaggio di pace». Infatti, essa è qualificata, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, come annuncio di pace (cf. Lv 26,6; Is 52,7; At 10,36), l'alleanza è vista come «alleanza di pace» (Nm 25,12; Is 54,10; Ez 34,25; 37,26), Dio stesso è descritto come «Dio della pace» (Rm 15,22; 16,20; 1Cor 14,33; 2Cor 13,11; Fil 4,9; 1Ts 5,23), che ci ha «chiamati alla pace» (1Cor 7,15), che «benedirà il suo popolo con la pace» (Sal 29,11) e lo visita per dirigerlo «sulla via della pace» (Lc 1,79). Il Messia è chiamato «principe della pace» (Is 9,5), il quale «annuncia la pace» (Zc 9,10) e sul suo grande dominio regnerà la pace (cf. Is 9,6). Si parla di «Signore della pace» (2Ts 3,16), il Vangelo è detto «Vangelo della pace» (Ef 6,15) con Gesù che è chiamato «nostra pace» (Ef 2,14) che, venuto «ad annunciare la pace» (Ef 2,17), invita i discepoli ad annunciare per prima cosa la «pace» (Lc 10,5) e che risorto proclama la «pace» (Lc 24,36; Gv 20,19.21.26). Siamo davanti, allora, a una tematica biblicamente rilevante e centrale. Paradossalmente, però, la pace sia a livello biblico<sup>1</sup> che teologico

<sup>1</sup> Un noto biblista annota che sul tema della pace «è dunque sorprendente che le teologie del Nuovo Testamento non rendano onore a questo fatto» (R. PENNA, «*Il Dio della pace*» nell'epistolario paolino, in «Miscellanea francescana» 109 (2009) 535-554, qui n. 1, p. 535).

non è mai stata studiata come trattazione sistematica, se non in rari e circoscritti autori, soprattutto recenti.<sup>2</sup>

Sono tre gli ambiti nei quali la pace è stata indagata sino alla prima metà del XX sec.:<sup>3</sup>

- *etico*: in rapporto alla guerra giusta (lo *ius ad bellum*, prospettiva non solo ininfluyente sulla pace ma, anzi, che giustifica la guerra che diventa giusta e talvolta persino santa);
- *teologico*: come momento definitivo e ultraterreno dell'incontro di Dio, gli *éschata*, i novissimi (con uno sguardo, però, che ignora la storia);
- *spirituale*: in cui si pone l'accento esclusivo sulla pace interiore, del cuore, riguardante solo il singolo (una prospettiva individualistica ed esistenziale, devozionale e psicologica, senza "effetti" concreti nella storia).

A seguito delle immani distruzioni delle due guerre mondiali, soprattutto della seconda, con le tragiche esperienze dei ripetuti bombardamenti su molte città europee e persino delle bombe atomiche sganciate in città abitate, in cui si è sperimentato quali effetti tremendi e devastanti possa provocare la guerra moderna, e con la continua tensione instaurata nel dopoguerra con una pace legata al fragile equilibrio basato proprio sulla costosa forza militare, soprattutto nucleare, dei due blocchi contrapposti, è maturata la necessità di una seria riflessione sulla pace.

A partire dagli anni '60 del secolo scorso, inoltre, aumentava sempre di più la presa di coscienza della piaga della fame presente in larghe fasce della popolazione mondiale, situazione che domandava una risposta adeguata e che chiedeva risorse (per esempio, molti affermavano, riducendo le spese militari necessarie all'equilibrio dei due «blocchi») e una nuova

<sup>2</sup> Dopo il libro XIX del *De civitate Dei* di Agostino, dobbiamo andare alla seconda metà del XX sec. per una trattazione teologica sistematica della pace con lo scritto dell'esponente di punta della teologia della liberazione J. COMBLIN, *Théologie de la paix*, 2 voll., Editions Universitaires, Paris 1960-1963 (tr. it. *Teologia della pace*, Paoline, Roma 1962-1966); e poi con quello del teologo francese R. COSTE, *Théologie de la paix*, Cerf, Paris 1997) e con L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997. Si segnala, inoltre, E. JÜNGEL, *L'essenza della pace. La pace come categoria d'antropologia teologica*, Morcelliana, Brescia 1984 (or. *Zum Wesen des Friedens: Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, Kaiser, München 1983), in cui si elabora una concezione teologica dell'uomo capace di pace.

<sup>3</sup> Per una presentazione cf. M. TOSCHI, *Pace e Vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla guerra*, Queriniana, Brescia 1980.

politica economica negli scambi commerciali internazionali, anziché una semplice repressione violenta delle eventuali rivolte.

In entrambi i casi sopra ricordati, la prospettiva da cui si guardava la pace era di tipo politico, sociale ed economico, non propriamente teologico; ed è proprio questa la costante tentazione che può incorrere su chi riflette teologicamente sulla pace, con la pretesa che l'indagine teologica diventi immediatamente fruibile, e in dettaglio, a livello politico, sociale ed economico, mentre non spetta alla teologia offrire questo tipo di risposta, perché si ridurrebbe il trascendente all'immanente, l'infinito al finito, l'eterno al tempo. Questo non significa che la teologia non debba avere attenzione alla storia e soprattutto all'*hodie*, tutt'altro; ma essa deve offrire lo sguardo per il quale sia possibile seminare nel tempo, nell'ora presente, il germe della vita nuova che proviene da Cristo risorto e che cambia, dal di dentro, la stessa storia e non una nuova teoria politica, sociale o economica, anche se potesse sembrare più efficace o più convincente.

In altri termini, non si tratta di appiattire l'escatologia *alla* storia, identificandola con essa, ma di renderla presente *nella* storia, come momento prolettico e sorgivo che, nella tensione verso il compimento ultimo, realizza e rende visibile la buona novella del Vangelo. La tematica della pace, quindi, in una prospettiva teologica, parte dalla storia che prospetta "le domande", ma offre alla luce di Cristo "le risposte", senza pretendere un'indebita sovrapposizione alle scienze politiche, sociologiche ed economiche. Del resto la lezione conciliare, a questo proposito, è significativa e illuminante in quanto si afferma che «è dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo»<sup>4</sup> e anche:

*La Chiesa, che in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana (GS 76, corsivo mio).*

È proprio con il Concilio Vaticano II, con la *Gaudium et spes*, e prima ancora con l'enciclica di papa Giovanni XXIII *Pacem in terris*,<sup>5</sup> che si segna

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 4.

<sup>5</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963).

una svolta importante e un punto di non ritorno nella comprensione e nella presa di coscienza ecclesiale sulla pace colta in una prospettiva teologica.

Il presente breve contributo affronta l'analisi della tematica che mi è stata proposta attraverso l'indagine in due direzioni, che ritengo fondative e quindi ineludibili per una riflessione teologica. Dapprima un approfondimento biblico in cui, dopo uno sguardo generale, prenderemo in esame i libri dei profeti Isaia ed Ezechiele per l'Antico Testamento e le lettere agli Efesini, ai Romani e il Vangelo di Giovanni per il Nuovo Testamento. In un secondo momento si metteranno in evidenza alcune sintetiche indicazioni offerte dal Concilio Vaticano II e, in particolare, dalla Costituzione *Gaudium et spes*.

## 2. La pace quale dono escatologico nella Sacra Scrittura

### 2.1. Introduzione

La tematica della pace nell'ambito biblico, come noto, è articolata e lo stesso termine presenta una variegata polisemia.<sup>6</sup> Nel mondo pagano (greco) con «pace», *eirēnē*, si intende la semplice conseguenza dell'assenza della guerra, mentre con *pax* (latina, romana) viene considerato il frutto dell'accordo tra contraenti.<sup>7</sup>

Nell'Antico Testamento con il termine *šālôm*<sup>8</sup> si coglie una prospettiva che potremmo dire “integrale”, indicando il benessere totale dell'uomo, per una pienezza di vita in un orizzonte che potremmo chiamare di “perfezione” (quindi escatologico).

<sup>6</sup> Per un primo sguardo generale e alcune indicazioni bibliografiche, cf. N.M. LOSS, *Pace*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GHIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989<sup>3</sup>, 1056-1064; F. MANNS, *Pace*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 933-939.

<sup>7</sup> Cf. W. FOERSTER, *Il concetto greco di ειρήνη*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (GLNT), vol. III, Paideia, Brescia 1967, 191-195.

<sup>8</sup> Cf. G. VON RAD, *šālôm nell'Antico Testamento*, in GLNT, III, 195-207; F.J. STENDEBACH, שָׁלוֹם *šālôm*, in H.-J. FABRY - H. RINGGREN (edd.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento* (GLAT), vol. IX, Paideia, Brescia 2009, 318-359; H.H. SCHMID, *Šālôm. La pace nell'Antico Oriente e nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1977; W. FOERSTER, *ειρήνη nel Nuovo Testamento*, in GLNT, III, 219-237; V. HASLER, *ειρήνη, ης, η eirēnē pace*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1995, 1049-1056.

La radice di *šālôm* è *šlm*<sup>9</sup> e indica, nel significato originario, «il portare a compimento», anche «riparare» (un danno) e «restituire» (un prestito). Presenta sia una valenza *oggettiva* in cui si indica il buon andamento delle cose, ossia che una realtà è come deve essere (anche la guerra può essere vista come *šālôm* se è favorevole, cf. 2Sam 11,7), sia una *soggettiva* in cui pone in risalto l'appagamento e la condizione di benessere che deriva dal non mancare di nulla.

Portare a compimento (prospettiva oggettiva) e pienezza nel non mancare di nulla (prospettiva soggettiva) sono le due valenze della pace che richiamano, di per sé, a un dinamismo che supera la storia (quindi escatologico) perché rimanda a un assoluto.

Sul piano *oggettivo* la pace è legata alla giustizia, ed essa esprime la giusta relazione tra l'uomo (Israele) con Dio e con gli altri. Qualora venisse a mancare la giustizia, anche la stessa pace facilmente ne risulterebbe compromessa, per cui il salmista può dire «giustizia e pace si baceranno» (Sal 85,11) come ribadiscono i profeti, per i quali «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17). La giustizia è, comunque, dono di Dio – in quanto a Israele è rivelato che «non a causa della tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso questo fertile paese» (Dt 9,6) – ed essa ha la propria realizzazione attraverso il Messia perché «verranno giorni – dice il Signore – nei quali susciterò a Davide un germoglio giusto, che regnerà da vero re e sarà saggio ed eserciterà il diritto e la giustizia sulla terra» (Ger 23,5).

È l'ambito profetico che pone risalto al nesso pace/giustizia in quanto per i profeti la prospettiva religiosa non è mai separata da quella socio-politica. In questo contesto la pace è non solo dono di Dio, ma affermazione della sua signoria, per cui la pace è colta come manifestazione del regno di Dio. Di conseguenza i profeti non esitano a denunciare sia le ingannevoli alleanze con cui Israele si illude di ricevere protezione (la pace diventa sinonimo di “sicurezza” dai nemici esterni), sia le situazioni di ingiustizia all'interno del popolo stesso (la pace si identifica con la giustizia/benessere sociale). Anche per il singolo la pace è legata al dono di Dio per coloro che gli sono fedeli, come evidenziato dai salmi, per cui si avrà «grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo» (Sal 119,165) perché «ancora un poco e l'empio scompare, cerchi il suo posto e più non

<sup>9</sup> Cf. G. GERLEMAN, לָשֵׁם *šlm*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Casale Monferrato 1982, 830-845.

lo trovi. I miti invece possederanno la terra e godranno di una grande pace» (Sal 37,10-11).

Un elemento dell'escatologia dell'Antico Testamento che ritorna continuamente nei profeti e in altri scritti, è l'attesa di una condizione finale di pace. È necessario ricordare questa diffusa aspettativa, che si presenta sotto molteplici aspetti, sebbene il termine *šālôm* manchi in questi testi.<sup>10</sup>

Si tratta della condizione paradisiaca (cf. Is 11,6-8; Os 2,20), della pace tra tutti i popoli (cf. Is 2,2-5) e dell'attesa del re escatologico che darà inizio a un'era di pace (cf. Zc 9,9-10).

Sul piano *soggettivo* è da rilevare che l'orizzonte della *šālôm* non è intimistico, del cuore, ma presenta una fondamentale valenza relazionale e comunitaria.<sup>11</sup>

La pace, *eirēnē*, descritta nel Nuovo Testamento non soltanto porta a compimento tutti i vari aspetti presenti nell'Antico Testamento ed è vista quale dono esclusivo di Dio che avrà il suo momento culminante nell'epoca messianica, ma è colta in diretto rapporto con Cristo, in particolare con il mistero pasquale e assume una valenza escatologica proprio in riferimento all'evento cristologico, in cui si fonda e da cui inizia il regno di Dio di giustizia e di pace.

Dal punto di vista del contenuto sono possibili tre interpretazioni dell'uso religioso della parola [*eirēnē*] nel Nuovo Testamento: *a*) quella psicologica, che intende pace come sensazione di pace e di tranquillità; *b*) pace come condizione di chi è pacificato con Dio; *c*) pace come lo «stato di salute» dell'uomo intero, in sostanza come concetto escatologico. Tutte e tre le possibilità hanno riscontro nel Nuovo Testamento; tuttavia la terza costituisce il fondamento delle altre.<sup>12</sup>

In definitiva, accanto alla pace le categorie bibliche affini sono la giustizia e soprattutto il regno di Dio. Esso è la signoria gloriosa (ossia la presenza) di Dio sul cosmo e sulla storia. Si tratta del progetto di Dio sulla creazione che si sviluppa senza clamore e che chiede adesione libera

<sup>10</sup> VON RAD, *šālôm nell'Antico Testamento*, 205.

<sup>11</sup> «Non si saprebbe indicare nessun testo in cui la parola *šālôm* designi lo specifico atteggiamento spirituale della "pace interiore". Anzi, si può constatare facilmente che *šālôm* viene riferito molto più spesso a più persone che non al singolo» (VON RAD, *šālôm nell'Antico Testamento*, 206).

<sup>12</sup> FOERSTER, *ειρήνη nel Nuovo Testamento*, 222-223.

dell'uomo, di Israele e di tutti i popoli. È la vittoria sugli idoli con conseguente salvezza per i fedeli.

## 2.2. *L'Antico Testamento: Isaia ed Ezechiele*

È il periodo dell'esilio che pone in rilievo la dimensione escatologica della pace in quanto è in quel contesto cruciale della storia d'Israele che il popolo eletto riceve, dopo la prova, la promessa della nuova alleanza.

Si tratta del tema del ritorno dall'esilio e della pace visti come ripristino della creazione secondo l'ordine voluto da Dio «perché Dio eterno è il Signore creatore di tutta la terra» (Is 40,28), con una sorta di paradiso terrestre ritrovato, come la suggestiva immagine del lupo che dimora insieme all'agnello mostra (cf. Is 11,6). Si tratta di «preparare nel deserto la via al Signore» (Is 40,3), ossia di ripercorrere un nuovo esodo in cui si ha l'assicurazione che il popolo partirà con gioia e sarà condotto in pace (cf. Is 55,12). Il Messia è chiamato «principe della pace» (Is 9,5) e Dio è detto creatore della pace (cf. Is 45,7). È il peccato che ha corrotto l'ordine voluto da Dio nella creazione, per cui la nuova alleanza dovrà essere segnata dalla nuova creazione con cieli nuovi e terra nuova (cf. Is 66,22) e, al tempo stesso, dalla conversione dell'uomo in cui il ritorno alla terra promessa è letto come opposizione al peccato<sup>13</sup>, per cui non c'è salvezza e «non c'è pace per gli empi» (Is 57,21). Il dono di Dio della pace, quindi, chiede la risposta di fedeltà da parte d'Israele alla legge di Dio. Si tratta del legame tra pace e giustizia (س<sup>e</sup> *dāqā*) vista come rapporti giusti con Dio (fedeltà all'alleanza) e con gli uomini (giustizia sociale) (cf. Is 32,17; 48,18; 54,13; 60,17). Alla pace, inoltre, è collegata un'effusione particolare dello Spirito in quanto

in noi sarà infuso uno spirito dall'alto, allora il deserto diventerà un giardino e il giardino sarà considerato una selva. Nel deserto prenderà dimora il diritto e la giustizia regnerà nel giardino. Effetto della giustizia sarà la

<sup>13</sup> È significativo che la radice della parola ebraica «conversione», שׁוּב *šûb*, ossia שׁוּב *šwb*, se letta al contrario, ossia da sinistra a destra, diventa בּוֹשׁ *boš* (che significa «umiliazione», «rendersi ridicoli») che è la radice di בּוֹשׁ *boš* che significa ancora «umiliazione», «rendersi ridicoli» ma anche «peccato» inteso come realtà che sminuisce e umilia profondamente l'uomo al punto di renderlo ridicolo. La conversione, allora, è primariamente opposizione al peccato, cf. H.-J. FABRY - A. GRAUPNER, שׁוּב *šûb*, in GLAT IX, 17-91; H. SEEBASS, בּוֹשׁ *boš*, in GLAT I, 1145-1170.

pace, frutto del diritto una perenne sicurezza. Il mio popolo dimorerà in una dimora di pace (Is 32,15-17).

Si evidenzia, ancora una volta, il carattere di “dono” dall’alto, escatologico, della salvezza e, conseguentemente, della pace, in cui la realtà subisce un profondo cambiamento e da «deserto» diventa un «giardino» e infine una «selva», ricca di vita.

L’alleanza postesilica nel profeta Ezechiele è vista come alleanza di pace: «Farò con loro un’alleanza di pace, che sarà con loro un’alleanza eterna» (Ez 37,26). Si tratta, com’è noto, dell’alleanza donata da Dio con il suo spirito per il quale può affermare: «Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne» (Ez 36,26). Solo in forza di questo cambiamento, l’uomo, Israele, potrà osservare i precetti del Signore: «Vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Ez 36,27). L’alleanza, la pace, quindi, chiede un cambiamento interiore che Dio stesso dona, ma che esige una risposta fattiva e concreta dell’uomo che deve vivere, in forza del «cuore nuovo», secondo i precetti di Dio. Non si tratta di una prospettiva intimistica o solipsistica, tutt’altro. Il contesto prossimo riferisce della santificazione del nome del Signore – tra l’altro è la prima domanda del *Padre nostro* – che scaturisce dalla testimonianza che il popolo di Dio mostrerà ai pagani: «Santificherò il mio nome grande [...]. Allora le genti sapranno che io sono il Signore – parola del Signore Dio – quando mostrerò la mia santità in voi davanti ai loro occhi» (Ez 36,23). Il nome del Signore, quindi, viene santificato dal fatto che le «genti» vedranno la sua santità in Israele. Il cambiamento del cuore, allora, non può essere circoscritto nell’intimità, ma dovrà avere una valenza ben visibile per le «genti». Se il contesto prossimo (cf. Ez 36,23) in cui Ezechiele riferisce dell’alleanza di pace nel cuore nuovo (cf. Ez 36,26-27) rivela l’importanza della testimonianza davanti ai pagani, il contesto più ampio (cf. Ez 37,1-14) mostra l’orizzonte comunitario, poiché la visione della risurrezione delle ossa aride che riacquistano la carne e lo spirito, è immagine della ricostituzione del popolo eletto dopo l’esilio. Occorre precisare, inoltre, che

come contrappone al vecchio patto un nuovo patto che va ben oltre la semplice restaurazione del vecchio, così Ezechiele non si ferma al ritorno del popolo nella terra della sua eredità che gli è stata nuovamente preparata né alla certezza della salvezza e della pace sotto lo scettro del «suo servo

Davide» ma procede annunciando la creazione di un nuovo legame vitale che unirà Dio al suo popolo.<sup>14</sup>

La nuova alleanza nella prospettiva di Ezechiele, quindi, coglie la pace non nella semplice direttrice storica (Davide), ma nella valenza trascendente (legame con Dio).

### 2.3. *Il Nuovo Testamento*

#### 2.3.1. Paolo

La riflessione paolina sulla pace è presente in particolare nelle lettere ai Romani e agli Efesini. La prima pone in rilievo la dimensione teologica, la pace con Dio, la seconda l'aspetto ecclesiologico, la pace della Chiesa.

Nella lettera ai Romani la pace è identificata con la salvezza: «Avendo ricevuto la giustificazione per mezzo della fede, abbiamo pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 5,1).<sup>15</sup> Rispetto all'enunciato di Ezechiele («Farò con loro un'alleanza di pace, che sarà con loro un'alleanza eterna»: Ez 37,26) in Paolo non si tratta solo di un intervento divino, ma l'attenzione è posta su Cristo e sulla fede,<sup>16</sup> ed è questo che fa sì che «la pace che viene a noi in Cristo Gesù mediante lo Spirito è anche la pace πὸς τὸν Θεὸν, dove [...] πὸς indica il rapporto con Dio, ossia la pace con Dio».<sup>17</sup> La pace, allora, è un dono di Dio che fonda e suscita una relazione nuova con lui. La salvezza che giunge a noi attraverso la partecipazione sacramentale (battesimo) del mistero pasquale (cf. Rm 6,1-11) e in forza della quale siamo liberati dal peccato per camminare a vita nuova, porta anche ad avere rapporti armoniosi e fraterni vivendo in pace con tutti (cf. Rm 12,14-20; 14,19). La pace, pertanto, non può essere vista solo come un dono di Dio da custodire nel cuore, ma richiede una vera lotta interiore sostenuta dallo Spirito, perché «le aspirazioni della carne conducono alla

<sup>14</sup> W. EICHRODT, *Ezechiele. Capitoli 25-48. Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 2001, 615 (or. *Der Prophet Hesekiel*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984<sup>3</sup>).

<sup>15</sup> Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 2010, 342-344; A. PITTA, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Roma 2001, 217-222; H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982, 238-245 (or. *Der Römerbrief*, Herder, Freiburg i. Br. 1977, 1979<sup>2</sup>).

<sup>16</sup> Cf. PENNA, *Lettera ai Romani*, n. 373, p. 343.

<sup>17</sup> SCHLIER, *La lettera ai Romani*, 245.

morte, mentre le aspirazioni dello Spirito sono vita e pace» (Rm 8,6). Per Paolo, quindi, la pace è dono di Cristo Signore trionfatore sulla morte (del peccato) e frutto dello Spirito (per la vita nuova). Ne segue che la pace assume una valenza escatologica in quanto, attraverso Cristo, si instaura un nuovo rapporto con Dio, l'*éschatos* per eccellenza, e delle relazioni all'insegna della «vita nuova» che è dono dello Spirito.

Il sinonimo migliore, capace di farci comprendere in cosa consista questo tipo di pace, è quello di giustizia [*dikaïosynē*]. D'altronde il passo citato [Rm 5,1] è chiaro: una tale pace noi la possediamo in quanto «giustificati per la fede». [...] Essere «giustificati» significa dunque essere riabilitati, per grazia, a un nuovo tipo di comunione con Dio e con il prossimo, tale da fruttificare «per la vita eterna» (Rm 5,21). Ed è esattamente questo riannodamento di autentiche relazioni con Dio, che secondo Paolo si può chiamare «pace».<sup>18</sup>

Nella lettera agli Efesini il tema della pace è sviluppato in prospettiva cristologico-ecclesiologica in Ef 2,11-22.<sup>19</sup> Sulla linea dell'Antico Testamento in cui la pace è dono Dio e YHWH è identificato con la «pace», Paolo chiama Gesù «nostra pace» (Ef 2,14) perché è proprio attraverso Cristo, la sua carne, che si è realizzata la definitiva riconciliazione, la pace, tra Dio e l'umanità. Inoltre, proprio attraverso Cristo, la sua croce, i due popoli, Israele e i pagani, diventano uno solo in quanto incorporati nella sua carne, diventata un solo uomo nuovo. La pace messianica, quindi, si ha mediante la Pasqua di Cristo attraverso la quale viene abolita ogni inimicizia<sup>20</sup> (cf. Ef 2,26). Insomma, è nella lettera agli Efesini che la nostra tematica è sviluppata in un denso orizzonte teologico. È illuminante citare quanto scrive Romano Penna a commento del passo citato di Efesini:

<sup>18</sup> PENNA, «*Il Dio della pace*», 547.

<sup>19</sup> Cf. E. BEST, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 2001, 283-344 (or. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, T&T Clark International, Edinburgh 1998); R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, EDB, Bologna 1988, 136-152; S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini. Nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Roma 2003, 88-107; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia, 1973<sup>2</sup>, 180-224 (or. *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Herder, Freiburg i. Br. 1962<sup>3</sup>).

<sup>20</sup> «Cristo ha annullato l'inimicizia annullando la legge nella sua valenza discriminatrice. [...] Il sacramento della salvezza ormai è Cristo, solo lui, per tutti indistintamente, gentili e giudei. In questo modo egli ha fatto pace: eliminando non le diversità, ma il codice di separazione con cui sono vissute e che fa valere il dentro e il fuori, l'appartenenza o l'esclusione» (G. BARBAGLIO, *Cristo nostra pace*, in LORENZETTI [ed.], *Dizionario di teologia della pace*, 461-462).

Non si tratta soltanto della pace *nella* Chiesa, intesa come realtà chiusa in se stessa, ma di una pace che Dio realizza nel mondo e nella storia attraverso la sua concretizzazione nella Chiesa.<sup>21</sup>

Il noto biblista prosegue citando Markus Barth affermando che

Secondo Efesini, invece di salvare le anime, Dio stabilisce la sua regalità sul cielo e sulla terra, tra Israele e le Genti, nella Chiesa e contro le potenze del mondo. La pace dell'anima, spesso esaltata, appare come un mini-successo ridicolo, se confrontata con la pace e l'ordine apportati al mondo. [...] Insomma, in Efesini si dà una concezione «politica», sociale, pubblica, dell'intervento della grazia di Dio, per sostituire il disegno individuale, psicologico ed esistenzialista delle altre lettere paoline [...] il tema è trattato in termini altamente teologici e con un riferimento contestuale al *myst rion*. [...] La Chiesa diventa in qualche modo il luogo privilegiato in cui la stessa pace «cosmica» è non solo riconosciuta, ma accettata e tendenzialmente anche promossa.<sup>22</sup>

Importante osservare che «Cristo è nostra pace» si deve intendere che

Cristo non è soltanto la causa della «nostra pace», come se questa fosse solo prodotta da lui ma da lui diversa; in più, egli in persona è il costitutivo della nostra pace, il fattore decisivo della coesione e dell'affratellamento fra quanti prima erano divisi, i quali appunto in lui si incontrano e si trovano uniti.<sup>23</sup>

### 2.3.2. Giovanni

Nella linea biblica veterotestamentaria in cui la pace è il dono di Dio dei tempi messianici, del nuovo esodo e del tempo dello Spirito, si colloca la prospettiva della pace del Vangelo di Giovanni in cui essa «è il vertice della salvezza che dà compimento alle promesse bibliche per il tempo messianico (cf. At 10,36; Ef 2,14)».<sup>24</sup> La pace è posta in relazione diretta con la persona di Gesù, il quale non solo dona la pace, ma offre la «sua» pace (cf. Gv 14,27; 16,33; 17,10).

Nel linguaggio giovanneo «pace», «verità», «luce», «vita» e «gioia» sono termini figurativi che riflettono aspetti diversi del grande dono che Gesù

<sup>21</sup> PENNA, «*Il Dio della pace*», 548.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 548-549.

<sup>23</sup> PENNA, *Lettera agli Efesini*, 141.

<sup>24</sup> R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, 784.

ha portato agli uomini. «Pace è il mio dono a voi» è un altro modo per dire «Io do loro la vita eterna» (10,28).<sup>25</sup>

Si tratta, allora, del dono della pace che avviene nella storia secondo la prospettiva dell'escatologia realizzata giovannea, del momento dello Spirito e per il quarto Vangelo «la pace è un elemento specifico del tempo dello Spirito».<sup>26</sup>

La pace è offerta ai discepoli in particolare dopo la risurrezione, nella sua duplice apparizione con duplice dono «otto giorni dopo» (cf. Gv 20,19.21.26). In questo contesto si rileva: il dono proprio e specifico di Gesù, nello sfondo del dono dello Spirito Santo (alito su di loro) e per il perdono dei peccati (a chi rimetterete i peccati saranno perdonati). La pace, quindi, è inserimento, attraverso il dono dello Spirito Santo, nella vita e nella missione di Cristo nel (e per il) perdono dei peccati. Si tratta di una realtà concreta per cui «in questo momento escatologico, le parole di Gesù non sono un desiderio, ma uno stato di fatto».<sup>27</sup>

#### 2.4. Conclusione dell'indagine biblica

La tematica della pace nell'ambito biblico è articolata e lo stesso termine presenta una variegata polisemia, ma ciò che unifica tra loro i disparati, ma convergenti, valori compresi nella nozione biblica di pace è l'essere colta in primo luogo come un dono essenziale di Dio. Il riferimento, esplicito o implicito, a Dio è l'unica chiave di lettura che apra al senso biblico del tema della pace, nelle diverse direzioni e sui diversi piani in cui esso è sviluppato. La pace, proprio perché è dono di Dio, può essere colta nella sua valenza completa solo in una prospettiva definitiva, escatologica. Inoltre, l'indagine biblica rivela che la riflessione sulla pace, proprio perché è un dono escatologico, non potrà essere definita attraverso un percorso logico puntuale e stringente, ma dovrà essere descritta soprattutto mediante un linguaggio simbolico ed evocativo.

<sup>25</sup> R. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1991<sup>3</sup>, 787.

<sup>26</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, vol. III, Paideia, Brescia 1981, 141 (or. *Das Johannesevangelium*, Herder, Freiburg i. Br. 1979<sup>3</sup>).

<sup>27</sup> BROWN, *Giovanni*, 1284.

Le due categorie bibliche affini alla pace sono la *giustizia* (amore) e, soprattutto, il *regno di Dio* ed entrambe hanno una lettura escatologica e sono esplicitazioni della nuova alleanza.

Identificando «pace» e «regno», il Nuovo Testamento prolunga l'attesa d'Israele e segna un nuovo avanzamento delle promesse ripetute dai profeti. La pace, proprio come il regno di Dio, non è mai sulla terra una situazione definitiva, ma piuttosto un processo continuo. Il compimento avrà luogo soltanto in Dio e nel suo cielo.<sup>28</sup>

La pace è la pienezza dei beni messianici, dono di Cristo risorto, del Signore, ed è legata al dono dello Spirito, rende l'uomo nuova creatura che lo abilita alla novità di vita per poter vivere secondo il Vangelo costruendo relazioni pacificate.

### 3. L'apporto della *Gaudium et spes*

La riflessione sulla pace operata dalla *Gaudium et spes* elabora quanto già indicato nella prima enciclica del papa Giovanni XXIII, la *Pacem in terris*.<sup>29</sup>

La pace è trattata dal documento conciliare in modo specifico nel quinto capitolo della seconda parte (77-90: *La promozione della pace e la comunità dei popoli*), ma tutta la *Gaudium et spes* offre elementi importati sulla comprensione teologica della pace. Essa, infatti, non è più relegabile al singolo, come sua condizione spirituale, né ai singoli Stati sovrani o a blocchi di alleanze in equilibrio di potenza, ma coinvolge tutta la famiglia umana la quale è in cammino verso l'incontro (escatologico) con il Signore che guida la storia (cf. GS 45). La famiglia umana come tale (non solo le singole anime) è chiamata a diventare «famiglia di Dio» (cf. GS 40). Il dono escatologico della pace è già iniziato in Cristo, nel suo mistero pasquale, ma spetta alla Chiesa continuare l'opera della salvezza operata da Cristo orientando la famiglia umana verso l'incontro con il Signore (cf. GS 3). La perfezione della convivenza umana, ossia il traguardo della storia della salvezza, è data dalla carità quale dono reciproco, nella comunione delle persone della Trinità ed è questa «perfezione della convivenza» che

<sup>28</sup> E. MANICARDI, «Cristo è la nostra pace». *Le vie originali della pace cristiana*, in «Rivista di Teologia dell'evangelizzazione» 13 (2009) 81-103, qui 81.

<sup>29</sup> Cf. S. ZAMBONI, *La rinnovata concezione della pace nella «Pacem in terris»*, in «Rivista di teologia morale» 45 (2013) 319-326.

realizza pienamente l'uomo (cf. GS 24). Da quanto affermato emergono due conseguenze:

– la prima è che il rapporto con Dio è colto nella dimensione comunionale e relazionale e non solo in quella individuale e ontologica. Ne segue che la pace deve essere declinata in una prospettiva non solipsistica, ma della *communio* e in un orizzonte dinamico in cui la testimonianza assume una valenza importante;

– la seconda è che non vi sono due storie parallele e separate, ossia la storia dell'umanità e la storia della salvezza, ma un'unica storia orientata da Dio verso Dio. Ne segue che la Chiesa non è *accanto*, ma *dentro* l'umanità e che la storia dell'umanità è la storia di Dio con l'uomo, quindi, storia della salvezza e, in quanto tale, deve rendere già presente la pace, dono di Dio.

Si comprende, allora, come la *Gaudium et spes* descriva la pace non come semplice assenza di guerra, né come equilibrio di forze contrapposte, né effetto di una dispotica dominazione,

ma essa viene con tutta esattezza definita «opera di giustizia» (Is 32,7). È il frutto dell'ordine impresso nell'umana società dal suo Fondatore e che deve essere attuato dagli uomini (GS 78).

La pace, allora, risponde al disegno di Dio, ha una valenza escatologica ma deve essere attuata nella storia degli uomini perché «[i cristiani] con l'aiuto di Cristo, autore della pace, collaborino con tutti per stabilire tra gli uomini una pace fondata sulla giustizia e sull'amore» (GS 77).

La *Gaudium et spes* prosegue sottolineando che la giustizia e l'amore hanno una valenza concreta e storica in quanto

tale pace non si può ottenere sulla terra se non è tutelato il bene delle persone e se gli uomini non possono scambiarsi con fiducia e liberamente le ricchezze del loro animo e del loro ingegno. La ferma volontà di rispettare gli uomini e gli altri popoli e la loro dignità, e l'assidua pratica della fratellanza umana sono assolutamente necessarie per la costruzione della pace (GS 78).

Infine, ricorda la base delle discordie e delle guerre:

Molte cause provengono dalle troppe disparità economiche e dal ritardo con cui vi si porta rimedio. Altre nascono dallo spirito di dominio, dal disprezzo delle persone e, per accennare ai motivi più reconditi, dall'umana invidia, dalla diffidenza, dall'orgoglio e da altre passioni egoistiche (GS 83).

Si rileva, quindi, che senza l'uomo nuovo dono escatologico di Dio, non possono essere rimosse in profondità le cause delle discordie e delle guerre che minano la pace.

#### 4. Conclusioni

Le brevi analisi che sono state condotte sul fondamento biblico della pace e sull'apporto della Costituzione del Vaticano II *Gaudium et spes*, evidenziano come sarebbe riduttivo e parziale una riflessione sulla pace che si limitasse al passaggio dal "vecchio" *ius ad bellum*, ossia la giustificazione della guerra, un "diritto" alla "guerra giusta", al "nuovo" *ius contra bellum*, in cui rendere impossibile la guerra attraverso una coercizione, per ottenere un "diritto" alla "pace sempre".

Non si tratta di individuare una nuova legislazione, ma del dono escatologico, che è la pace, che rende l'uomo nuovo, toccato in profondità dal rapporto col Signore, e quindi capace di relazioni improntate alla novità evangelica della pace con Dio, con se stessi e con gli altri. Al tempo stesso, però, non deve mancare l'impegno personale per un cammino concreto (*conversio*) e costante (*conversatio*) di conversione che qualifica una novità di vita con cui superare l'insidiante idolatria dell'*ego*, per aprirsi all'*altro* a partire dall'*Altro*, fonte di ogni autentica relazione (*communio*).

Si pone in rilievo, inoltre, come sia necessario uno sguardo escatologico che non si riduca agli *éschata* (i novissimi) o all'*éschaton* (il momento o la dimensione escatologica), ma si riferisca primariamente all'*éschatos* (il Signore, il *Kyrios*).<sup>30</sup> In questo modo l'*uomo nuovo* sarà compreso attraverso una prospettiva cristologica (e non solo teologica) e relazionale (non solo ontologica).

La pace così intesa, nella sua valenza teologica colta in un orizzonte cristologico, si pone quale necessario e imprescindibile sguardo e condizione della stessa missione della Chiesa, per il cui si può affermare che:

Nella fedeltà al Vangelo e nello svolgimento della sua missione nel mondo, la Chiesa, che ha come compito di promuovere ed elevare tutto quello che di vero, buono e bello si trova nella comunità umana, rafforza la pace tra gli uomini a gloria di Dio (GS 76).

<sup>30</sup> Cf. O.F. PIAZZA, *Escatologia*, in LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, 428-429.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

GIANCARLO CARONELLO

# ERIK PETERSON

LA PRESENZA TEOLOGICA  
DI UN *OUTSIDER*



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

# LA DIGNITÀ TRASCENDENTE DELL'UOMO ALLA LUCE DELL'ALLEANZA

## Sintesi del Forum

RÉAL TREMBLAY

PATH 15 (2016) 161-166

Nel discorso indirizzato al Parlamento Europeo, il 25 novembre 2014, papa Francesco insisteva sulla «dignità trascendente» dell'uomo, di ogni uomo. Dopo aver detto in che cosa consiste questa «dignità», si è soffermato sull'idea della trascendenza che le è intrinsecamente collegata. Scriveva:

Proprio a partire dalla necessità di un'apertura al trascendente [illustrata dal dito puntato verso l'alto del Platone della «Scuola di Atene» dell'affresco di Raffaello (in Vaticano) mentre Aristotele tende la mano in avanti verso la terra, la realtà concreta] *intendo affermare la centralità della persona umana, altrimenti in balia delle mode e dei poteri del momento.*<sup>1</sup>

L'argomento del Forum di quest'anno 2016 si è ispirato a tale pensiero del Papa proposto all'intera comunità europea e, tramite essa, al mondo intero. L'articolazione del suo contenuto tende a illustrare la veracità di queste osservazioni del Santo Padre. Per renderle più immediatamente collegate alla fede cristiana, abbiamo voluto inserire il rapporto tra dignità umana e trascendenza nel contesto dell'alleanza di Dio con l'uomo, alle-

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Discorso al Parlamento Europeo (25 novembre 2014)*, in [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141125\\_strasburgo-parlamento-europeo.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html) (1.4.2016). Il corsivo è nostro.

anza che è come il *Sitz im Leben* per eccellenza del legame dell'«Alto» (il cielo: Platone) con il «basso» (la terra: Aristotele).

Una precisazione prima di andare avanti col mio discorso. La presente sintesi non intende riprendere tutti i dati (anche importanti) di ciascun intervento, ma piuttosto raccogliere i punti salienti, che costituiscono come i tasselli che danno un volto all'argomento scelto per il Forum. Inoltre, non intendo riassumere le riflessioni spesso illuminanti che hanno seguito gli interventi di ciascuno. Si tratta per il momento di farne memoria per un eventuale uso nel futuro.

1. Il primo blocco di riflessioni è stato affidato alla prof.ssa ANGELA ALES BELLO e a S.E. Mons. IGNAZIO SANNA, due esperti, in diversi modi, dell'*humanum*.

La prima ci ha parlato del sacro seguendo le indicazioni della fenomenologia della religione, coinvolgendo il fenomeno religioso colto in una prospettiva filosofica e storica. Qui entra in considerazione il pensiero di Edmund Husserl († 1936) e di Edith Stein († 1942). Dopo aver sviscerato con loro l'interiorità umana e aver delineato la struttura costituita da corpo, psiche e spirito, si giunge alla conclusione che, pur essendo l'esperienza della presenza del divino un elemento comune a tutti gli esseri umani, la manifestazione di tale presenza si configura in maniera diversa così che si può usare il termine «sacro» sia per le religioni arcaiche (a carattere «hiletico») sia per le religioni storiche (a carattere «noetico»). Per esemplificare questo, la relatrice ha analizzato la «figura» del «sacrificio» nelle culture arcaiche e nella religione cristiana.

Mons. SANNA considera l'uomo dal punto di vista filosofico, cercando anch'egli di aprire l'orizzonte verso l'alto, cioè in questo caso verso la «ricerca della verità». Definisce questo atteggiamento «guardare al di là del sole». Egli nota dapprima che tre ostacoli impediscono questo tipo di sguardo: *a)* la «dittatura del relativismo», che blocca l'«andare verso una stella», per dirla con Martin Heidegger († 1976), cioè verso la «verità dell'Essere» o, ancora meglio, verso il senso dell'Essere alla ricerca della sua origine, del fondamento; *b)* l'«illuminismo tecnologico-scientista», che subentra a quello filosofico riducendo l'uomo a materia; *c)* il «relativismo pratico», che dà priorità assoluta agli interessi personali contingenti, com'è stato rilevato da Benedetto XVI e dall'attuale Papa.

Però non ci si deve rassegnare. L'uomo deve guardare in alto per scoprire il volto di Dio, cioè ricevere il dono del Padre in Gesù mediante l'esperienza del limite, come la finitezza dell'uomo segnato dalla morte (Heidegger), che conferisce serietà all'esistenza, o ancora come l'incarnazione di Dio per superare il limite umano dal di dentro, il che, dopo la risurrezione, non è più un'utopia, ma una speranza, un far passare l'«Occidente in Oriente», «la morte in vita».

Così l'esperienza del limite fa capire all'uomo che è anche un mistero, non però in senso assoluto, ma per partecipazione. Spogliato oggi da tutti i suoi riferimenti trascendenti, si vede meglio che egli è mistero perché la prima parola su di lui è la parola creatrice di Dio. Ecco la sua vera origine e il suo vero destino.

E s'impone questa conclusione: quando tutto sembra essere relativizzato e ridotto alla pura fattualità, la fede, e la teologia che la segue, afferma che l'uomo è un assoluto, «non prevaricabile da nessun'altra forma ideologica e idolatrica».

2. Dopo queste considerazioni sull'*humanum*, il forum si mette all'ascolto della parola di Dio. Il prof. INNOCENZO CARDELLINI ha esaminato la creazione dell'uomo esposta nei primi capitoli del libro della Genesi. Egli sostiene a ragione che l'idea dell'alleanza è suggerita solamente in una certa terminologia della tradizione «sacerdotale». In questo contesto, la dignità di Adamo è molto elevata rispetto al resto della creazione. Egli è creato a immagine del Creatore e riceve la missione di prendersi cura del creato, di farlo funzionare nel tempo secondo il suo progetto originario. Questo compito deriva dall'«ideologia regale» molto presente nell'Antico Testamento. Purtroppo Adamo non ha assolto bene il suo compito. Il peccato si è diffuso ovunque «obbligando» Dio a ripristinare la nobiltà dell'Adamo originario riaffidandogli di riprendere in lui il compito di gestire il creato nella storia della salvezza.

Il prof. PIETRO BOVATI, poi, ha insistito sul fatto che i profeti sono gli araldi della vera comprensione di Dio che si declina essenzialmente come trascendenza. Da questa trascendenza fa pure parte l'atto divino di scendere verso gli uomini per fare alleanza con loro. I profeti sono i testimoni vivi di questa realtà. La trascendenza comunicata è – dice il prof. Bovati con una formula forte e densa – «la costituzione profetica». Dio, operan-

do nel mondo, trova nell'essere umano simile a lui (e il cui costitutivo è il trascendersi) un luogo di realizzazione di questa trascendenza. Come rappresentanti di Dio, i profeti parlano nella storia e la fanno «avvenire» non senza passare attraverso il travaglio della sofferenza, che fa vincere loro le diffidenze per conquistare la vita nuova e immortale.

L'alleanza è un'istituzione storica e come tale soggetta all'erosione dei suoi valori. Ma piuttosto di trarne conseguenze pessimistiche, la Parola indica un inizio nuovo, una nuova alleanza per coloro che sono consapevoli del loro peccato. Si tratta di passare dall'antica alla nuova alleanza mediante la fede nella promessa divina e accettando di morire per ricevere da Dio la comunione nello spirito dopo aver lasciato tutto. Geremia è stato la figura di questo passaggio.

3. Con il contributo del prof. MAURIZIO GRONCHI siamo entrati nella terza sezione del forum, che ha inteso trattare l'aspetto propriamente teologico dell'argomento. Fin dall'inizio egli ha fissato il suo sguardo *sulla persona filiale di Gesù* per riconoscere in essa il compimento della perfetta alleanza tra Dio e l'umanità: compimento – precisa – perché «principio, centro e pienezza» di questa alleanza. Come tale si manifesta nella storia per volontà del Dio della promessa e si indirizza a tutti i popoli mediante la Chiesa, nata dall'evento pasquale e dal dono dello *Pneuma*. Il rimanere con noi di Cristo fino alla fine dei tempi si fonda sulla sua umanità ferita e gloriosa inserita nell'amore dei Tre da dove attira tutto verso l'Alto e viene a noi con novità incessante. Qui si trova la vera fonte della dignità trascendente dell'uomo. E l'autore cita in appoggio un testo impressionante di Yves Congar: «Quando Dio si mostra di persona, è un uomo».

Con i Padri Cappadoci, la comprensione della centralità dell'uomo deve confrontarsi con la prospettiva pagana. Infatti, riflette il prof. GIULIO MASPERO, la fede cristiana propone una «novità radicale» nel senso che l'uomo è creato «a immagine e somiglianza di Dio», il che implica una dimensione relazionale con il *divinum*, con la possibilità quindi dell'alleanza con il «più grande». Dal blocco autosufficiente o chiuso su se stesso della sostanza greca si inizia così a staccare da essa la realtà della relazione, del rapporto, il che apre all'uomo la porta su una nuova ontologia, riflesso della Trinità.

Il prof. PAUL O'CALLAGHAN cerca di rispondere alla domanda da dove viene e in che cosa consiste l'inclinazione dell'uomo verso la trascendenza.

È un autoinganno o appartiene alla struttura umana? Tre gli indirizzi di risposta: *a)* per i «maestri del sospetto» è un inganno per sfuggire alla realtà; *b)* per i filosofi alla Sartre, per esempio, è il risultato della propria creazione; *c)* per altri ancora, si tratta di una spinta che fa parte della stessa struttura umana. L'autore passa, poi, al mondo teologico per scoprire due posizioni: *a)* quella di Dionigi e del Caetano che, in nome della natura pura, negano la nativa trascendenza dell'uomo verso Dio e *b)* quella di Henri de Lubac e di John Milbank che la mantengono in nome dell'unicità del progetto divino. Per O'Callaghan, però, le due prospettive non sono del tutto adeguate quando, applicati alla dottrina della grazia, vengono usati presupposti di tipo aristotelico, per i primi, e di tipo platonico, per i secondi.

Ma, allora, qual è il posto che Cristo occupa nel processo di chiarimento dello statuto della trascendenza divina? O'Callaghan è dell'avviso che il Cristo illumina il mistero della trascendenza in due modi: *a)* mediante il suo insegnamento (fare la volontà del Padre) e, soprattutto, *b)* mediante il dono della sua persona. L'uomo pertanto può avvicinarsi a Dio, certamente, però come frutto della divinizzazione, dell'infusione della vita divina. E anche grazie al fatto che Cristo è il nostro Creatore, che mette nel nostro cuore il desiderio di vederlo. Creatore e Salvatore incarnato nel tempo, Cristo unisce il desiderio della trascendenza e la sua realizzazione.

In conclusione, il prof. O'Callaghan nota che san Tommaso usava volentieri gli strumenti che Aristotele e Platone gli avevano fornito per pensare il desiderio della trascendenza e la sua realizzazione. Ma non si è lasciato rinchiudere nelle loro categorie. Le ha superate, spiegando che nella preghiera cristiana si nasconde il desiderio di Dio infinito con la convinzione che, da solo, l'uomo non può raggiungerlo.

4. Per non rischiare di rimanere troppo nell'astratto, la quarta e ultima sezione del Forum ha inteso considerare il confronto con alcuni aspetti della vita dell'uomo chiamato, nel quadro dell'alleanza con Dio, a «guardare – come dice Mons. Sanna – al di là del sole».

Un *primo aspetto* da osservare è quello dell'ecologia. Il prof. STEFANO ZAMBONI, che ha trattato la questione, ha notato dapprima che, a ben vedere, l'alleanza uomo-Dio deve essere posta come *fondamento* dell'alleanza uomo-cosmo, il che, come afferma l'enciclica *Laudato si'*, implica che «cre-

azione» dichiarati più che «natura». Di qui, è passato alla persona del Figlio incarnato e glorificato come centro incontrovertibile del senso teologico dell'ecologia. È in Cristo che Dio salva l'uomo e il cosmo mediante la forza della sua benedizione. Per sfuggire al pericolo dell'antropocentrismo, con l'accusa di prometeismo, l'inserzione della riflessione nella «forma» critica apre la possibilità di abitare una terra «casa della vita».

Il *secondo aspetto* è quello della vita. Per render conto dell'eccellenza assiologica della vita umana, il prof. MAURIZIO FAGGIONI ricorda i tre codici interpretativi abitualmente in uso nella riflessione sulla vita: *a)* il codice della signoria, *b)* quello della sacralità e, infine, *c)* quello del valore. Da qui ne viene *a)* l'invulnerabilità della vita, proprietà di Dio, che solo fa vivere e morire; *b)* il rapporto al Creatore e il riflesso della santità divina, relazione intima e quindi alleanza filiale con lui; *c)* il valore intrinseco della vita in quanto vita personale e quindi la natura razionale dell'uomo. Faggioni ha poi rilevato le difficoltà che il mondo di oggi fa subire all'«eccedenza» ontologica dell'essere umano e ha insistito fortemente sulla missione della Chiesa di annunciare, in questo contesto, il Cristo redentore dell'uomo.

*La pace* è un altro dono divino intrinsecamente legato all'alleanza di Dio con l'uomo. Il prof. ROBERTO NARDIN lo considera su tre sfere: *a)* nella sfera biblica dapprima, *b)* in quella agostiniana poi, per insistere, infine, *c)* sull'importante contributo in merito del Vaticano II (con allusione specifica a *Gaudium et spes*). Dopo una precisa analisi, Nardin è arrivato a conclusioni importanti per il tema del Forum. Alcune sono assolutamente da ricordare. La pace rinnova l'uomo in profondità e lo rende capace di relazioni di qualità inedite con Dio, con se stesso e con gli altri, chiedendo un impegno personale di conversione per – come ha affermato il relatore – «superare l'insidiante idolatria dell'ego» e per aprirsi all'altro partendo dall'Altro. Per realizzare questo movimento di conversione, l'uomo rinnovato dalla pace divina dovrà fissare l'*éschatos*, il *Kyrios*, che gli permetterà di comprendersi mediante una prospettiva cristologica e relazionale.

5. Questa breve sintesi lascia già intravedere la ricchezza dei dati teologici emersi nel Forum 2016. Molti di essi meriterebbero certamente di essere approfonditi ancora. Però le intense giornate di studio dell'*Academia Theologica* hanno già fatto emergere punti essenziali dell'argomento scelto, che hanno senz'altro giustificato il nostro radunarci e che fanno sperare in altri incontri di questo spessore teologico.

## COLLECTANEA

### SAN GIUSEPPE E L'ORDINE DELL'UNIONE IPOSTATICA

TARCISIO STRAMARE

PATH 15 (2016) 167-179

#### 1. «Questo matrimonio [non] s'ha da fare»

«Or bene», gli disse il bravo, all'orecchio, ma in tono solenne di comando, «questo matrimonio non s'ha da fare, né domani, né mai». È facile riconoscere in queste parole una celebre frase di Alessandro Manzoni nel suo romanzo *I promessi sposi*.<sup>1</sup> Essa riguardava il matrimonio tra Lorenzo e Lucia, che l'illustrissimo signor don Rodrigo voleva impedire. Anche se Lorenzo e Lucia socialmente non erano nessuno, il loro matrimonio è talmente importante da costituire la trama portante di tutto il racconto.

Sproporzionata a parte, scopo di questo riferimento letterario è quello di evidenziare l'importanza che nel mistero della salvezza ha il matrimonio – «che s'ha da fare» – di Maria e Giuseppe, purtroppo sottovalutato in campo sia esegetico che teologico. Ebbene, è proprio da questo matrimonio che dipende l'appartenenza di san Giuseppe all'ordine dell'unione ipostatica e delle conseguenze che ne derivano. È della singolarità di questo matrimonio che intendo qui trattare.

<sup>1</sup> Cf. A. MANZONI, *I promessi sposi*, BUR-Rizzoli, Milano 2014, c. 1.

## 2. Questo matrimonio è parte integrante dell'incarnazione

Considerata l'importanza del matrimonio nell'ordine della creazione, non deve stupire se lo ritroviamo «al principio» nell'ordine della redenzione, che ha il suo fondamento nell'incarnazione. Non a caso, infatti, Matteo colloca il matrimonio di Maria con Giuseppe «al principio» del suo Vangelo: «Essendo sua madre Maria sposata con Giuseppe» (Mt 1,18).

Persuaso dell'importanza di questo matrimonio, san Tommaso lo considera attentamente nella terza parte della sua *Summa* (q. 29), proprio dove tratta dell'ingresso del Figlio di Dio incarnato nel mondo, ossia del mistero dell'incarnazione. Lo spozalizio della Madre di Dio lo mette subito di fronte a due questioni: Cristo doveva nascere da una donna sposata?; il matrimonio tra la Madre del Signore e Giuseppe fu vero matrimonio?

– Alla *prima questione* egli risponde che la nascita di Cristo da una vergine sposata fu conveniente sia per lui stesso, sia per la madre, sia per noi.

Riguardo a Gesù fu conveniente: *a)* perché gli infedeli non avessero motivo di rifiutarlo, se apparentemente illegittimo; *b)* perché la sua genealogia potesse seguire, secondo l'uso, la linea maschile; *c)* perché il bambino fosse difeso contro le insidie del diavolo; *d)* perché Giuseppe provvedesse al sostentamento di Cristo, del quale è detto padre appunto perché lo allevò (Lc 2,33.38). Riguardo alla Vergine fu conveniente: *a)* per preservarla dalla pena della lapidazione; *b)* per liberarla dall'infamia; *c)* perché Giuseppe le fosse di aiuto. Riguardo a noi fu conveniente: *a)* perché la testimonianza di Giuseppe garantisce che Cristo è nato da una vergine; *b)* per rendere più credibili le parole stesse della Vergine affermate la propria verginità; *c)* perché tale matrimonio è simbolo della Chiesa universale, «la quale, pur essendo vergine, è tuttavia sposata a Cristo, suo unico sposo», come dice Agostino; *d)* perché nella persona della Madre del Signore, sposata e vergine, vengono onorati e la verginità e il matrimonio.

Come si vede, le ragioni addotte non sono poche né di poco peso.

– Sulla *seconda questione*, se cioè il matrimonio di Maria e Giuseppe fu «vero» matrimonio, ecco la sua argomentazione:

Il matrimonio o coniugio si dice vero in quanto raggiunge la sua perfezione. Ma una cosa può avere due perfezioni. La prima consiste nell'essenza stessa della cosa, dalla quale ottiene la sua specificazione; la seconda perfezione consiste nel suo agire, per cui la cosa raggiunge il suo fine. Ora l'essenza del matrimonio consiste nella «indivisibile unione degli animi», che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro. Il fine poi

del matrimonio è la generazione e l'educazione della prole: la generazione si ottiene mediante l'unione sessuale, l'educazione mediante quell'aiuto reciproco che marito e moglie si prestano per allevare la prole. Ebbene, rispetto alla prima perfezione, il matrimonio tra la Madre di Dio e san Giuseppe fu verissimo, perché entrambi acconsentirono all'unione coniugale; non acconsentirono, invece, all'unione sessuale, se non sotto condizione: se Dio vuole. Quanto alla seconda perfezione, invece, che dipende dagli atti propri del matrimonio, se ci riferiamo all'unione sessuale, che genera la prole, quel matrimonio non fu consumato; quel matrimonio ebbe, tuttavia, anche la seconda perfezione per quanto riguarda l'educazione della prole.<sup>2</sup>

Già nel commento a Mt 1,16 (*virum Mariae*), alla domanda: «Fu un vero matrimonio?», la risposta di san Tommaso era stata precisa quanto concisa:

Si deve dire di sì, perché vi furono i tre beni del matrimonio: la prole, Dio stesso; la fedeltà, perché non vi fu adulterio; e il sacramento, perché vi fu l'indivisibile unione delle anime.<sup>3</sup>

Le parole sono le stesse di sant'Agostino, a riprova che la questione della «verità» di questo matrimonio è sempre stata ritenuta importante. La necessità di saper distinguere tra unione coniugale e... unione sessuale si impone.

### 3. L'importanza della genealogia davidica

A chi obiettasse, per negare l'esigenza di questo matrimonio, richiamando l'espressione «nato da donna» (Gal 4,4), usata da Paolo nella grande affermazione che «nella pienezza del tempo Dio mandò suo figlio per riscattare coloro che erano sotto la legge e perché ricevessero l'adozione a figli» (v. 5), è facile rispondere che certamente l'Apostolo non intende con essa presentare Maria come una ragazza-madre, pur con l'onore della verginità. Scelta per evidenziare la vera umanità di Gesù, strumento della divinità per attuare il nostro «riscatto» e la nostra «filiazione divina», tale formula non esclude di per sé, ma anzi richiede la presenza di altri elemen-

<sup>2</sup> Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2 ad 4, dove san Tommaso precisa: «Questo matrimonio [di Maria e Giuseppe] è stato ordinato specialmente a questo: che quella Prole fosse in esso accolta ed educata».

<sup>3</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Commentaria in Evangelia S. Matthaei et S. Joannis*, vol. I: *Evangelium secundum Matthaeum*, Petri Marietti, Taurini 1925<sup>4</sup>, 18s.

ti concreti, supposti dalla verità dell'incarnazione e a noi noti attraverso la predicazione apostolica, testimoniata dai Vangeli. Questi riferiscono, infatti, che il concepimento di Gesù è sì avvenuto in modo verginale (cf. Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), ma pur tuttavia nel contesto onorato di un «matrimonio», nel quale Maria è la sposa e Giuseppe è lo sposo (cf. Mt 1,16.18ss.24; Lc 1,27; 2,5). «Fattosi veramente uno di noi, in tutto simile a noi, fuorché nel peccato» (Eb 4,15), Gesù «è entrato nella storia degli uomini attraverso la famiglia... una via dalla quale l'essere umano non può distaccarsi». <sup>4</sup> In realtà, è proprio dalla validità del matrimonio di Maria e Giuseppe, che giuridicamente «dipende la paternità di Giuseppe. Di qui si comprende perché le generazioni sono state elencate secondo la genealogia di Giuseppe... Il figlio di Maria è anche il figlio di Giuseppe “in forza del vincolo matrimoniale che li unisce”». <sup>5</sup> Più chiaro di così!

Secondo le attese dell'Antico Testamento (cf. 2Sam 7), la discendenza «davidica» era la condizione indispensabile per il riconoscimento del «Cristo» (cf. Gv 7,42). Se Matteo ha potuto superare la difficoltà suscitata dal concepimento verginale, inserendo Gesù nella genealogia che da Abramo passa attraverso Davide, ciò si deve appunto a Giuseppe, «figlio di Davide» (Mt 1,20), a favore del quale proprio nel punto dove è vistosamente omessa la sua partecipazione alla generazione di Gesù è, tuttavia, contestualmente prodotto il suo titolo legale alla paternità, ossia il suo stato civile di «sposo di Maria»: «Giacobbe generò Giuseppe, lo sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo» (Mt 1,16). Non è un caso se lungo i secoli è sempre stato conservato a san Giuseppe il titolo di «vero sposo di Maria Vergine», nonostante la veneranda vecchiaia maldestramente attribuitagli dalla letteratura apocrifia per difendere la verginità di Maria e la sua lunga persistenza in un'iconografia, che di fatto evidenzia maggiormente la difficoltà che si voleva superare. Come sostenere, d'altra parte, il titolo di «Cristo» riconosciuto a Gesù, senza la paternità di Giuseppe, il cui servizio è conseguentemente ritenuto indispensabile dalla Chiesa apostolica nell'economia dell'incarnazione? Meraviglia piuttosto constatare come i trattati di cristologia continuino a ignorare o non diano sufficiente rilievo al ruolo di san Giuseppe, la cui presenza è richiesta «insieme» a quella di Maria.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Gratissimam sane* (2 febbraio 1994) (GrS), n. 2.

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptoris custos* (15 agosto 1989) (RC), n. 7.

#### 4. La partecipazione di san Giuseppe

Nella Esortazione apostolica *Redemptoris custos* Giovanni Paolo II afferma, in relazione all'incarnazione, che

proprio a questo mistero Giuseppe di Nazaret «partecipò» come nessun'altra persona umana, a eccezione di Maria, la madre del Verbo incarnato. Egli vi partecipò insieme con lei, coinvolto nella realtà dello stesso evento salvifico, e fu depositario dello stesso amore, per la cui potenza l'eterno Padre «ci ha predestinati ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,5) (RC 1).

È necessario notare come il Sommo Pontefice sottolinei la «partecipazione» di Giuseppe allo «stesso mistero salvifico» e allo «stesso amore», perché essa è fondamentale per comprendere l'importanza della sua figura e della sua missione. È da evidenziare, inoltre, anche la «collocazione» riconosciuta a san Giuseppe in questa «partecipazione»: «Vi partecipò insieme con Maria». Se, da una parte, la maternità di Maria non dipende da Giuseppe, perché opera dello Spirito Santo (cf. Mt 1,18), essa, da un'altra parte, non può neppure essere separata da lui:

Esiste una stretta analogia tra l'«annunciazione» del testo di Matteo e quella del testo di Luca. *Il messaggero divino introduce Giuseppe nel mistero della maternità di Maria.* Colei che, rimanendo vergine, è divenuta madre in virtù dello Spirito Santo, secondo la legge è la sua sposa [...] Il messaggero si rivolge a Giuseppe come «allo sposo di Maria», a colui che a suo tempo dovrà imporre il nome di Gesù al Figlio che nascerà dalla Vergine di Nazaret, a lui sposata (RC 3).

Va da sé che, oltre la relazione con Gesù, il matrimonio ha dovuto interessare direttamente anche la loro peregrinazione della fede: «All'inizio di questa peregrinazione la fede di Maria si incontra con la fede di Giuseppe» (RC 4). Parimenti riguardo al mistero «nascosto da secoli nella mente di Dio» (cf. Ef 3,9), Giuseppe ne «diviene un singolare depositario, come lo divenne Maria, in quel momento decisivo che dall'Apostolo è chiamato “la pienezza del tempo”».

Di questo mistero divino Giuseppe è insieme con Maria il primo depositario. Insieme con Maria – e anche in relazione a Maria – egli partecipa a questa fase culminante dell'autorivelazione di Dio in Cristo, e vi partecipa sin dal primo inizio. Tenendo sotto gli occhi i testi di entrambi gli evange-

listi Matteo e Luca, si può dire che Giuseppe è il primo a partecipare alla fede della Madre di Dio, e che, così facendo, sostiene la sua sposa nella fede della divina annunciazione. Egli è anche colui che è posto per primo da Dio sulla via della «peregrinazione della fede», sulla quale Maria – soprattutto dal tempo del Calvario e della Pentecoste – andrà innanzi in modo perfetto (RC 5).

La via propria di Giuseppe, la sua peregrinazione della fede si concluderà prima [...] Tuttavia, la via della fede di Giuseppe segue la stessa direzione, rimane totalmente determinata dallo stesso mistero, del quale egli insieme con Maria era divenuto il primo depositario (RC 6).

Dal momento dell'annunciazione Giuseppe insieme con Maria si trovò in un certo senso nell'intimo del mistero nascosto da secoli nella mente di Dio e che si era rivestito di carne (RC 15).

Sposati e, dunque, inseparabili nella vita e nella missione, essi sono oggetto della stessa predestinazione divina che li voleva «genitori» di Gesù (cf. Lc 2,27.41.43). Spiega sant'Agostino:

A motivo di quel matrimonio fedele meritavano *entrambi* di essere chiamati genitori di Cristo, e non solo lei, madre, ma anche lui, suo padre, coniuge di sua madre, padre e coniuge *per mezzo della mente*, non della carne (RC 7).<sup>6</sup>

In nessun documento pontificio, come in questo, compare tanto spesso l'espressione «insieme con Maria», quasi a rimarcare che l'incarnazione non si è realizzata in Maria come in un essere isolato, staccato e separato dal contesto della realtà umana, nel quale, invece, è perfettamente inserita. Non a caso, infatti, il primo sottotitolo dell'Esortazione apostolica è: *Il matrimonio con Maria* (RC 2-3).

## 5. Il «mistero» della santa famiglia

Il matrimonio di Maria e Giuseppe non è solo la cornice dell'incarnazione, la necessaria struttura storica e culturale nella quale si è voluto inserire il Verbo fatto uomo, ma costituisce parte integrante del «mistero dell'incarnazione» ed è esso stesso mistero, sia in quanto condizione ri-

<sup>6</sup> Cit. in RC 7 («S. AUGUSTINI, *De nuptiis et concupiscentia* I, 11, 12: PL 44, 421; cf. EIUS-DEM, *De consensu evangelistarum*, II, 1, 2: PL 34, 1071; EIUSDEM, *Contra Faustum*, III, 2: PL 42, 214).

chiesta per la realizzazione del disegno divino, sia in quanto fondamentale realtà umana, «assunta» per essere purificata e santificata.

Inserita direttamente nel mistero dell'incarnazione, la famiglia di Nazaret costituisce essa stessa uno speciale mistero. È contenuta in ciò una conseguenza dell'unione ipostatica assunta nell'unità della persona divina del Verbo-Figlio, Gesù Cristo. Insieme con l'assunzione dell'umanità, in Cristo è anche «assunto» tutto ciò che è umano e, in particolare, la famiglia, quale prima dimensione della sua esistenza terrena (RC 21).

La presenza di Gesù alle nozze di Cana, dove egli rivela la sua «gloria» (Gv 2,11), dimostra «quanto la verità della famiglia sia inscritta nella rivelazione di Dio e nella storia della salvezza» (GrS 18). Gesù si è fatto «araldo della verità divina sul matrimonio», annunciando questa verità appunto «con la sua presenza alle nozze di Cana e con il compimento del suo primo “segno”: l'acqua cambiata in vino» (GrS 18). La portata di questa “verità” deve essere enorme, se Gesù, prima di farsene araldo, ha voluto viverla come membro di una famiglia: ha voluto nascere nel matrimonio, anche se non dal matrimonio, di Maria e Giuseppe; nel pieno rispetto del comandamento «onora tuo padre e tua madre», Gesù ha accettato di essere educato nella più perfetta obbedienza (cf. Lc 2,51) da Maria e Giuseppe, designati nel Vangelo proprio con il titolo onorifico di «genitori» (Lc 2,27.33.41).

L'abituale distinzione tra vita nascosta e vita pubblica di Gesù, valida sul piano cronologico, non va trasferita sul piano della redenzione: *tutta la vita del Salvatore*, infatti, deve essere ritenuta redentrice, come ha richiamato il *Catechismo della Chiesa cattolica*, trattando *I misteri della vita di Cristo*.<sup>7</sup> Nel misterioso disegno di Dio, i «quasi trent'anni» (Lc 3,23) della vita di Nazaret non sono una semplice attesa o anche una preparazione, ma già «tempo di salvezza», durante il quale il Figlio di Dio assume per redimerle tutte le dimensioni della vita umana. La prolungata comunanza di vita e di lavoro di Gesù all'interno della santa famiglia è servita certamente nel disegno di Dio a far raggiungere ai suoi «genitori» il più alto grado di santificazione possibile alla creatura umana, tanto da far pensare che nella Trinità

<sup>7</sup> *Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1992, nn. 512-570. Per una nuova esegesi dei Vangeli sotto questo aspetto cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei misteri della vita nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Casa Editrice Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 1998.

terrena della santa famiglia si ritrovi rispecchiata la Trinità divina.<sup>8</sup> Se consideriamo la terra specchio del cielo, l'uomo immagine di Dio e visibile rivelazione dell'invisibile, non si può dubitare che la famiglia di Nazaret, a motivo della presenza dello stesso Figlio di Dio e della salvezza in essa da lui operata, sia stata voluta da Dio per tradurre nella realtà visibile del mondo il mistero dell'amore divino, come ricordato da Giovanni Paolo II:

Siano qui tra voi Gesù, Maria e Giuseppe, questa Trinità terrena e che attraverso questa sia a voi vicina la Trinità divina: Padre, Figlio e Spirito Santo.<sup>9</sup>

## 6. Alle soglie del Nuovo Testamento c'è una coppia

Gesù, il Verbo di Dio incarnato, disceso dal cielo per riportare al progetto iniziale l'opera divina, deturpata dal peccato, ne inizia il restauro incominciando proprio dalla coppia, che rimane pur sempre nel creato l'immagine dell'amore di Dio. La liturgia nuziale ripete giustamente che «la prima comunità, la famiglia, riceve in dono quella benedizione che nulla poté cancellare, né la pena del peccato originale, né il castigo del diluvio».<sup>10</sup> Poiché nell'opera della creazione l'unione matrimoniale è, attraverso il dono sponsale di sé, il segno o sacramento dell'amore divino, l'opera redentrice di Gesù deve iniziare proprio dal matrimonio, quello di Maria e Giuseppe, che storicamente è la prima realtà «assunta» dal Verbo al momento stesso dell'incarnazione. L'intima relazione del matrimonio di Maria e Giuseppe con l'umanità di Gesù, «strumento efficace della divinità in ordine alla santificazione degli uomini» (RC 27) e, inoltre, il significato che il matrimonio stesso ha nell'ordine e nella finalità della creazione fanno sì che proprio questo matrimonio sia la prima opera della salvezza, come troviamo esplicitamente affermato da Giovanni Paolo II:

Nel momento culminante della storia della salvezza, quando Dio rivela il suo amore per l'umanità mediante il dono del Verbo, è proprio il matrimo-

<sup>8</sup> Cf. T. STRAMARE, *Le due Trinità – celeste e terrestre – e la teologia della famiglia*, in «Divinitas» 55/3 (2012) 302-322.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* alla parrocchia della Sacra Famiglia (9 febbraio 1992).

<sup>10</sup> MESSALE ROMANO, *Solenne benedizione della sposa e dello sposo*, LEV, Città del Vaticano 1983.

nio di Maria e Giuseppe che realizza in piena «libertà» il «dono sponsale di sé» nell'accogliere ed esprimere un tale amore (RC 7).

Ogni parola di questa concisa affermazione va considerata attentamente. Sia sufficiente sottolineare qui la continuità di questo insegnamento con quello di papa Paolo VI, contestualmente citato:

In questa grande impresa del rinnovamento di tutte le cose in Cristo, il matrimonio, anch'esso purificato e rinnovato, diviene una realtà nuova, un sacramento della nuova alleanza. Ed ecco che alle soglie del Nuovo Testamento, come già all'inizio dell'Antico, c'è una coppia. Ma, mentre quella di Adamo ed Eva era stata sorgente del male che ha inondato il mondo, quella di Giuseppe e di Maria costituisce il vertice, dal quale la santità si espande su tutta la terra. Il Salvatore ha iniziato l'opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell'amore e questa culla della vita.<sup>11</sup>

A chi sembrasse nuova questa dottrina si potrebbe ricordare che il collegamento esplicito della società familiare con la famiglia di Nazaret e di questa con l'inizio della redenzione è già presente nella *Neminem fugit*:

Dio misericordioso, avendo decretato di compiere l'opera della riparazione umana aspettata lungo i secoli, dispose il modo e l'ordinamento della stessa opera in maniera che gli stessi suoi primi inizi mostrassero al mondo l'augusto ideale della famiglia divinamente costituita, in cui tutti gli uomini vedessero un assolutissimo esemplare della società domestica e di ogni virtù e santità. Tale fu davvero la famiglia nazaretana, nella quale era nascosto il Sole di giustizia prima che risplendesse in piena luce a tutte le genti: e cioè Cristo Dio Salvatore nostro con la Vergine Madre e Giuseppe Sposo santissimo, che svolgeva il compito di padre verso Gesù.<sup>12</sup>

Non lo proclama anche l'inno *Christe, splendor Patris* delle Lodi della Domenica della Santa Famiglia: *Cunctis praestant aulis / haec egena saepta / salus unde coepit / generis humani* («Queste povere pareti / fra le quali è iniziata / la salvezza del genere umano / superano tutte le corti»)?

<sup>11</sup> PAOLO VI, *Allocuzione* al Movimento «Équipes Notre-Dame» (4 maggio 1970), in AAS 62 (1970) 431.

<sup>12</sup> LEONE XIII, Lettera apostolica *Neminem fugit* (14 giugno 1892).

## 7. L'ordine dell'unione ipostatica

Quanto fin qui esposto non deve essere considerato come un lungo preambulo introduttivo. Attraverso il matrimonio di Maria e Giuseppe siamo entrati, infatti, nel mistero dell'unione ipostatica, come ben espresso nella *Redemptoris custos*:

Inserita direttamente nel mistero dell'incarnazione, la famiglia di Nazaret costituisce essa stessa uno speciale mistero. E insieme – così come nell'incarnazione – a questo mistero appartiene la vera paternità: *la forma umana della famiglia del Figlio di Dio* – vera famiglia umana, formata dal mistero divino. *In essa Giuseppe è il padre*: non è la sua *una paternità* derivante dalla generazione; eppure, essa non è «apparente», o soltanto «sostitutiva», ma *possiede in pieno l'autenticità della paternità umana*, della missione paterna della famiglia. È contenuta in ciò una conseguenza dell'unione ipostatica: umanità assunta nell'unità della persona del Verbo-Figlio, Gesù Cristo. Insieme con l'assunzione dell'umanità, in Cristo è anche «*assunto*» *tutto ciò che è umano e, in particolare, la famiglia*, quale prima dimensione della sua esistenza in terra. In questo contesto è anche «assunta» la paternità umana di Giuseppe (RC 21).

Con grande chiarezza Giovanni Paolo II ha qui esplicitamente formulato quanto altri già da gran tempo avevano intuito ed espresso in riferimento alla grandezza di san Giuseppe sulla base della sua posizione giuridica – sposo di Maria e padre di Gesù – e della fedele esecuzione del suo compito.

Della singolare grandezza di san Giuseppe si erano già occupati, in passato, Gersono, san Bernardino da Siena, Isidoro Isolano, a prescindere dal grande interesse dei santi Padri e degli scrittori ecclesiastici fin dai primi secoli.<sup>13</sup> A entrare nel vivo del tema sarà Francisco Suárez, che distingue tra i due «ordini» di relazioni, quello della *grazia* e quello dell'*unione ipostatica*, concludendo:

Vi sono altri ministeri, che toccano l'ordine dell'unione ipostatica, il quale è il più perfetto nel suo genere, come abbiamo detto, trattando della dignità della Madre di Dio. In questo ordine è costituito il ministero di san Giuseppe.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> T. STRAMARE, *San Giuseppe dai Padri della Chiesa agli scrittori ecclesiastici fino a san Bernardo*, EDI, Napoli 2009.

<sup>14</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *In Summam Th.*, III, q. 29, dist. 8, sect. 1.

È alla luce di questa affermazione che egli risolve la questione, a quale dei due Testamenti appartenga san Giuseppe:

Il ministero di san Giuseppe non appartene al Nuovo Testamento, e propriamente neppure all'Antico, ma all'Autore di tutti e due, e pietra angolare, che di due ha fatto una cosa sola.

Conseguentemente «è» più grande essere padre e reggitore (*patrem et rectorem*) di Cristo, che essere suo banditore e precursore (*praeconem et praecursorem*).<sup>15</sup>

Giacomo Sinibaldi sviluppa ampiamente questo tema, soffermandosi sulla distinzione tra *ordine* dell'unione ipostatica e *ordine* della grazia. L'ordine dell'unione ipostatica è l'unione sostanziale della natura umana, con tutte le sue perfezioni, alla persona divina del Verbo; l'ordine della grazia, diretto alla santificazione e salvezza delle anime, comprende la grazia abituale e attuale, le virtù teologali e morali, i doni dello Spirito Santo, i sacramenti, gli uomini, gli angeli, ecc. La distanza fra i due ordini è semplicemente infinita. Ebbene, «nell'ordine dell'unione ipostatica, inteso in senso stretto, due sole creature (Maria e Giuseppe) esercitano un solo e proprio ministero».<sup>16</sup> Giovanni Cartagena è molto esplicito:

Nell'ordine dell'unione ipostatica, che nel suo genere è il più perfetto, tiene il primo luogo l'umanità di Cristo, la quale è unita immediatamente alla persona del Verbo; tiene il secondo luogo la beata Vergine, la quale generò e partorì il Verbo incarnato; il terzo luogo lo tiene san Giuseppe, al quale fu da Dio commessa la cura speciale, non affidata mai ad alcun altro, di alimentare, nutrire, educare e proteggere un Dio fatto uomo.<sup>17</sup>

San Bernardo afferma che Giuseppe «è» il servo fedele e insieme prudente, che il Signore ha costituito come aiuto (*solatium*) di sua madre, nutritore della sua carne (*suae carnis nutritium*), insomma cooperatore unico e fedelissimo del suo grande disegno sulla terra (*solum denique in terris magni consilii coadiutorem sibi fidelissimum*).<sup>18</sup> Si tratta di un ministero che supera quello degli apostoli, come chiaramente afferma sant'Agostino: «Il ministero apostolico era sotto e per Gesù, mentre il ministero di Giuseppe

<sup>15</sup> F. SUÁREZ, *De Incarnatione*, q. 21, a.4.

<sup>16</sup> G. SINIBALDI, *La grandezza di san Giuseppe*, Tip. Pol. Cuore di Maria, Roma 1927.

<sup>17</sup> J. CARTAGENA, *Homilia 8 de S. Joseph*.

<sup>18</sup> S. BERNARDUS, *Super Missus est homiliae* 2,16: PL 183,70.

era per Gesù e sopra Gesù». <sup>19</sup> Già Isidoro Isolano, confrontando i doni di san Giuseppe con i doni degli apostoli, profeti, evangelisti e pastori, concludeva:

Queste proprietà sono validissime perché sono immediatamente da Cristo, sotto il Cristo e per il Cristo. Ma le proprietà di san Giuseppe furono: il matrimonio con la Regina del cielo, il nome di padre del Re degli angeli, la difesa del Messia promesso nella legge giudaica, e l'essere stato educatore del Salvatore di tutti. E queste proprietà sono immediatamente sopra il Cristo, verso il Cristo e per il Cristo.

### 8. Insieme con la «Madre di Dio», sposo a Maria «condegno»

La *Redemptoris custos* ripete più volte, riferendosi a san Giuseppe, l'espressione «insieme con Maria» e indugia sulla «verità» del loro matrimonio. La partecipazione di san Giuseppe all'ordine dell'unione ipostatica esige necessariamente l'esaltazione della dignità dello sposo, senza diminuire per questo l'esaltazione della dignità della sposa.

La dignità irraggiungibile di Maria, richiesta dalla sua vocazione a essere «Madre di Dio», è espressa chiaramente nell'*Ineffabilis Deus* di Pio IX:

Dio ineffabile [...] fin dall'inizio prima dei secoli scelse e dispose che al Figlio suo unigenito fosse assicurata una madre dalla quale egli, fatto carne, sarebbe nato nella felice pienezza dei tempi. E tale Madre circondò di tanto amore, preferendola a tutte le creature, da compiacersi in lei sola con un atto di esclusiva benevolenza. Per questo, attingendo al tesoro della sua divinità, la ricolmò – assai più di tutti gli spiriti angelici e di tutti i santi – dell'abbondanza di tutti i doni celesti in modo tanto straordinario, perché ella, sempre libera da ogni macchia di peccato, tutta bella e perfetta, mostrasse quella perfezione di innocenza e di santità da non poterne concepire una maggiore dopo Dio, e che nessuno, all'infuori di Dio, può abbracciare con la propria mente. <sup>20</sup>

La dignità di Giuseppe è espressa nel Decreto *Inclytus patriarcha Joseph*:

L'inclito patriarca Giuseppe – che l'Onnipotente accrebbe con grazie singolari e arricchì con abbondanti carismi celesti per essere padre putativo del

<sup>19</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo III de temp.*

<sup>20</sup> PIO IX, Costituzione apostolica *Ineffabilis Deus* (8 dicembre 1854).

suo Figlio unigenito e vero sposo della regina del mondo e signora degli angeli –, adempì così perfettamente tutti i ruoli della sua sublime elezione e tutti i suoi compiti da meritare la lode e il premio del servo buono e fedele.<sup>21</sup>

Oltre lo stretto rapporto con Gesù, è la stessa natura del matrimonio a richiedere la somiglianza degli sposi, chiamati all'unità. Leone XIII è esplicito e parte proprio dal fatto che «tra la beatissima Vergine e Giuseppe fu stretto un nodo coniugale (*maritale vinculum*)», per dedurne la grandezza, la grazia, la santità e la gloria di san Giuseppe. Poiché, infatti,

il matrimonio è la massima società e amicizia, a cui di sua natura va unita la comunanza dei beni, se Dio ha dato in sposo alla Vergine Giuseppe, glielo ha dato non solo a compagno delle vita, testimone della verginità, tutore dell'onestà, ma anche perché partecipasse, a motivo del patto coniugale [*ipso coniugali federe*] all'eccelsa grandezza di lei.<sup>22</sup>

Prendendo come punto di partenza l'invocazione «Santa Maria», alla domanda: «Quanto santa?», la risposta è immediata: «Tanto santa quanto è richiesto perché sia “Madre di Dio”». Per san Giuseppe non cambia la norma. Alla domanda: «Quanto santo?», la risposta non può che essere: «Tanto santo quanto è richiesto per essere “sposo a Maria condegno”».

Riguardo al confronto di san Giuseppe con gli apostoli, Isidoro Isolano così concludeva:

Guarda le cose con più larghezza d'animo e vedrai che non risulterà diminuita o svilta ai tuoi occhi la maestà del vertice apostolico, ma Dio sarà esaltato nei doni nascosti del padre suo putativo Giuseppe.

La stessa affermazione è valida per il confronto con Maria, «la sposa di Giuseppe», da lui servita, onorata e amata.

Considerato attentamente ogni aspetto, si deve affermare che il matrimonio della Madre di Dio e Giuseppe «s'ha da fare». Questo matrimonio, infatti, e tutto in questo matrimonio era finalizzato al mistero dell'incarnazione e della redenzione che gli è congiunta. La teologia ne deve essere ben consapevole soprattutto oggi in relazione ai gravi problemi della famiglia e del matrimonio, che ne è il fondamento.

<sup>21</sup> SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, Decreto *Inclytus patriarcha Joseph* (10 settembre 1847).

<sup>22</sup> LEONE XIII, Lettera enciclica *Quamquam pluries* (15 agosto 1889).

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

# MARIA LA THEOTOKOS

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

LA LITURGIA  
«MOMENTO ULTIMO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA»  
LUOGO DELL'UMANIZZAZIONE CRISTIANA

IGNAZIO SCHINELLA

PATH 15 (2016) 181-211

Il Concilio ha cura di insegnare che la liturgia è «culmine» e «fonte» della vita cristiana.<sup>1</sup> E non può che essere così. Perché la liturgia è il «momento ultimo della storia della salvezza»,<sup>2</sup> spazio e tempo dell'incontro con la misericordia trasformante di Dio, per crescere ferialmente nella conoscenza del mistero e nella conformazione della vita al Signore redentore modello e maestro. La comunità credente, quando smarrisce o, peggio, perde la memoria, sa che la liturgia non solo proclama il mistero dell'amore, ma lo rivela, lo celebra e lo partecipa. Essa custodisce la memoria, caratteristica dell'umano, quale memoria cristiana e perciò la comunità credente sa che può trovare nello spazio e nel tempo liturgico il genoma della sua vita, perché la sua memoria è affidata e assicurata dallo Spirito, che è il ricordo dell'amore trinitario del Padre e del Figlio, che versa nel cuore dell'uomo – e non a una macchina – la stessa sorgente della misericordia. Con immagine plastica, caratterizzando il tempo presente e rivolgendosi alla Chiesa l'invito a mantenere il *cuore* quale carattere della fede, il card. Bergoglio affermava: «I popoli hanno la memoria come le persone. [...] La

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 10. Tutto il numero è significativo per il nostro discorso.

<sup>2</sup> *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine*, editio typica 1987, *Praenotanda*, n. 11.

memoria dei popoli non è un *computer* ma un cuore». <sup>3</sup> Nella prospettiva della storia della salvezza, cioè da parte del cammino trinitario di Dio verso l'uomo, l'azione liturgica della Chiesa è *l'esperienza sensibile* della misericordia di Dio presente, sempre vivo e operante (cf. SC 7). Capace di risvegliare ciò che la nostra cultura ha perso, la percezione della presenza «concreta di Dio, della sua azione nel mondo».

Pensiamo che Dio si trovi solo al di là, in un altro livello di realtà, separato dai nostri rapporti concreti. Ma se fosse così, se Dio fosse incapace di agire nel mondo, il suo amore non sarebbe veramente potente, veramente reale, e non sarebbe quindi vero amore, capace di compiere quella felicità che veramente promette. <sup>4</sup>

Il venerabile Mottola (1901-1969), nel suo sguardo di teologia della storia osa affermare che il cammino di Dio va dalla Trinità all'eucaristia, da dove ricomincia il *reditus creaturae in Deum*, autentico pozzo del cammino dell'uomo che risveglia in lui il seno del *pellegrino*, ridestando la memoria della passione di Cristo per l'uomo: *recolitur memoria passionis eius*. La *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu*, è la fede testimoniale della Chiesa. Esperienza dei primi testimoni, a cominciare da Maria, attorno alla quale si costituisce il mistero di comunione trinitaria della Chiesa (cf. 1Gv 1,1-4; LF 40), perciò la liturgia costituisce la ragione e il senso della Chiesa quale luogo sacramentale dello Spirito, alla cui memoria è affidato il ricordo di Cristo e del suo evento quale manifestazione della misericordia trinitaria, nel legame ad eventi storici. La liturgia è il *cuore vivente* della Chiesa, che vive e si radica in una continua *anamnesi culturale*, che rende la Chiesa «pubblica trasmittitrice di una memoria rischiosa, pur entro i sistemi di una vita sociale». <sup>5</sup> E ciò porta a valorizzare la vita della Chiesa come storia di salvezza. <sup>6</sup>

Confessando che Dio è amore misericordioso, il nostro pensiero va spontaneamente al rapporto che Dio ha intrapreso con l'umanità intera,

<sup>3</sup> FRANCESCO - JORGE MARIO BERGOGLIO, *In lui solo la speranza*, Jaca Book - LEV, Milano - Città del Vaticano 2013, 99-100.

<sup>4</sup> FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013) (LF), n. 17.

<sup>5</sup> J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978, 177.

<sup>6</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 233.

nella scelta del popolo di Dio dell'Antico e del Nuovo Testamento, ovvero alla storia dell'economia della salvezza, che si sovrappone alla storia dell'umanità. Per una malformazione congenita, quando affermiamo l'esperienza di tale misericordia, passiamo immediatamente da questo orizzonte umano e universale alla dimensione psicologica e individuale. Quasi che ognuno possa trovare la sua strada e indovinare e disegnare il percorso di questa avventura umano/divina. In questa esperienza personale è stato individuato il registro proprio della santità anche cristiana. La tradizione patristica e liturgica ci convincono di ben altra via che a tutta l'umanità è ogni giorno aperta dalla celebrazione dell'azione misericordiosa divina.

Se Dio ci è stato rivelato come il Padre buono, che «fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi» (Mt 5,45), tutti possono sperimentare il suo amore, che è talmente forte da condurre all'unione con lui. Essa però è possibile non per uno sforzo o una conquista umana, ma solo perché egli si comunica, secondo il suo libero disegno alla creatura. È dunque urgente operare una sintesi tra la «storia della salvezza» universale e l'esperienza personale dell'amore di Dio, oltre che superare il dualismo tra «soggettivo» e «oggettivo» nell'esperienza dell'amore di Dio. Ciò sarà possibile, quando si inserirà l'esperienza di ciascun uomo nella linea della generale storia della salvezza. Ora la partecipazione alla liturgia è proprio il luogo e il momento in cui ciò si realizza.<sup>7</sup>

### **1. La Chiesa comunità della memoria (EG 13): la radice sacramentale della Chiesa in uscita**

La prima immagine che *Evangelii gaudium* offre del mistero della Chiesa è quella di *comunità della memoria*, di sapore squisitamente biblico, liturgico e teologico, con un rimando alla memoria fondativa eucaristica, che genera quotidianamente il popolo e la famiglia di Dio come *popolo in uscita*, testimone incaricato di prolungare nella storia, all'interno della comunità e nella relazione con gli altri, la *visita pastorale della misericordia del Signore*. Perciò si inserisce in una storia di popolo che lo precede e lo vivifica come continuità di vita e inserimento che ha nella passione nella croce e nella risurrezione del Signore, reso presente e agente nella memo-

<sup>7</sup> I. SCICOLONE, *La liturgia, luogo e momento privilegiato dell'esperienza dell'amore di Dio*, in «Parola spirito e vita» 10 (1979) 277-278.

ria eucaristica, il suo punto di avvio e di ritorno come il movimento della sistole e della diastole del cuore umano:

Neppure dovremmo intendere la novità di questa missione come uno sradicamento, come un oblio della storia viva che ci accoglie e ci spinge in avanti. La memoria è una dimensione della nostra fede che potremmo chiamare «deuteronomica», in analogia con la memoria d'Israele. Gesù ci lascia l'eucaristia come memoria quotidiana della Chiesa, che ci introduce sempre più nella Pasqua (cf. Lc 22,19). La gioia evangelizzatrice brilla sempre sullo sfondo della memoria grata: è una grazia che abbiamo bisogno di chiedere. Gli apostoli mai dimenticarono il momento in cui Gesù toccò loro il cuore: «Erano circa le quattro del pomeriggio» (Gv 1,39). Insieme a Gesù, la memoria ci fa presente una vera «moltitudine di testimoni» (Eb 12,1). Tra loro, si distinguono alcune persone che hanno inciso in modo speciale per far germogliare la nostra gioia credente: «Ricordatevi dei vostri capi, i quali vi hanno annunciato la parola di Dio» (Eb 13,7). A volte si tratta di persone semplici e vicine che ci hanno iniziato alla vita della fede: «Mi ricordo della tua schietta fede, che ebbero anche tua nonna Lòide e tua madre Eunice» (2Tm 1,5). Il credente è fondamentalmente «uno che fa memoria» (EG 13).

La storia della Chiesa, del ministero ordinato (vescovi, presbiteri, diaconi) e di ogni battezzato, è storia a suo modo: infatti

non sta tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù [...]. In particolare, in Gesù crocifisso essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini. [...] Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà.<sup>8</sup>

Il segreto della Chiesa più che processo in avanti, è memoria, cioè riportare gli uomini indietro, davanti alla croce e alla tomba vuota che proietta la Chiesa nel futuro. Conoscere la croce è la ragione e il senso per il quale Dio creò, fin dall'inizio, ogni cosa. Il mistero della croce è il piano segreto dell'Amore custodito nel silenzio della storia (Rm 15,27) e attraversa tutte le Scritture (Lc 24,44).

Tale memoria fondativa è custodita, rivelata, celebrata e partecipata nell'eucaristia. È opera dello Spirito, a cui Giovanni assegna il ruolo di *ri-memoratore delle Parole del Signore*. Tutta la tradizione occidentale e orien-

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) (VS), n. 85.

tale, sulla base del pensiero paolino (cf. Rm 12,2), sa che la presenza sacrificale del Signore si ha nello Spirito. Se è vero che l'esortazione sembra non trattare *ex professo* della liturgia, questa sembra trasversalmente costituire il filo che la lega. Oltre il riferimento esplicito e principale dell'esortazione alla comunità della memoria, di cui la liturgia specie quella eucaristica costituisce la memoria sacramentale per eccellenza del mistero pasquale, l'esortazione vi fa riferimento proprio al famoso n. 24 dove si scandiscono i cinque passi del cammino della Chiesa in uscita: la comunità cristiana è invitata a *prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e sapere festeggiare*: non sono forse questi i passi della danza di Dio con l'uomo e della sua compagnia quotidiana nella liturgia? Sono i passi e i movimenti salvifici del buon/bel pastore: la liturgia non è primariamente la contemplazione dell'iniziativa divina, del suo coinvolgimento nella storia umana, della sua compagnia, che a partire dal giorno di pasqua coi discepoli di Emmaus divenuti ormai atei condivide il cammino di ricerca di allontanamento dell'uomo, che trasforma la nostra vita fino a farci bruciare dentro, a fare festa con noi per la gioia del figlio perduto e ritrovato? Così la liturgia diviene la scuola cristiana della vita per apprendere a «camminare umilmente con Dio» (Mic 6,8). Tanto più che il pontefice proprio a conclusione di EG 24, afferma:

Infine, la comunità evangelizzatrice gioiosa sa sempre «festeggiare». Celebra e festeggia ogni piccola vittoria, ogni passo avanti nell'evangelizzazione. L'evangelizzazione gioiosa si fa bellezza nella liturgia in mezzo all'esigenza quotidiana di far progredire il bene. La Chiesa evangelizza e si evangelizza con la bellezza della liturgia, la quale è anche celebrazione dell'attività evangelizzatrice e fonte di un rinnovato impulso a donarsi.

La necessità della festa per dare senso alla fatica quotidiana viene rimarcata, mentre si esprime la certezza che la liturgia sprigiona una funzione attiva (evangelizza) e a un tempo *riflessiva* (si evangelizza). Viene toccato il tema della bellezza nel rapporto con la liturgia, tema molto caro a Benedetto XVI: il richiamo viene esplicitamente sviluppato in EG 167, non orientato immediatamente alla liturgia, per sottolineare il legame tra verità, bontà e bellezza. Inoltre l'esortazione dedica ben venticinque paragrafi sull'omelia (EG 135-144), quindici sulla sua preparazione (EG 145-159), oltre a EG 38, che anticipa il tema dell'omelia, che costituisce uno dei sette punti che stanno a cuore a papa Francesco (EG 17).

Il rimando è a tutto l'anno liturgico, mentre si diffonde in forma piana ma distesa sulla pietà popolare, luogo teologico di interesse liturgico, di cui è protagonista lo stesso Spirito Santo (cf. EG 122). Infine, vi è l'invito dell'esortazione a sviluppare l'*iniziazione mistagogica*, perché i segni liturgici siano occasione di un progressivo cammino formativo esperienziale che ha come soggetto tutta la comunità. Com'è stato ben detto, la

visione del popolo di Dio, propria di *Evangelii gaudium* esprime bene quell'*actuosa participatio* che molti coglievano come una linea portante dell'ecclesiologia conciliare, soprattutto liturgica. Il valore pedagogico e catechetico dell'eucaristia non sta solo nella partecipazione liturgica, ma anche nell'adesione a quanto accade ad opera di quel Signore che accogliamo nella fede. *Lactuosa participatio* non mira al protagonismo dell'assemblea ma al vivere con le giuste disposizioni d'animo la comunione con Cristo e la presenza di quel mistero divino che chiede adorazione, abbandono, servizio, impegno, consegna totale della propria vita nelle mani del Signore. Come ben dice *Redemptoris missio* 88, la missione è nient'altro che l'impegno per *mysterium vivere Christi missi*, per vivere il mistero di Cristo inviato. Fondate sacramentalmente, la vita e la spiritualità, cioè l'umanità guidata dallo Spirito Santo, di ogni soggetto cristiano – credenti e comunità – appaiono decisamente aperte alla missione: sul modello di Cristo, si tratta di vivere nella storia umana per il bene di questa stessa storia. Ne viene un cammino cristiano ed ecclesiale marcato dalla debolezza umana, ma sostenuto dalla fedeltà di Dio. In poche parole, la presentazione del popolo di Dio che *Evangelii gaudium* offre, è sociale e storica perché attenta alle persone ma meno istituzionale di quanto la storia degli ultimi secoli ha conosciuto. Centrato sul Signore Gesù, la testimonianza di questo popolo di Dio valorizza meglio il legame del Signore con quel regno che è il centro della sua vita prepasquale e con quello Spirito che risulterà centrale nel periodo postpasquale: il popolo in cammino è un popolo escatologico e carismatico e questi dati conferiranno alle dinamiche sociali e storiche un senso che le supera e le orienta a un futuro ultimo che non è in loro potere.<sup>9</sup>

Siamo così invitati a riflettere sulla liturgia, scuola per eccellenza della vita cristiana, che costituisce la celebrazione quotidiana del mistero: tutta la comunità organicamente strutturata è convocata e costituita per approfondire il senso dei diversi passi a cui viene invitata dall'esortazione nel suo accadimento di *Chiesa in uscita*. La liturgia si fa modello sacramentale della

<sup>9</sup> G. COLZANI, *La Chiesa popolo di Dio in cammino*, in «Vivarium» 1 (2014) 49-50.

spiritualità pastorale della Chiesa: il suo essere e il suo agire non provengono da lei ma dall'iniziativa e dall'opera di un Altro.

## 2. «Stat crux Christi dum volvitur orbis»

La Chiesa, chiamata ai piedi della croce, nella figura di Maria e Giovanni e le donne, ad avere parte alla sorte pasquale del Signore (cf. Gv 13,8) e all'offerta sacerdotale della sua vita, aderisce al movimento di amore redentivo della morte del Signore per noi e si inserisce nella stessa corrente di amore. L'esistenza della Chiesa, a suo modo, è storia, insieme a processo in avanti nel tempo, che attende la venuta piena del Signore, ed è *memoria* da cui dipende la liturgia cristiana: «Fate questo in memoria di me».

La liturgia nei suoi assi fondamentali, riporta gli uomini indietro, davanti alla croce. La conoscenza della croce è la ragione e il senso per i quali Dio creò, fin dall'inizio, ogni cosa. Il segreto della Chiesa, infatti,

non sta tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù [...]. In particolare, in Gesù crocifisso essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini [...] Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà (VS 85)

per dare allo spazio e al tempo, luoghi originari e identificativi dell'identità umana,<sup>10</sup> il senso cristiano della vita e della storia. Il mistero della croce è il piano segreto dell'Amore custodito nel silenzio della storia (Rm 15,27) e attraversa tutte le Scritture (Lc 24,44). Il mistero è Cristo,<sup>11</sup> il Vivente che nell'azione liturgica si rende presente nella sua assenza: come ai discepoli di Emmaus, egli continua a parlare e a manifestarsi, «ma solo nello sparire diventa veramente riconoscibile».

La risurrezione, nella costituzione del corpo glorioso del Signore, abitato dallo Spirito Santo, permette a Cristo una presenza non limitata al tempo e allo spazio. Costituito dal Padre nella potenza dello Spirito, quale sommo sacerdote (Eb 8,1) e sacerdote misericordioso (Eb 2,17), egli intercede continuamente per noi (Eb 7,25: *Prefazio pasquale III*), cioè ci ottiene il

<sup>10</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Liturgia e spiritualità diocesana*, in «Presbyteri» 42 (8/2008) 629-639.

<sup>11</sup> Cf. P. ROTA SCALABRINI, *Cristo è il mistero*, in «Rivista di pastorale liturgica» 267 (4/2008) 3-9; C. GIRAUDDO, *Mistero: parola smarrita e ritrovata*, in *ibid.*, 11-21.

dono dello Spirito che si fa storia liturgica nella Chiesa. Per questo la nostra esperienza della Trinità dentro la storia e il tempo, ovvero dentro il popolo sacerdotale di Dio, è sacramentale. Perché

Tutto ciò che fece e insegnò il Figlio di Dio per riconciliare il mondo, lo conosciamo non solo per il racconto delle azioni compiute nel passato, ma siamo sotto l'effetto del dinamismo di queste azioni presenti.<sup>12</sup>

La liturgia, anche nel linguaggio del tempo e del tempo liturgico, è la ri-narrazione storica e temporale ritualizzata della vicenda salvifica del Signore *finché egli venga*. *L'incarnatus est* esprime la comunicazione di vita divina perché è accadimento di imitazione dell'umano da parte di Dio. Nell'incarnazione, passione, morte, risurrezione e ascensione al cielo con il dono universale dello Spirito, Cristo ci ha talmente imitato nella nostra dolente umanità da diventare la reale possibilità per l'uomo di essere pienamente se stesso, lasciando allo Spirito di *abituarsi* ad agire sinergicamente con l'uomo.

Aggiungo, però, che solo nella risurrezione-ascensione-sessione alla destra del Padre-dono dello Spirito vi è la vittoria sulla morte, risposta alla domanda ultima e inquietante dell'uomo, anche e a cominciare da Cristo.

### 3. La lezione conciliare:

#### la Chiesa una «comunità sacerdotale e/o popolo sacerdotale»<sup>13</sup>

Mi sembra che sia data poca attenzione al n. 11 di *Lumen gentium*.<sup>14</sup> Il testo riassume il discorso del n. 10 sul «sacerdozio comune dei fedeli» e sacerdozio ministeriale<sup>15</sup> e inizia con la qualifica che dona a tutta la Chiesa di «comunità sacerdotale con condizione sacra e organicamente strutturata [che] si attua e narra per mezzo dei sacramenti e delle potenze [*virtutes*]». Il carattere battesimale, infatti, destina tutti i fedeli al culto, ovvero alla

<sup>12</sup> LEONE MAGNO, *Discorso* 63, 6: CCL 138 A, 386.

<sup>13</sup> L'espressione «popolo sacerdotale» mi pare non appaia nei testi conciliari, ma è certo reperibile nel MESSALE ROMANO, *Messa votiva di San Giuseppe. Preghiera sulle offerte*, CEI, Roma 1983, 852.

<sup>14</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 11 (*Il sacerdozio comune esercitato nei sacramenti*).

<sup>15</sup> La distinzione, ripresa da Pio XII, non sembra sia stata molto felice: a riguardo cf. E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, in G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1237-1238.

lode di Dio, alla sua adorazione, al colloquio con lui (GS 19), a offrire *sacrifici spirituali*<sup>16</sup> e a *proclamare al mondo le meravigliose opere o misteri di Dio*. Tale carattere sacerdotale appartiene alla Chiesa nella sua totalità organica; inizia con la celebrazione battesimale, che radica la vita umana nella storia di Cristo e del Dio di Gesù Cristo nella comunità trinitaria. Del resto, la convinzione espressa da LG 10 è che si può parlare solo della Chiesa come popolo sacerdotale e di dimensione sacerdotale del cristiano in analogia e partecipazione dell'unico sacerdote, Cristo Signore. Per cui il soggetto del sacerdozio cristiano è Cristo e il popolo del Padre (sacerdoti per il suo Dio e Padre) suo cui si associa, già dal momento sacerdotale dell'incarnazione, che lo destina alla croce su cui si consuma il dono offertoriale della sua vita e dell'umanità. Il ministro della liturgia rimane sempre Cristo insieme con la sua sposa: egli è il solo *Dominus*, come canta il *Gloria*. Il testo di LG 10 mi sembra molto chiaro:

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo» (Ap 1,6; Cf. 5,9-10). Infatti per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (Cf. 1Pt 2,4-10). Tutti quindi i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (Cf. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (Cf. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (Cf. 1Pt 3,15).

*Tutti, anche i presbiteri* mentre si uniscono all'azione di Cristo sacerdote, «ogni giorno si offrono interamente a Dio». Il sacerdozio cristiano, nelle sue due articolazioni di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, è associazione sponsale al sacerdozio di Cristo che, nel quadrante della storia della salvezza, non è mai solitario, ma sempre insieme con il suo popolo organicamente strutturato: insieme stanno o insieme cadono. Sintomatico a riguardo è l'*incipit* del ministero pastorale di Cristo nel Vangelo di Marco: il Maestro e Signore immediatamente associa a sé i primi apostoli/discepoli.

<sup>16</sup> L'espressione «sacrifici spirituali», che ricorre in 1Pt 2,5, non può essere intesa solo con significato traslato e metaforico come possono essere le buone opere dei cristiani, ma ha anche un chiaro riferimento alla celebrazione eucaristica e liturgica, cf. F. COLECCHIA, *Rilievi su 1Pt 2,4-10*, in «Rivista Biblica» 25 (1977) 192-193.

Ciò significa che Gesù non è mai stato senza discepoli. E non ha mai fatto nulla da solo. Essere sacerdoti – dal punto di vista cristiano – è essere alla sequela di Gesù, capaci di accompagnare e condividere la sorte del Signore fin nella sua passione.<sup>17</sup>

Il Vangelo di Marco ci presenta perciò il *Cristo con...*,<sup>18</sup> secondo la legge di collaborazione inscritta nella storia della salvezza fin dalla creazione. L'evangelista Giovanni sembra caratterizzare questo inizio di vita e di tempo del Signore e Maestro con Maria e gli apostoli (potremmo dire, sua prima assemblea o Chiesa) – nella scena di Cana – come il tempo messianico di un popolo di sacerdoti, nell'inclusione del sacerdozio comune (Maria/discepoli) e di quello ministeriale (apostoli).<sup>19</sup>

Iniziando il suo ministero, Gesù appare con la sua sposa e il suo popolo sacerdotale: per cui la sequela cristiana diviene un andare con lui e dietro di lui e come lui, che specifica l'esistenza umana come tempo cristiano della vita.

Il sacerdozio comune non appartiene – come si ritiene nell'inconscio collettivo – solo ai fedeli laici, ma a tutti, inclusi i ministri ordinati. L'economia salvifica, con il suo epicentro nell'offerta sacerdotale del Figlio che ottiene dal Padre il dono dello Spirito, costituisce l'umanità come popolo di Dio a carattere squisitamente sacerdotale nell'«essere [...] un regno di sacerdoti» (Es 19,6). Traduce bene 1Pt 2,9: «Voi siete una razza eletta,

<sup>17</sup> Cf. B. MAGGIONI, *Un popolo sacerdotale*, in «Rivista di pastorale liturgica» 268 (2008) 3-6. Conclude a p. 6: «Il sacerdozio del popolo di Dio, in definitiva, si esprime nella sequela, nel dono di sé, nel fare propria la logica della croce. In altri termini, il sacerdozio del popolo di Dio si realizza in un'esistenza che – qui e ora – lascia trasparire la memoria di Gesù».

<sup>18</sup> G. LAFONT, *Qui est Jésus?*, Parole et Silence, Paris 2001, 15-16.

<sup>19</sup> Cf. J.M. HENNAUX, *Le rapport intrinsèque du sacerdoce ministériel et du sacerdoce commune des fideles*, in «Nouvelle Revue Théologique» 131 (2009) 212-218. Il Simoens, nel suo commento a Giovanni, attribuisce un significato sacerdotale al brano delle nozze di Cana fino a concludere: «Le nozze di Cana gettano luce tra sacerdozio battesimale e sacerdozio presbiterale. Soltanto il Figlio, il Verbo fatto carne, è lo Sposo, ma non in uno splendido isolamento. Anzi, egli esprime il compimento dell'alleanza in una comunicazione di sé che fa partecipare tutti gli esseri umani a ciò che egli è. I credenti entrano a pieno titolo in questo movimento: ciò verrà detto a pieno titolo dei discepoli al termine del racconto». Il carattere sacramentale del brano ci permette di comprendere che non si tratta del ripristino di un processo di sacerdotizzazione a oltranza. «Si tratta della scoperta colma di stupore del fatto che la vita, le relazioni che da essa procedono e di cui a sua volta essa si nutre, sono il luogo di un'esistenza sacerdotale, con tutte le sue ripercussioni personali e sociali» (Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 1997, 222-223).

sacerdozio regale [“comunità sacerdotale del re”], nazione santa»: così la qualità sacerdotale viene accordata a tutto il popolo di Dio preso nel suo insieme (Ap 1,6; 5,9-10; 20,6).<sup>20</sup> Va precisato che la *costituzione in popolo sacerdotale* è un atto di Cristo, un atto che nasce dalla sua mediazione unica e perciò va riconosciuto che una tale affermazione include anche il ministero ordinato attraverso cui l’azione unica di Cristo permane come la fonte della costituzione del carattere sacerdotale di tutto il popolo da cui mai ci si può dissociare o non pensare.

L’espressione di 1Pt 2,5,9, non si può interpretare, come avviene spesso, del solo sacerdozio comune, escludendo il sacerdozio ministeriale: essa si applica invece a tutto il sacerdozio della Chiesa, costituita, nella sua adesione a Cristo, in *organismo sacerdotale*. L’espressione comporta dunque i due aspetti di questo sacerdozio: sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.<sup>21</sup>

Mentre rimanda strutturalmente al sacerdozio unico di Cristo, tale concezione originaria diventerà normativa per la Chiesa, specie nella liturgia. Inoltre, il carattere primario che avviene nella celebrazione battesimale, radice del carattere sacerdotale del popolo di Dio, è l’esistenza umana definita, secondo Cristo, in relazione alla rivelazione trinitaria e come partecipazione alla vita trinitaria della verità e dell’amore e dell’impegno economico per il mondo costitutivo del mistero trinitario (Gv 3,16). Come nel battesimo del Signore, ogni vita, che viene innestata nella storia di Gesù, si definisce in relazione al Padre come figlio, a Cristo come fratello, allo Spirito dono e forza di amore, che versa, nel cuore di Cristo e nostro, l’amore di Dio e ce lo fa chiamare *Abba*: vengono consegnati gli uomini come fratelli e la creazione come creatura. Così la Chiesa sacerdotale nasce dal disegno del Padre, attraverso il mistero della morte-risurrezione del suo Figlio, nel dono dello Spirito.

Assicurata la dimensione trinitaria del sacerdozio comune – che, a mio parere, costituisce la nota specifica del sacerdozio credente – la presentazione del sacerdozio comune è *crisologica* e quindi *pneumatologica*. Il Concilio, che cita lo Spirito Santo e la sua azione ben 258 volte, nella defini-

<sup>20</sup> Cf. J.-M.R. TILLARD, *Sacerdoce*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (DS), t. XIV, Beauchesne, Paris 1990, 7; P. GRELOT, *La liturgie dans l’Écriture*, in DS IX, 873-874.

<sup>21</sup> A. VANHOYE, *Sacerdoce commune et sacerdoce ministerielle*, in «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1975) 203.

zione della liturgia non si richiama espressamente alla dimensione pneumatologica del sacerdozio di Cristo e del suo prolungamento nella Chiesa (cf. SC 7). La funzione mediatrice dello Spirito nella liturgia è stata introdotta nel decreto sul ministero della vita sacerdotale: il testo lega il sacerdozio di Cristo e dei cristiani all'unzione dello Spirito.<sup>22</sup> E in PO 5 espressamente afferma che Gesù Cristo «ininterrottamente esercita la sua funzione sacerdotale in favore nostro nella liturgia, per mezzo dello Spirito». LG 11 ricollega il carattere organico della comunità *sacerdotale* del popolo di Dio ai sacramenti e alle *potenze (virtutes)* che, certamente, sono quelle emananti dallo Spirito, ed esplicitamente afferma la forza speciale dello Spirito ricevuto nella confermazione. Vi sopperisce, però, l'esplicita affermazione di LG 50, che insegna che nella liturgia «lo Spirito Santo agisce su di noi mediante i segni sacramentali». Proprio l'opera dello Spirito rende la vita umana come offerta di sé. Come dice la lettera agli Ebrei, «Cristo offrì se stesso con uno Spirito eterno» (Eb 9,14): alla prassi di versare il sangue delle vittime, Cristo offre se stesso nella forza dello Spirito Santo, così che il suo sacrificio è personale, spirituale ed esistenziale, come personale, spirituale ed esistenziale è il sacrificio della vita dei credenti.

Il carattere specifico del sacerdozio comune non consiste primariamente nel *poter fare qualcosa ma nell'essere*: i cristiani sono chiamati, infatti, a «essere una casa spirituale e un sacerdozio santo». Colpisce che le diverse attività in cui si esplicita ecclesialmente il sacerdozio comune, quali i servizi catechistici, liturgici e amministrativi delle diocesi e delle parrocchie, gli stessi ministeri istituiti, e la partecipazione attiva di tutti i fedeli alla celebrazione eucaristica (SC 48), non vengano elencate in LG 10 e 11, consacrati specificamente al sacerdozio comune.

Il Concilio ha cura di insegnare che l'eucaristia e la celebrazione dei sacramenti costituisce la radice e il primo luogo dell'esercizio del sacerdozio comune, perché nella liturgia «Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche» e associa a sé sempre la sua sposa. Il termine Chiesa non appare che due volte nei Vangeli (Mt 16,18; 18,17), e indica tecnicamente la comunità credente negli Atti degli Apostoli, le lettere apostoliche e l'Apocalisse. Ripresa dal linguaggio della Bibbia greca, che traduce l'assemblea di Israele nel deserto (Dt 3,10, ecc.; At 7,37), appartiene al vocabolario strettamente culturale. In una parola,

<sup>22</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965), n. 2.

*l'ekklèsia* è la convocazione sacra del popolo in vista della riunione liturgica. Nel Nuovo Testamento, tutti i fedeli sono dei convocati santi che invocano il nome di Gesù (1Cor 1,2); *l'ekklèsia* è dunque l'assemblea di questi uomini, convocati da Dio attorno a Cristo risorto per avere parte alla salvezza e glorificare Dio con Lui. Prima di designare il gruppo dei credenti residenti in una città determinata, quindi l'assemblea dei credenti dispersi per il mondo intero, *l'ekklèsia* è la riunione concreta dei fedeli convocati nello stesso luogo (At 1,13-14; 2,42-47, ecc.). Per san Paolo, è una medesima cosa dire che i fedeli di Corinto sono «riuniti insieme» (1Cor 11,20) e sono «riuniti come Chiesa» (11,18): la Chiesa è l'assemblea stessa (11,22; 14,28). L'assemblea cristiana è il luogo dove si manifesta l'esistenza stessa della Chiesa.<sup>23</sup>

Ovvero la sua manifestazione audiovisiva (SC 2).<sup>24</sup> Proprio la convocazione in assemblea adunata dalla Parola per la celebrazione pasquale, permette alla comunità di autocomprendersi e autodefinirsi nella sua identità sacerdotale, «popolo conquistato ed eletto da Dio» (Tt 2,14).<sup>25</sup> Per questo il Concilio esprime con chiarezza il *luogo* e il *modo* dove si realizza il mutuo riferimento tra sacerdozio di Cristo, rivelazione del mistero e della volontà sacerdotale del Padre che Gesù Cristo attua sulla croce con uno Spirito eterno, ovvero per l'azione decisiva dello Spirito Santo (Eb 9,14), sacerdozio comune in cui è generata di continuo l'umanità, e sacerdozio ministeriale, uno del popolo sacerdotale assunto nell'evento della mediazione sacerdotale di Cristo reso capace nello Spirito di assicurare la presenza generativa del Signore.<sup>26</sup> Il luogo è la Chiesa particolare:

<sup>23</sup> Cf. GRELOT, *La liturgie dans l'Écriture*, 879-880; M. SODI, *Liturgia*, in CALABRESE - GOYRET - PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, 805-824.

<sup>24</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Figli della Chiesa. Saggio per una teologia del laicato*, Parva Favilla, Tropea 1987, 87-90.

<sup>25</sup> Cf. C. MARCHESELLI CASALE, *Le lettere pastorali raccontano. Le loro storia, la loro composizione, il loro messaggio*, Borla, Roma 2010, 154ss. Già G.F.D. MOULE, *The Birth of New Testament*, Adam and Charles Black, London 1962, 11-32 (*The Church at Worship*) individua nella liturgia l'ambiente in cui la *self-definition* della Chiesa prende corpo e si perfeziona.

<sup>26</sup> A riguardo vorrei riportare il testo decisivo di sant'Agostino che legge il ministero con l'istituto giuridico ebraico del levirato: «Cristo è morto, è risorto, è asceso al cielo, non è più presente col corpo: i suoi fratelli hanno preso la sua sposa, per generare figli attraverso la predicazione del Vangelo, non per loro mezzo ma per mezzo del Vangelo, e nel nome del fratello» (AGOSTINO, *Esposizione sul Salmo 44,3*, in ID., *Esposizioni sui Salmi*, vol. I, Città Nuova, Roma 1967, 1109). Per un'esposizione approfondita cf. I. SCHINELLA, *La «Madre di Gesù» Madre del «discepolo amato». Maria Madre nello Spirito del sacerdozio di Cristo e dei cristiani*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, 113-114.

La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e dell'eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica.<sup>27</sup>

Il modo costitutivo e realizzatore di questa *conspiratio* o della precipua manifestazione della Chiesa si ha nell'eucaristia dove la Chiesa esercita il suo *servizio sacerdotale* (*Preghiera Eucaristica* II), ovvero «nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo circondato dai suoi sacerdoti e dai ministri» (SC 41), al medesimo anno liturgico luogo della salvezza, nel corso del quale «il mistero della nostra salvezza che, promesso all'inizio del mondo, fu attuato nel tempo stabilito per restare in perpetuo, si rinnova (ossia viene *ri-presentato*) per noi nel ciclo annuale».<sup>28</sup> Perciò il sacerdozio comune è un'ellissi, con i due fuochi: il *dono spirituale*, la vita vissuta come dono, e il *dono eucaristico*, presenza duratura dell'offerta sacerdotale di Cristo quale dinamismo vitale partecipato ai credenti.

E va precisato che l'aspetto esistenziale è generato da quello rituale, che ne è la *fonte*. La vita cristiana è partecipazione alla carità di Cristo. Il dogma e l'impegno morale non sono che le espressioni rispettivamente intellettuale e attiva della carità, della sua natura e delle sue esigenze;<sup>29</sup> ma l'alimento e la radice è data dalla vita sacramentale – come insegna anche il Concilio (cf. LG 42), in cui Cristo, nella/attraverso la sua Chiesa, nell'evento del Vangelo e del sacramento –, ci fa nascere come membra del suo corpo, che è la Chiesa, e ci partecipa il suo dinamismo di amore, che costituisce la legge del nuovo popolo di Dio (cf. LG 9 e 40). Rimane quanto mai fuorviante la tentazione di molti di credere di dirsi e restare credenti mostrandosi caritatevoli e incentrando, in una distorta interpretazione il discorso escatologico di Matteo (Mt 25,31-45) come l'unico criterio del cattolicesimo, derubricando l'importanza della fede e della sua celebrazione

<sup>27</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), n. 11.

<sup>28</sup> SAN LEONE MAGNO, *Sermone* 22, 1

<sup>29</sup> Per l'unità tra la realtà dell'amore e la verità del dogma, tra fede e amore, tra il credere e l'operare, cf. I. SCHINELLA, *Vivere secondo la fede*, in «La Rivista del clero italiano» 79 (11/1998) 764-777; cf. anche D. BARSOTTI, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 46-52.

liturgica.<sup>30</sup> Una tale interpretazione non è che una perversione. Fuori del dogma e della celebrazione sacramentale, noi rischiamo di perdere la portata *rivoluzionaria della fede*, perché Cristo stesso, nel suo mistero di morte e risurrezione, è la carità, divenuta visibile nel suo gesto redentore.

#### 4. Lo Spirito, tempo e memoria di Cristo

«Nei ritmi e nelle vicende del tempo *ricordiamo e viviamo* i misteri della salvezza».<sup>31</sup> La categoria della *memoria vitale della visita di Dio*, ovvero del tempo e della storia in cui si dà l'essere umano sia nella sua singolarità che nella sua relazione comunitaria, costituisce una struttura portante della visione biblica e teologica quale elemento costitutivo della salvezza.<sup>32</sup> E perciò iscrive il rapporto Dio/uomo dentro la categoria del tempo, che viene redento dal suo accadere ciclico e ripetitivo per affermarsi come storia di incontro di Dio con l'uomo dentro l'universo e perciò protendersi oltre la storia, inserendo il tempo presente nell'eternità stessa di Dio. In effetti, la fede ebraico/cristiana si fonda su avvenimenti storici, nell'iniziativa divina dell'incontro che viene ripensato e ruminato nella preghiera e commemorato nel culto. Se, come afferma, una traduzione di esegeti moderni, la creazione rende l'uomo il sacerdote in relazione con Dio e quale custode della terra, la fede cristiana non affonda in una metastoria di ordine mitico. La rivelazione ebraico/cristiana si iscrive in una storia, dentro la quale viene costituito il popolo in relazione con Dio. La stessa creazione e la caduta originale sono l'inizio di questa storia, che ha poi nel popolo ebraico, in Cristo e nella Chiesa, l'interlocutore di una relazione temporale tra Dio e l'umanità. La preminenza insostituibile attribuita alla Parola «intesse» un dialogo storico come ascolto di una voce e di una Parola trasmessa da uomini ispirati e da una comunità vivente, ricapitolata in Gesù Cristo, Parola che si rende visibile, udibile, tangibile, gustabile. Pronunciata nel

<sup>30</sup> Al di là dei problemi di interpretazione che il discorso escatologico di Matteo pone, rimangono molto utili le riflessioni di A.M. SICARI, *Testimoni e modelli della carità*, in «Comunio» n. 166, 28 (1999) 61-76; circa la dialettica fede-amore in ambito socio-politico cf. G. CANOBBIO, *Appartenenza alla Chiesa, incorporazione a Cristo, salvezza*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 514-521.

<sup>31</sup> MESSALE ROMANO, *Annuncio del giorno della Pasqua*, 1047.

<sup>32</sup> Cf. G. BOSELLI, *Il tempo luogo della salvezza*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (ed.), *L'anno liturgico. Pellegrini nel tempo*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2013, 39-56.

tempo, i suoi effetti perdurano e sono operanti nel presente, inserendo il cammino temporale dell'uomo in un avvenire già presente e agente nella storia attuale.<sup>33</sup>

La Parola non dice solo il pensiero, ma anche l'agire di Dio; l'umanità viene associata nello stesso pensiero e nello stesso agire nel legame sponsale della fede che narra l'avventura credente come dialogo nuziale *intessuto* di amore. La fede è *intessuta* di memoria, ovvero di storia incessante dell'avvenimento passato (*istanza pistica*), per esprimersi nel presente con una carità attiva (*istanza agapica*) e impegnarsi verso l'attesa del compimento nella speranza (*istanza elpidica*).

La memoria è centrale nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Anche Dio è preso dalla memoria, ovvero dalla sua avventura divino-umana e perciò dal suo tempo e dalla sua storia con l'uomo fino a farsi compagnia con lui e insieme con lui: «Questo ti è stato insegnato, o uomo: camminare umilmente con il tuo Dio» (Mic 6,8). Nel Nuovo Testamento Dio stesso, nel pellegrino di Emmaus, prende l'iniziativa di camminare con l'uomo che lo riconosce nei suoi esclusivi segni pasquali della Parola e dell'eucaristia. Il Risorto si fa, nell'eucaristia, pellegrino dell'uomo invitato alla comunione di destino e di vita (Ap 3,19-20). Il rapporto storico di Dio con l'uomo, è fedeltà e memoria di tutte le alleanze, a partire da quella con Abramo in Gen 15 che annuncia il legame profondo con la celebrazione eucaristica.<sup>34</sup> In particolare la memoria è legame costitutivo con l'alleanza del Sinai, di cui il Deuteronomio offre una teologia sviluppata sugli avvenimenti storici precedenti e susseguenti alla liberazione di Egitto, che lega Dio con l'uomo nella storia. Dio mai dimenticherà il giuramento che lo lega all'uomo, tale da costituire un vero e proprio sacramento, legame storico e metastorico di amore, mentre Israele è chiamato a ricordarsi e a trasmettere queste azioni meravigliose di Dio a fronte dell'infedeltà e della schiavitù in cui versava

<sup>33</sup> Come si esprime Pascal, «la speranza dei cristiani di possedere un bene infinito è commista di gioia effettiva [...]. Non sono, infatti, come coloro che sperano in un regno, nel quale, restando semplici sudditi, non avrebbero nulla: essi sperano nella santità, nella liberazione dall'ingiustizia, cose che in parte posseggono già» (B. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg 540 [tr. it. Einaudi, Torino 1962, 218]).

<sup>34</sup> «En ce qui concerne le thème de l'alliance contenue aussi dans les paroles de Jésus à la dernière Cène, elles ne sont pas sans rappeler l'épisode de Abraham en Gn 15 où le feu de l'alliance passe entre les morceaux (σώματα). À la Cène, ces σώματα, c'est le σωμα de Jésus, σωμα partagé» (R. POTHIER - C. AUBIN, *La fraction du pain et sa signification*, in «La Maison-Dieu» 209 [1/1997] 67).

il popolo ebraico. È proprio la memoria, ovvero una relazione storica con Dio, che tutte le generazioni vivono nella liturgia e lungo il corso delle feste, che ritmano i momenti cosmici e storici d'Israele. Tale memoria storica deve umanizzare la storia degli israeliti verso gli stranieri e gli schiavi.

Una tale memoria si allarga fino a celebrare tutte le meraviglie di Dio che l'uomo, quale sacerdote cosmico e antropologico, deve assimilare e proclamare, insieme al ritmo delle stagioni e al coro delle diverse età dell'uomo. Il ricordo è legato al dono dei comandamenti che ogni israelita deve custodire nella storia per un'umanizzazione delle relazioni in cui si dà l'essere umano. Il popolo sacerdotale ebraico, costituito dall'azione di Dio, diviene, nella liturgia, memoria costante delle azioni di Dio nella storia. Il sabato, di cui «l'uomo deve ricordarsi per santificarlo» (Es 8,29), ricorda all'uomo la sua vocazione sacerdotale di lodare Dio, il suo Creatore, e di rispettare e usare con moderazione la creazione, che è parte del culto di Dio.

Il Nuovo Testamento ha nella memoria dell'incarnazione il suo punto iniziale, atto sacerdotale per eccellenza.<sup>35</sup> L'incarnazione sottolinea il dinamismo discendente del dialogo di amore che è all'inizio dell'azione liturgica e pastorale della Chiesa, resa assemblea perché convocata: è il Padre a donarsi per primo nell'incarnazione, com'è nella stessa vita trinitaria, e la Chiesa è resa corpo di Cristo perché lo Spirito discende, opera e trasforma. Tale dono è all'origine della vita e dell'irruzione di Dio che richiama, come all'origine della creazione, l'umanità al dialogo, ovvero al movimento ascendente proprio della liturgia. Inoltre, il termine impiegato dall'evangelista Giovanni – per esprimere il mistero dell'incarnazione del Verbo –, è *sarx*, che indica il corpo individuale destinato alla morte. Proprio questa assunzione reale della vita umana, nella sua fragilità, nella sua condizione originaria e fondamentale di spazio e di tempo, è esigita perché il Figlio di Dio possa compiere il ruolo sacerdotale (Eb 2,14ss). Il Verbo ha assunto un corpo per compiere proprio ciò che i sacrifici antichi promettevano, ma non potevano realizzare: solo il corpo umano può dare alla divinità la possibilità di recitare il salmo che esprime la volontà del Figlio di entrare nella volontà donante del Padre (Eb 10,6-9). Inoltre il termine *sarx* di Gv

<sup>35</sup> L'intenzione della venuta del Verbo nella carne umana, com'è espressa nel testo del salterio, è squisitamente culturale: il culto voluto un tempo da Dio era legato all'immolazione delle realtà esteriori, ma prefigurava come sacrificio unico l'immolazione dell'uomo stesso chiamato a conformare amorosamente la sua volontà a quella di Dio.

1,14 prelude a Gv 6 quale sviluppo totale della fede dell'incarnazione nella mediazione del dono totale della croce, che il mistero del sacramento pasquale che è l'eucaristia mantiene presente e partecipa alla vita della Chiesa in ogni tempo e in ogni spazio.<sup>36</sup> L'incarnazione connota così il tempo come *tempo pieno* (Gal 4,4) e *tempo abbreviato* (1Cor 7,29-31). In forma incisiva, scrive Eliot: «Entrò nel tempo, ma non come un momento di tempo, perché il tempo fu creato in quel momento».<sup>37</sup>

La liturgia cristiana o i sacramenti cristiani, memoriale del tempo salvifico del Signore, sono una reale partecipazione alla memoria temporale e storica di Cristo, che inseriscono la vita credente a quella del Signore: il battesimo è un'immersione nell'evento pasquale della sua morte e risurrezione (Rm 6,1-11); il matrimonio una riproduzione storica del suo amore fino al dono sacrificale della vita per la Chiesa (Ef 5,32); l'*eucaristia* è celebrata *in memoria di lui, per annunciare l'atto sacerdotale della sua morte* «finché egli venga» (1Cor 11,24-26; Lc 22,19-20). Le feste cristiane hanno un carattere marcato di memoria degli eventi fondativi della fede.

E ciò che caratterizza la memoria cristiana, sia nella Parola proclamata che nel mistero celebrato, è che non è lasciata al ricordo degli uomini, ma essa è l'opera dello Spirito Santo, che diviene il tempo di Cristo in grado di legare ogni tempo della storia, sia prima che dopo di lui. Proprio perché tempo di Cristo, lo Spirito «insegna e rimette in memoria (rende udibile nel tempo)» tutte le parole e i gesti del Signore, nel suo mistero e nei suoi misteri, che accompagnano la testimonianza degli apostoli e della Chiesa (Gv 15,26-27). A dire della testimonianza liturgica sia orientale che occidentale, la venuta storica dello Spirito trasforma le specie eucaristiche, dona efficacia spirituale ai segni sacramentali e ai tempi liturgici, santifica l'assemblea cristiana per farne una comunità fraterna e sacerdotale. Si deve cioè allo Spirito la creazione della comunità in *sacrificio spirituale a Dio gradito* (*Preghiera Eucaristica III*), ovvero in popolo sacerdotale. Il sacerdozio comune, al pari di quello di Cristo, è opera dello Spirito e consiste primariamente nell'*epiclesi*,

<sup>36</sup> Cf. J. GALOT, *Le parole eucaristiche di Gesù*, in «La Civiltà Cattolica» 145 (1993) II, 16-28, in cui si dimostra che il termine «carne» è stato proprio quello utilizzato da Gesù nell'ultima cena, espressione semitica tradotta in greco con «corpo» (p. 17). In particolare, l'autore sottolinea il legame al sacrificio (p. 22).

<sup>37</sup> T.S. ELIOT, *Cori da «La Rocca»*, VII.

la quale afferma che il rendimento di grazie, in cui Cristo coinvolge l'uomo nel rivolgersi al Padre, non è il frutto dello sforzo umano, ma, secondo la Scrittura, è l'opera del lavoro dello Spirito, «è una specie di *oratio infusa* mediante la quale la grazia da Dio donata a Dio rifluisce».

## 5. L'anno liturgico e l'antropologia

A dire della lettera agli Ebrei,

disorientato, ma non smarrito, a quel «regno di sacerdoti», oggi dal volto cristiano, non resta che riappropriarsi di una fede solida in una peregrinazione sacerdotale di vita, che fu quella del Figlio.<sup>38</sup>

Singolare a riguardo è la carta di identità della comunità apostolica e di ogni credente. Ogni battezzato – e non solo Mattia – viene aggregato o, per dirla in termini biblici, gli tocca in sorte, cioè in dono, di essere associato alla comunità in preghiera o all'assemblea liturgica per essere costituito *testimone collegiale* della morte/risurrezione del Signore (At 1,21-22). Perché possa darsi tale realtà, il credente è chiamato a rinascere alla vita, alla storia e al tempo di Cristo riassunto da quando – letteralmente – «è entrato e uscito», cioè dal momento del battesimo di Giovanni fino al momento dell'ascensione.<sup>39</sup> L'esistenza umana in quanto cristiana, cioè ri-nascita in Cristo, viene definita temporalmente come capacità di ricapitolare e vivere nel tempo e nello spazio la vita e il tempo terreno del Signore, l'itinerario della sua vita, il cui fulcro centrale rimane il suo mistero di morte e di risurrezione. Il testo ribadisce, come del resto la visione dei Vangeli, che la testimonianza cristiana è un evento comunitario collegiale sinodale e impegna la coscienza credente, che il Signore è vivo e presente, ovvero è il Risorto.

Marco ha consegnato come Vangelo la vita pubblica, morte e risurrezione di Gesù. Matteo e Luca hanno sentito il bisogno di completare questo

<sup>38</sup> C. MARCHESELLI CASALE, *La lettera agli Ebrei*, Paoline, Milano 2005, 712.

<sup>39</sup> Il Concilio dona questa definizione magnifica del credente che focalizza il contenuto e il senso del sacerdozio comune: «Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo. Tutti insieme, e ognuno per la sua parte, devono nutrire il mondo con i frutti spirituali (cf. Gal 5,22) e in esso diffondere lo spirito che anima i poveri, miti e pacifici, che il Signore nel Vangelo proclamò beati (cf. Mt 5,3-9). In una parola: ciò che l'anima è nel corpo, questo siano i cristiani nel mondo» (LG 38).

racconto primitivo con l'aggiunta delle narrazioni dell'infanzia di Gesù; Giovanni, infine, ha gettato lo sguardo addirittura su *en arché*, sul *in principio* (Gv 1,1), prima che la storia fosse.<sup>40</sup>

Connotando il tempo come storia di Dio.

Lo stesso è avvenuto nella liturgia. Per due secoli si è celebrata solo la Pasqua. Poi progressivamente anche le diverse epifanie di Gesù, in modo che l'evento di salvezza celebrato e vissuto fosse tutta l'incarnazione. Nascita, crescita, vita nascosta e anonima, battesimo, missione pubblica, passione, morte, risurrezione, glorificazione alla destra del Padre, intercessione presso il Padre [che ottiene il dono dello Spirito], tutto questo è il mistero di Cristo, è la vita di Gesù che il cristiano deve condividere.<sup>41</sup>

La liturgia pasquale, qual è conservata nelle lettere pastorali, specie in 1Tm 3,16, costituisce il testo/testimone della celebrazione pasquale della comunità in una confessione di fede mirabile nella storia di Gesù di Nazaret, il Cristo della fede, manifestazione della fedeltà di Dio per noi, colui che *per noi* «si manifestò nella carne: fu giustificato (risorse)... apparve... Fu annunciato... fu creduto... fu assunto». Cinque momenti della sua esistenza terrena tutti dipendenti dalla prima, marcatamente gesuologica. Una realtà avvenuta una volta per sempre e mantenuta nella comunità nella celebrazione pasquale del battesimo e della cena, nella centralità della Scrittura e della *liturgia pasquale*. Così la comunità cristiana viene costituita la colonna e il sostegno della verità (1Tm 3,15). Ovvero la custode solerte del progetto della storia salvifica di Dio consegnato una volta per tutte nella vicenda storica di Gesù di Nazaret, che 1Tm 3,16, con tocco redazionale, riassume e la *liturgia celebra e dona a ogni generazione*.

Tale progetto storico dell'esistenza umana è sempre a sua portata di mano e perciò ad esso sarà associata la vita umana: è sempre a sua disposizione nella proclamazione delle Sacre Scritture, in cui è dato di ascoltare e imparare il Cristo, ambiente vitale e scuola vivente in cui la *charis paidousa* (Tt 2,12a) fa crescere i credenti e diventare consapevoli del proprio nuovo modo di essere, nella bontà di Cristo e nella sua offerta ed esistenza sacerdotale della liturgia pasquale, che ormai Cristo celebra per i suoi e con i suoi. In modo che tutta la vita diventi un'*esistenza sacerdotale*, come quella

<sup>40</sup> E. BIANCHI, *L'anno liturgico: impegno e speranza*, Qiqajon, Magnano (BI) 2013, 209.

<sup>41</sup> *Ibid.*

di Cristo. Ciò significa un'*esistenza pasquale*, rinvio all'evento storico della morte e risurrezione di Cristo. Un'*esistenza eucaristica*, che nella celebrazione liturgica e nelle feste liturgiche dell'anno proclama fino alla fine del mondo l'irruzione nella storia del regno nell'attesa della venuta del Signore. Un'*esistenza vitale*, che dichiara vera e forte l'affermazione conciliare della liturgia *vertice* verso cui la vita della Chiesa tende e da cui riceve ogni virtù, in quanto è generata di continuo dalla *spora* della Parola che rimanda all'azione dello Spirito (1Pt 1,22-23). Un'*esistenza ecumenica e missionaria*, che aspira e lavora per l'unione fraterna di tutti i cristiani e al raggruppamento di tutti gli uomini attorno allo stesso Signore di gloria. Un'*esistenza aperta e apostolica*, che lega il suo destino a quello degli altri popoli, a cui partecipa il dono più bello della sua vita: il Vangelo di Cristo. Così il sacerdozio comune si narra come sintesi di tutti i documenti conciliari.

## 6. L'antropologia liturgica

La vocazione battesimale che costituisce ogni uomo come membro del popolo sacerdotale ratifica e trasforma la nostra condizione umana, che è insieme spaziale e temporale. Il tempo è il vero *luogo spirituale* della salvezza, perché ogni vita umana ha il carattere segnato di storicità. La liturgia cristiana, soglia e casa di ri-nascita e di iniziazione alla vita divina, introduce la storia di ogni vita umana in un processo storico vitale. Viene inserita l'esistenza e la storia in quella di Cristo e perciò del Padre e dello Spirito non senza il popolo sacerdotale, soggetto portatore nel tempo dell'iniziativa divina. È trapiantato nella storia umana il cuore cordiale del mistero pasquale di Cristo. Proprio per questo la Chiesa,

nel corso dell'anno poi, distribuisce tutto il mistero di Cristo dall'incarnazione e dalla Natività fino all'Ascensione, al giorno di Pentecoste e all'attesa della beata speranza e del ritorno del Signore. Ricordando in tal modo i misteri della redenzione, essa apre ai fedeli le ricchezze delle azioni salvifiche e dei meriti del suo Signore, le rende come presenti a tutti i tempi e permette ai fedeli di venirne a contatto e di essere ripieni della grazia della salvezza (SC 102).

Ci è dato così ancora di ascoltare lui, di essere ammaestrati da lui, di seguire la verità che è lui da accogliere nell'obbedienza e da fare nella carità, in modo da *imparare lui* (Ef 4,21ss.). La convinzione dell'apostolo,

infatti, è che nella predicazione non si offre solo un messaggio, ma si è resi contemporanei di Cristo e della sua opera. Rimanendo solo lui, il maestro e redentore rimane lui. Ha inizio un cammino come configurazione al mistero pasquale del Signore che rispetta la freccia del tempo: l'avvenimento storico decisivo della nostra salvezza si adempie oggi per l'umanità e per ogni uomo nella sua inalterabile alterità sotto la triplice modalità costitutiva del tempo: *una volta per tutte* (*lo ieri*: avvenimento storico vissuto, che genera la fede), *ogni volta che* (*l'oggi*: il memoriale, che genera la carità inscritta nell'evento), *fino a che* (*il futuro*: l'attesa, che genera la speranza e redime il ritmo temporale dell'anno dalla chiusura ciclica e ripetitiva). Nell'ambito di questo cammino tridimensionale si attua l'itinerario del sacerdozio comune come esistenza umana alla sequela di Cristo. Lo esprime molto bene la liturgia della Veglia pasquale nel rito della preparazione del cero:

Il Cristo ieri e oggi, principio e fine, alfa e omega. A lui appartengono il tempo e i secoli. A lui la gloria e il potere per tutti i secoli in eterno.<sup>42</sup>

*Professione di fede*, in cui l'assemblea proclama che il tempo non le appartiene, ma lo vive in compagnia del *senso che abita la sua vita e la sua storia*, per vivere di lui, con lui, come lui. Partecipando a quella pienezza del tempo inaugurato dal Figlio di Dio e adottato dalla comunità apostolica e vissuta dalle generazioni cristiane, che cantano la misericordia di Dio. In tal senso, la celebrazione dell'anno liturgico, come ogni altra celebrazione, direbbe sant'Agostino

è «parola visibile». Essa è «azione e non solo lezione, è azione di vita»: azione della Chiesa, in cui si incarna l'agire di Dio, cioè tutto il dramma della storia della salvezza che cammina verso la Pasqua di Cristo. Perciò i vari momenti che la compongono e si succedono non sono elementi giustapposti, ma parte di un tutto organico. Vivendola, siamo condotti passo passo dalla pedagogia della Chiesa a fare nostri i sentimenti che furono in Cristo Gesù durante la cena pasquale e sulla croce, e a tradurli nel nostro stile di vita. Così la Chiesa che, secondo san Girolamo, è il *noi* dei cristiani e il prolungamento di Cristo nella storia, diventa anche segno trasparente della sua presenza.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> MESSALE ROMANO, *Veglia pasquale*, 163.

<sup>43</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Documento pastorale *Eucaristia, comunione e comunità* (22 maggio 1983).

In ogni momento e in ogni celebrazione, comunichiamo alla pienezza del mistero di Cristo.

Infatti, ciò che dà significato alla dimensione *tempo* non è tanto l'alternarsi dei giorni e delle stagioni, quanto la certezza di vivere l'opera della salvezza all'interno di tale ciclo naturale, dove gli elementi *sole e luna* sono assunti come segni di Cristo «sole di giustizia» e «luce che non conosce tramonto». <sup>44</sup>

L'anno liturgico, costruito sulle tre dimensioni del nostro tempo, chiama alla pace generazioni diverse, recuperando i già morti e i non ancora nati. Esso è: *memoria* salvifica dei profeti, di Gesù Cristo e della Chiesa santa lungo la storia; *coscienza* della presenza di Cristo presente e agente nella comunità di oggi aperta a tutte le altre con l'anelito a tutta la storia umana; *certezza* di un mondo nuovo e di una terra nuova, prefigurati nel *Risorto* primizia di umanità e di ogni creatura. Il battezzato, membro del popolo sacerdotale, viene chiamato a lasciare sposare la sua storicità inscrivendola nella triplice dimensione del tempo abitato da Cristo: *battezzato una volta per tutte*, fa parte del nuovo cammino di Cristo, che sveglia in noi, trasformandoci, il *pellegrino*, redimendoci dalla deriva del *vagabondo e del bigbellone*. Il credente matura la forma di Cristo *ogni volta che* la liturgia apre la possibilità alla presenza reale di Cristo *fino a che* il mistero si compia nella sua vita e nella sua morte. Egli ben sa che non nasce cristiano, ma *ri-nasce*. Per dirla con Tertulliano: *Non si nasce cristiano, ma si diviene*. <sup>45</sup> Il *divenire* è il luogo in cui abita il cristiano, perciò l'anno liturgico diviene *lo spazio vitale dello sviluppo ed esercizio del sacerdozio comune, in cui è costituito ogni battezzato*. <sup>46</sup> Anzi, il divenire temporale è il luogo della salvezza e il tempo è proprio della fede credente che, alla luce dell'*incarnatus est*, non ha mai pensato che l'essere nel tempo sia l'epilogo di una punizione o di un esilio, ma l'abitazione della vita che si costruisce pazientemente nella fedeltà e nella *durata creatrice*, cara a Henri Bergson. Una durata che non cancella la fragilità peccaminosa dell'uomo, ma la iscrive nella legge della gradualità, che è insieme *sguardo* di carità, che allarga il proprio orizzonte

<sup>44</sup> M. SODI, *Anno liturgico*, in M. MIDALI - R. TONELLI (ed.), *Dizionario di pastorale giovanile*, LDC, Leumann (TO) 1989, 65.

<sup>45</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum*, XVIII, 4: CCL 1, 118.

<sup>46</sup> Cf. P. SORCI, *L'anno liturgico spazio vitale del divenire cristiano*, in CENTRO DI AZIONE LITURGICA (ed.), *L'anno liturgico*, 57-69.

corto verso l'ampiezza dei doveri della vita cristiana, *legge di crescita*, che riconoscere il carattere penitente della vita, e perciò di realismo lucido e fiducioso: *vita ecclesiale e sacramentale*, perché la lotta è fatta insieme alla comunità terrena e celeste e nel soccorso divino della grazia sacramentale. Sull'esempio dell'economia divina, caratterizzata dalla pazienza, che l'anno liturgico offre. Così il ritmo temporale dell'anno liturgico educa l'uomo, divenuto membro del popolo sacerdotale, ad abitare una temporalità che per lui non è mai senza significato, sfuggendo alle tentazioni gnostiche del tempo: da quella dell'evasione come del possesso immediato in un'incarnazione senza il mistero della croce che, invece, illumina e fa girare il tempo. Uno dei temi ricorrenti dell'anno liturgico – già con le sue 34 corpose settimane del tempo ordinario, vera e propria riproduzione del tempo quotidiano (e non nascosto) di Nazaret, ma anche le feste cristiane, che in origine non avevano la vacanza dal lavoro –, è che il *quotidiano* e perciò il tempo costituisce il *luogo originario e nativo* della rivelazione del divino. Ponendo nella lotta e nella tentazione – com'è nell'andata di Gesù nel deserto all'inizio del ministero, da cui non uscirà più se non al momento della risurrezione, quando porta in ogni caso il segno della lotta e dell'amore crocifisso nel segno delle stimate –, l'esercizio quotidiano di quel sacerdozio comune in cui è inscritta la novità della vita e della storia cristiana. Perché la lotta, come il digiuno, la preghiera e l'elemosina del tempo quaresimale, non è lo sforzo di uno – «una rondine non fa primavera», come un cristiano isolato e solo non fa la Chiesa –, ma il cammino spirituale di un popolo.

Viene concessa la possibilità, dinanzi all'insuccesso e all'esperienza peccaminosa della propria e dell'altrui esistenza, di tenere acceso il desiderio, come fu la volontà di Cristo, di morire per l'altro, al suo posto, in sostituzione o in riparazione. Siamo legati dal battesimo ai fratelli separati e ai non cristiani, perché l'essere membro del popolo sacerdotale, è il legame essenziale dei due popoli e non certo la vocazione di separazione né dagli altri, né dallo spazio, né dal tempo in cui abita e che siamo chiamati ad abitare. Non solo siamo chiamati a non andare altrove, ma anche non essere mai *laudatores temporis acti* per vivere come foglie portate dal fiume del tempo. Il battesimo ha fatto di noi dei pellegrini, membri di un popolo di Dio, che narra nella storia l'amore di Dio – meravigliosa sintesi del sacerdozio comune –, qual è riflesso sull'offerta sacerdotale di Cristo sulla croce, a noi partecipato nell'ascolto della Parola di salvezza e nella piena

presenza attuale nella celebrazione dell'anno liturgico, nella celebrazione della liturgia sacramentale, della liturgia delle ore, delle devozioni popolari e personali. In questo ampio spettro di strutturazione dell'anno liturgico, partecipiamo alla carità sacrificale di Cristo, che misura tutta l'esistenza umana. Siamo resi capaci di prendere parte al sacerdozio di Cristo per essere costituiti tempio spirituale e vivente di Dio, in popolo sacerdotale. È degno di nota che *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, inviti a rifare l'itinerario del Verbo della vita, contemplando Gesù «l'Inviato del Padre, poi Gesù in mezzo a noi, quindi Gesù il Risorto e infine Gesù che viene già ora e poi nella gloria, nel suo regno eterno». Sono *quattro momenti di un'unica e indissociabile missione*, che costituiscono la struttura dell'anno liturgico che chiama i membri del sacerdozio comune a contemplare il mistero di Cristo, non solo come spazio vitale della crescita e della realizzazione della propria *esistenza sacerdotale*, ma anche «quale fonte ispiratrice della nostra esistenza». Tale è il significato ultimo *dell'anno liturgico come realizzazione del sacerdozio comune*: non una *pedagogia immaginaria della fede*, ma un'autentica meditazione teologica «sul mistero di Cristo, fondamento assoluto di ogni nostra azione pastorale». <sup>47</sup> Rimane vera l'esortazione di Paul Claudel a Jacques Riviere nel suo cammino di conversione all'identità del sacerdozio comune:

Se possibile, andate a Messa tutti i giorni, seguite almeno per un anno intero l'anno liturgico [...]. Praticate le opere di carità attiva (ricordate la lettura di Gioele nel Mercoledì delle Ceneri). Non vi è nulla di più tonificante della carità. <sup>48</sup>

### 6.1. I sacramenti come creazione continua

Il termine *sacramentum*, che traduce quello greco più vasto di *mysterion*, ci permette di attingere la radice propria della dimensione sociale della vita credente. Manifestazione e partecipazione del disegno di amore universale del Padre,

la sacramentaria è l'esplicitazione di un mondo come creazione, non come uno stato congelato, ma come un'azione continua. Essa è dunque la ripresa su un registro speculativo del primo racconto della creazione nel libro della

<sup>47</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 15.

<sup>48</sup> J. RIVIÈRE - P. CLAUDEL, *Correspondance*, Librairie Plon, Paris 1926, 52.

Genesi. La scansione poetica dei sette giorni termina con il giorno del sabato, l'intricazione liturgica di un gesto (di separazione) e di una parola (di benedizione), un'azione che è una parola e un significato che è un gesto. La sacramentaria cristiana è dunque lo sforzo di comprensione della mutua relazione tra Dio, l'essere umano e tutti gli esseri, assieme alle modificazioni che Dio e l'essere umano, ciascuno al suo posto, sono in grado di apportare. Si tratta di esplicitare le modificazioni del reale secondo delle regole. La convinzione credente che supporta la sacramentaria è che la materia dei sacramenti (l'acqua, il vino, il pane, l'olio...) e il soggetto dei sacramenti sono in grado di assumere uno stato nuovo sotto l'influenza divina (si parlerà di *grazia*). La sacramentaria è dunque questa dimensione della teologia cristiana che, affermando la possibilità del sopraggiungere di qualche cosa di nuovo, d'inedito – ciò che si chiama la rivelazione, si interessa a questo sorgere nel quadro socialmente regolato dell'agire dell'essere umano sul reale, conseguentemente nei riti.<sup>49</sup>

Avviene un recupero dell'uomo come *corporeità* a fronte di una sempre più svalutazione del corporeo come antitesi dello spirituale, in cui è incorsa la mentalità moderna a partire da Cartesio, per cui – stranamente e paradossalmente – solo il pensiero cristiano riabilita totalmente l'uomo come originariamente e strutturalmente corporeo. Per riprendere alcune mie riflessioni,

la corporeità è l'uomo nella sua condizione statutaria originaria ma anche attuale, nel suo manifestarsi ed esistere. La corporeità manifesta la totalità dell'essere umano, che è corporeo nella sua origine, nel suo darsi, e anche, nella visione cristiana della risurrezione e del giudizio, nel suo destino ultimo. Nella corporeità si coglie e si apre tutto l'uomo, e si istituisce e si dischiude la struttura dell'incontro come categoria esistenziale, umana, religiosa, cosmica<sup>50</sup>

<sup>49</sup> CH. BOUREUX, *L'efficacité sacramentelle ou la symbiose du fait et du sens*, in «Lumière et vie» 55 (2006) 38-39. La grazia, teologicamente intesa, è grazia di vita integrale e totale, in una visione olistica, inserendosi all'interno del dinamismo umano, senza perdere il carattere di evento trascendente, senza cedere ad alcun riduzionismo: né al soprannaturalismo, che confinerebbe la vita cristiana a un fenomeno ultraterreno, spiritualista, intimista e individualista, con chiara svalutazione della vita corporea e terrena dell'uomo; né all'ideologizzazione della salvezza, che confinerebbe l'evento della vita divina in mezzo a noi a un fatto meramente temporale, personale o sociale che sia. cf. I. SCHINELLA, *Liturgia e bioetica*, in «Rivista Liturgica» 91 (3/2004) 391-410.

<sup>50</sup> I. SCHINELLA, *La corporeità luogo di solidarietà*, in «Bioetica e cultura» 6 (11/1997) 93. Proprio su questa unità e a salvaguardia di tale unità si fonda e milita tutto l'insegnamento della visione cristiana della sessualità con i suoi corollari sul ricorso e l'impiego delle bio-

fino a potere assumere la storia, nelle sue coordinate spazio-temporali, e per l'instaurarsi dei rapporti interumani, e anche col mondo e il cosmo.

Presiedendo agli avvenimenti fondamentali dell'esistenza umana e alle sue strutture significative dalla nascita (battesimo) alla morte (unzione degli infermi), insieme alla Parola, i sacramenti sono la volontà divina manifestata all'uomo di un progetto di un umanesimo universale e cosmico, che ha nella morte e risurrezione di Cristo e nella partecipazione a ogni creatura, il suo fulcro costante. Essi sono la possibilità reale e mai spenta dell'uscita/esodo della Chiesa e della persona dall'ombra del suo individualismo e da quella chiusura radicale dell'uomo su se stesso e sulle sue cose, dalla tentazione continua di ritornare al nulla dell'essere. In certo qual modo sono il giudizio ultimo di Dio, anticipato nella storia e nel tempo, che dona la vita a ogni uomo come fu all'inizio della creazione del mondo, in una ritrovata unità interiore che si ripercuote ed esprime nel rispetto dell'ordine della vita, della storia degli altri e delle cose. Sono i segni della morte ma anche segni della nuova creazione, perché in essi opera la morte e la risurrezione di Cristo, la cui vita trasfigurata, eternata nel dono di sé, insemmina la vita della terra e dell'umanità. Attraverso di essi si ripercuote nel mondo e nella storia l'efficacia della morte di Cristo, che sconfigge l'esistenza terrena peccaminosa e caduca, mentre l'opera attiva della risurrezione trasformerà l'uomo e il cosmo. Come per il peccato, la morte dell'uomo si è ripercossa su tutto l'universo, attraversato dal dramma ecologico, frutto delle decisioni e delle opere dell'uomo, così la vittoria pasquale di Cristo ha rimesso totalmente e radicalmente in discussione anche la caducità dell'universo. La palingenesi pasquale è importante anche per l'universo, di cui il Cristo è anche il Primogenito. Nella speranza, anche l'universo anela alla trasfigurazione iniziata dalla Pasqua di Cristo che, alla fine, donerà anche all'universo la sua pienezza e gli effetti benefici della redenzione dell'uomo. La novità totale dell'universo non sarà il traguardo dell'evoluzione, ma la trasformazione che è opera divina. Nei sacramenti sono anticipati il crollo totale del mondo e la forma totale dell'universo. In essi, la creazione, attraverso i diversi simboli dell'acqua e dell'olio, del pane

tecnologie, che nascono una visione dell'uomo in società (cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2011, 230-237; anche I. SCHINELLA, *Carità e dottrina sociale. I consigli evangelici «Patrimonio comune» del popolo di Dio*, AVE, Roma 1996, 39-61).

e del vino, viene assunta nel suo significato originario di cerniera comunionale tra Dio e l'uomo. Le epiclesi sacramentali sono la ripresa e continuità sia della Pentecoste cosmica dell'origine, quando lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque (Gen 1,2) o creava il mondo (Sal 103), sia l'esplosione dello Spirito del Risorto nel ripopolamento della terra di uomini nuovi, cosicché, attraverso i sacramenti il mistero di Cristo, per la mediazione della Chiesa, esercita il suo ministero cosmico. Tutto termina o culmina nella *trasformazione (métabolè)* eucaristica, nel cui evento, per l'opera dello Spirito del Risorto, la natura materiale tramonta alla sua esistenza naturale per nascere trasfigurata nella realtà del corpo e sangue del Signore. La potenza trasformatrice della morte (cessazione della sostanza del pane e del vino) e della risurrezione e trasfigurazione del Signore (realtà corporea di Cristo) sono l'eredità della creazione nuova, a cui anela l'universo (Rm 8,19-23), e si profila l'ultima forma che il cosmo assumerà, compimento della risurrezione di Cristo. Sono appunto i sacramenti, come ripresa della vocazione originaria del cosmo e anticipazione del passaggio e trasformazione cui tende l'universo, che consegnano e affidano la creazione alla responsabilità dell'uomo perché la perfezioni secondo il disegno originario di Dio, che consegna all'uomo il dono del cosmo, «di una natura in genere suo perfetta». Prima ancora del peccato dell'uomo, Dio ha affidato all'uomo, in quanto sua immagine, di servire e amare il mondo secondo le finalità che Dio vi ha immesso e che l'uomo deve continuamente e responsabilmente riconoscere, accogliere e custodire. Si tratta di riprendere e vivere secondo la vocazione genesiaca della creazione, che declina la responsabilità nei termini di custodia, che ha la stessa radice verbale del servire nel tempio. Custodire comporta vivere insieme e stare accanto all'altro, nel rispetto e nell'accompagnamento del suo cammino, facendosene carico, coltivando la sua vita come bene assoluto. A somiglianza di Dio *custode (shomer)*: «Non si addormenterà, non prenderà sonno il custode di Israele. Il Signore è il tuo custode, il Signore è la tua ombra e sta alla tua destra» (Sal 121,4). L'essenza cristiana, che si dà nelle due parole iniziali della preghiera del Signore *Padre nostro*, consegna sé e gli altri come figli e fratelli e la creatura come creazione da custodire, partecipando all'opera epicletica di ordinazione del caos del mondo. La custodia di Dio e del suo mistero di custode, si allarga in una responsabilità molteplice, quale viene affermata e consegnata nell'omelia del pontificato di papa Bergoglio:

il centro della vocazione cristiana: Cristo! Custodiamo Cristo nella nostra vita, per custodire gli altri, per custodire il creato! La vocazione del custodire, però, non riguarda solamente noi cristiani, ha una dimensione che precede e che è semplicemente umana, riguarda tutti. È il custodire l'intero creato, la bellezza del creato, come ci viene detto nel libro della Genesi e come ci ha mostrato san Francesco d'Assisi: è l'aver rispetto per ogni creatura di Dio e per l'ambiente in cui viviamo. È il custodire la gente, l'aver cura di tutti, di ogni persona, con amore, specialmente dei bambini, dei vecchi, di coloro che sono più fragili e che spesso sono nella periferia del nostro cuore. È l'aver cura l'uno dell'altro nella famiglia: i coniugi si custodiscono reciprocamente, poi come genitori si prendono cura dei figli, e col tempo anche i figli diventano custodi dei genitori. È il vivere con sincerità le amicizie, che sono un reciproco custodirsi nella confidenza, nel rispetto e nel bene. In fondo, tutto è affidato alla custodia dell'uomo, ed è una responsabilità che ci riguarda tutti. Siate custodi dei doni di Dio!

## 6.2. *L'antropologia pasquale/sacramentale*

Ho già dimostrato altrove che l'uomo, che viene *generato* dall'azione sacramentale, non è l'«io» *chiuso e solitario* nel recinto del suo egoismo, ma è subito strappato alla tentazione dell'isolamento per sentirsi parte di un medesimo progetto e destino, radicato come è nell'unica origine dell'Amore (da Dio viene), vivente della stessa vita dell'amore di Dio, e va verso l'unico traguardo dell'Amore nel seno della Trinità.<sup>51</sup> Cristo è l'Agnello immolato ritto in mezzo al trono (Ap 5,6) che permette di entrare nell'intimità di Dio e di realizzare la vocazione divina dell'uomo al momento della creazione di un essere sacerdotale nel cosmo e per il cosmo. Una traduzione di esegeti moderni di Gen 2,5 suona così: «Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden per il culto (non per coltivare) e la custodia della terra»,<sup>52</sup> dove le coordinate della definizione dell'uomo non sono il *dominio e la custodia della terra*, che possono e di fatto configgono tra loro, ma tra il dialogo o il culto con Dio e la custodia della terra in una genesi che assegna la priorità al culto divino che permette di guardare le cose secondo il disegno del creatore e del redentore. Anche la liberazione dall'Egitto ebbe come suo

<sup>51</sup> Cf. I. SCHINELLA, *Sacramentalità della Chiesa ed etica cristiana*, in «Rivista Liturgica» 91 (3/2004) 457-471.

<sup>52</sup> M.J. STIASSNY, *L'homme devait-il travailler au paradis?*, in «Bible et Vie chrétienne» 77 (1967) 77-79; cf. SCHINELLA, *Figli della Chiesa*, 83-102.

sopo non tanto l'eredità della terra, ma la finalità del *servizio sacrificale a Dio* (Es 7,26; 9,1; 9,13; 10,3), ovvero la costituzione di un popolo sacerdotale, su cui si fonda ogni altra realtà, compresa l'eredità della terra, in cui vivere in comunità e libertà. L'alleanza, cuore dell'esodo e della liberazione dell'esodo per l'adorazione e il sacrificio, conclusa nell'incarnazione, ha il suo apice nell'offerta spirituale di Cristo seduto alla destra del Padre (Eb 9,11) che la liturgia, specie l'eucaristia partecipa ai credenti nella presenza pneumatica del Risorto, che dona la vita di Dio e chiede di vivere secondo questa vita. Cosicché «la vita diventa vita vera solo se riceve la sua forma dallo sguardo rivolto a Dio. Il culto serve proprio a questo, a offrire questo sguardo e a dare così la vita, che diventa gloria per Dio».<sup>53</sup> *L'adorazione di Dio include l'intreccio tra culto, diritto ed ethos*. Solo la liturgia, specie il mistero eucaristico, dona il giusto sguardo *rivoluzionario* della vita e della realtà, quello dell'*aggressività della mitezza* proprio di colui che ha vinto l'odio con il perdono e al male contrappose il bene, l'unico autentico linguaggio del divino. Perché nell'eucaristia, «l'*agape* di Dio viene a noi corporalmente per continuare il suo operare in noi e attraverso di noi».<sup>54</sup> La liturgia è la misura della teologia e solo essa ci insegna – più e meglio di ogni teologia – la divina semplicità del disegno divino, che irrompe nella vita dell'uomo e lo rende coinquilino dell'amore, partecipando la logica di Dio. La liturgia è, perciò, «quella terra interiore, senza la quale l'esteriore resta incomprensibile». Anche perché «la terra viene data perché sia un luogo di culto del vero Dio».<sup>55</sup> Proprio l'incarnazione è l'inizio del nuovo patto ed esodo: nasce l'uomo nuovo per opera dello Spirito insieme al sì della donna, «epifania di un "cuore nuovo"». In quell'alleanza del grembo, gli uomini, vengono liberati, rinati nell'acqua e dallo Spirito (Gv 3,5 con 1,13-14), per fare alleanza con Dio e diventare *popolo sacerdotale* (1Pt 2,9), in un rapporto diretto finora sconosciuto. Dio infatti ormai cammina in mezzo al suo popolo e, con l'incarnazione, ha posto *tenda tra noi* (Gv 1,14) in una parentela stretta con ogni carne umana e ogni realtà creata.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 13-14; cf. I. SCHINELLA, *Benedetto XVI. All'inizio di un ministero*, in «Rivista Liturgica» 3 (2005) 437-448.

<sup>54</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 14, in cui il Papa afferma l'intreccio tra fede, culto ed *ethos*.

<sup>55</sup> RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, 13.

<sup>56</sup> Cf. R. LE DEAUT - J. LÉCUYER, *Exode*, in DS IV<sup>2</sup>, 1993.

Per mezzo di lui, pertanto, offriamo continuamente a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra che confessano il suo nome. Non dimenticate poi la beneficenza e il mettere in comune: poiché di tali *sacrifici* si compiace Dio (Eb 13,15-16).

E cresce l'*uomo interiore*,<sup>57</sup> cioè l'*uomo liturgico* contrapposto al *tecnico-razional-utilitaristico*: si contrappone «all'«ultimo uomo» il nuovo uomo, l'uomo della gratitudine e del desiderio»,<sup>58</sup> l'uomo della contemplazione e della meditazione quale *risveglio del senso per ciò che è inutile* in grado di accogliere Dio e la vita, ogni forma di vita, come dono suo, affidata alla responsabilità dell'uomo, chiamato a ritornare insieme a ogni vita, umana e cosmica, a Dio.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Cf. A. DERVILLE, *Homme intérieur*, in DS VII/1, 674.

<sup>58</sup> R. SPAEMAN, *L'«ultimo uomo» e l'uomo nuovo: modernità e cristianesimo*, in CEI - SERVIZIO NAZIONALE DEL PROGETTO CULTURALE (ed.), *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*, EDB, Bologna 2002, 54.

<sup>59</sup> Cf. SCHINELLA, *Figli della Chiesa*, 98-102. Proprio questa è la definizione dell'etica teologica: vocazione dell'uomo al ritorno (*reditus*) fraterno e cosmico dell'uomo nuovo, Cristo l'unto dal Padre nello Spirito, a Dio.

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

MARCELLO BORDONI

# CHRISTUS OMNIUM REDEMPTOR

SAGGI DI CRISTOLOGIA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

ATTUALITÀ DEL MESSAGGIO  
DEL CONCILIO VATICANO II  
SULLA FORMAZIONE SACERDOTALE  
NEL CINQUANTESIMO DELLA SUA CHIUSURA

CZESLAW RYCHLICKI

PATH 15 (2016) 213-227

Sono trascorsi cinquant'anni dalla chiusura del Concilio Vaticano II (1959-1965), il cui scopo era quello di riprendere di nuovo la riflessione del posto e del ruolo della Chiesa nel mondo contemporaneo. La Chiesa cosciente della sua responsabilità di realizzare la volontà del suo fondatore, Gesù Cristo, deve essere sempre concentrata sull'uomo chiamato alla salvezza, cioè alla sua chiamata per rendere servizio al mondo in cui l'uomo deve realizzare la sua vocazione per raggiungere questo fine. Questo scopo designato da Cristo per la Chiesa, che è «in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»,<sup>1</sup> deve attualizzarsi in tutte le circostanze delle varie epoche. La natura degli incarichi affidati da Cristo alla sua Chiesa rimane legata alla fedeltà verso la verità trasmessa da Cristo, e nello stesso tempo prendendo in considerazione i *segni dei tempi* (cf. Mt 16,3), come un modo di comunicare questa verità.

La consapevolezza della Chiesa della sua missione evangelizzatrice nel mondo è diventata l'idea essenziale dei documenti dell'ultimo Concilio, tra cui il Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (16 novembre 1964), n. 1.

e il Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*.<sup>2</sup> Come in tutte le iniziative della Chiesa anche in questi documenti del Concilio è stata accentuata la necessità dell'approfondimento della forma della trasmissione della verità rivelata, richiedente alla gente dell'epoca, con rispetto alla fedeltà circa la dottrina trasmessa.<sup>3</sup>

### 1. La natura del messaggio del Concilio in rapporto al posto del sacerdote di fronte a Cristo e alla Chiesa

Il patrimonio dell'ultimo Concilio è presentato dai suoi documenti. In essi la Chiesa ha manifestato i suoi desideri e le valutazioni nella materia dottrinale, come pure ha indicato la strada per il rinnovamento della vita cristiana e della Chiesa stessa. Nel rinnovamento il primo piano è stato dato ai presbiteri chiamati a svolgere una determinata missione di fronte all'uomo, a immagine e somiglianza di Cristo stesso (cf. PO 1).

Così la missione sacerdotale, delineata generalmente nell'*Introduzione* al Decreto *Presbyterorum ordinis*, è stata presentata nella chiave della Chiesa universale, specialmente nel servizio pastorale. Questo servizio viene esercitato in virtù dell'ordinazione presbiterale e della missione del vescovo, e così fa parte del servizio di Gesù stesso di fronte al popolo di Dio (cf. PO 1). In virtù di questa partecipazione alla funzione sacerdotale di Cristo i presbiteri compiono gli uffici di:

- *predicazione del Vangelo*, con l'obiettivo di radunare il popolo di Dio per la sua santificazione;
- *presidenza dell'Eucaristia* in contatto col sacrificio di Cristo, unico Mediatore, e di *amministrazione dei sacramenti* quali mezzi di sostegno del processo della salvezza (cf. PO 2; 4).

Così il servizio dei presbiteri possiede una dimensione *crisologica*, a motivo della piena relazione con Cristo e, nello stesso tempo, una dimensione *ecclesiale*, perchè si compie per il popolo di Dio e in nome della Chiesa.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965) (PO); Id., Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965) (OT).

<sup>3</sup> Cf. GIOVANNI XXIII, Discorso *Gaude Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962), in «Acta Apostolicae Sedis» 54 (1962) 792.

<sup>4</sup> Cf. PO 6: «Nell'edificare la Chiesa i presbiteri devono avere con tutti dei rapporti improntati alla più delicata bontà, seguendo l'esempio del Signore. E nel trattare gli uomini non devono regolarsi in base ai loro gusti bensì in base alle esigenze della dottrina e della

La dimensione *crisologica* del servizio presbiterale di fronte alla persona umana significa che esso non si compie a nome proprio del presbitero ma «a nome di Cristo», che dopo la sua risurrezione ha trasmesso ai discepoli e ai loro successori il potere di santificare:

«Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi». Detto questo, soffiò e disse loro: «Ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati» (Gv 20,21-23).<sup>5</sup>

In base a questa testimonianza biblica il Decreto del Concilio ricorda che

La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente vincolata all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo. Per questo motivo il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome di Cristo, capo della Chiesa.<sup>6</sup>

Pertanto dalla volontà di Cristo sorge anche il carattere *apostolico* ed *ecclesiale* del servizio presbiterale rivolto a salvare l'uomo.

Facendo appello alla volontà di Cristo in questa materia il Concilio ci spiega con quale animo deve compiersi la funzione del presbitero. Anzitutto essa dovrebbe realizzarsi nel proclamare la parola di Dio (cf. PO, c. II, n. 4). L'annuncio del Vangelo si compie secondo le diverse situazioni e occorrenze della Chiesa e dello stesso sacerdote. Rispetto ai credenti il suo obiettivo è l'aumento della fede e l'aiuto per radunare il popolo di Dio intorno alla persona di Cristo. Rispetto ai non credenti lo scopo di promulgare il Vangelo è il condurre loro alla fede e ai sacramenti (cf. PO 4). Compiendo questa funzione il presbitero si pone non solo come membro della Chiesa

vita cristiana, istruendoli e anche ammonendoli come figli carissimi secondo le parole dell'Apostolo: «Insisti a tempo e fuor di tempo: rimprovera, supplica, esorta con ogni pazienza e dottrina» (2Tm 4,2)».

<sup>5</sup> Cf. COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le ministère sacerdotal*, Cerf, Paris 1971, 43-53.

<sup>6</sup> PO 2; cf. C. RYCHLICKI, *Chrystologiczna natura kapła stwa ministerialnego* [= La natura crisologica del sacerdozio ministeriale], in «Studia Płockie» 7 (1979) 269-288.

ma, a somiglianza di Cristo, lui diventa rispetto alla Chiesa come guida per altri membri del corpo mistico di Cristo.<sup>7</sup>

Poichè alla natura del presbiterato è legata la funzione di proclamazione del Vangelo, egli compie il proprio mandato allo scopo di trasmettere la verità di salvezza con la sua spiegazione. Particolarmente oggi, quando molte persone rimangono nell'ignoranza, nell'indifferentismo e relativismo religioso, e talvolta anche nell'ostilità verso Dio, trasmettere la verità di salvezza corrisponde alle necessità del momento. Per un risultato positivo questa funzione del presbitero dovrebbe trovare la conferma nella sua personale testimonianza basata sulla verità proclamata.

Il proclamare la parola divina significa non solo una sua trasmissione «teorica», ma anche la sua buona spiegazione nella forma della catechesi e della presentazione della dottrina della Chiesa. Alla luce della dottrina di Cristo e della Chiesa è una cosa necessaria intraprendere lo sforzo per spiegare i diversi problemi della vita quotidiana e applicare la verità del Vangelo alle concrete situazioni di vita (cf. PO 4). Nelle diverse forme della presentazione della verità rivelata bisogna rendersi conto anche dei diversi problemi degli ascoltatori, sia quelli culturali, morali, religiosi, e infine anche quelli socio-economici, perchè anche essi sono alla base di molti pericoli e conflitti nella vita personale e sociale.

La proclamazione della parola di Dio è fortemente legata alla fede e ai mezzi che conducono ad essa, soprattutto i sacramenti e in modo speciale l'eucaristia. Ciò trova conferma nella Costituzione conciliare sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium*.<sup>8</sup> L'eucaristia è, infatti, la più splendida offerta dell'amore redentivo di Dio per l'uomo, poiché in essa si attua l'amore integrale con cui Dio stesso si dà all'uomo. Perciò quando il sacerdote durante la Messa proclama: «Mistero della fede», confessa la verità che quel mistero è Dio stesso presente sotto le specie del pane e di vino. E per questo l'eucaristia è il sacramento del Figlio di Dio, che ha offerto la sua vita per noi. Quando il sacerdote nella Messa pronuncia le parole della consacrazione sul pane e sul vino, in quel momento si attua il principio teologico che dice: «Sacerdos agit in persona Christi».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cf. M. COSTA, *Tra identità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, ADP, Roma 1999, 59.

<sup>8</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), nn. 35, 47-48.

<sup>9</sup> Cf. P. TOINET, *L'Ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme*, FAC, Paris 1981, 56-60.

Personalizzando questo principio si deve chiaramente affermare che in questo sacramento si realizza in modo più forte la natura del sacerdozio ministeriale, che trae la sua esistenza dal sacerdozio di Cristo stesso.<sup>10</sup> Come Cristo in cui la sua mediazione sviluppa il senso del sacrificio offerto per noi, così anche il sacerdozio dei presbiteri fa parte della funzione mediatrice di Cristo quando continua la sua funzione di servizio, formando la comunione umana con Dio.

## 2. La condizione sacerdotale nel mondo contemporaneo

Lo sguardo positivo agli obblighi accettati sia dal candidato al sacerdozio che dallo stesso sacerdote esige da parte loro un giudizio obiettivo sulla situazione che caratterizza l'epoca nostra. Non è più una cosa nuova oggi dire che viviamo in un'epoca segnata dai profondi cambiamenti socio-culturali che abbracciano anche la sfera interna dell'uomo, insieme con la sua vita religiosa e morale.

Su questa situazione richiamava già l'attenzione il Concilio, indicando i sintomi concreti dei mutamenti nei diversi settori della vita: scientifici e tecnici, sociali, morali e religiosi. Analizzando i risultati di questi cambiamenti nella cultura moderna con la grande preoccupazione per il mondo e per l'uomo il Concilio diceva:

La sacra Scrittura, però, con cui si accorda l'esperienza dei secoli, insegna agli uomini che il progresso umano, che pure è un grande bene dell'uomo, porta con sé una seria tentazione. Infatti, sconvolto l'ordine dei valori e mescolando il male col bene, gli individui e i gruppi guardano solamente agli interessi propri e non a quelli degli altri; così il mondo cessa di essere il campo di una genuina fraternità, mentre invece l'aumento della potenza umana minaccia di distruggere ormai lo stesso genere umano.<sup>11</sup>

La tecnicizzazione è in continuo progresso, provocando anche cambiamenti nel settore delle scienze umane, e spesso «disumanando» la cultura e le attività dell'uomo. Grazie ai progressi nelle scienze naturali, come la psicologia e le scienze sociali, l'uomo è in grado non solo di conoscere meglio se stesso, ma è capace anche di cambiare la vita sociale secondo

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 64.

<sup>11</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 37.

le proprie metodiche tecnologiche. Metodi che, peraltro, portano spesso a cambiamenti anche nel progetto della famiglia e nella politica demografica, creando seri problemi morali e religiosi.<sup>12</sup>

Di conseguenza, abbiamo una forte crisi di valori soprattutto nel mondo giovanile. Si tratta dei valori su cui si è costruita la cultura europea e la democrazia, che venivano dalla grande tradizione giudeo-cristiana. Infatti, fornivano la libertà della persona, l'uguaglianza tra tutti gli uomini, la dignità della persona umana e la solidarietà umana. Però tutti i valori rimangono uniti ai doveri: la responsabilità per se stesso e per l'altro, lo sforzo per la formazione del proprio carattere, autodisciplina, la capacità di rinuncia del proprio piacere, la capacità di liberarsi dall'egoismo e imparare il modo di pensare in categorie del bene comune.

La situazione non interessa solo il mondo giovanile. Tocca anche le persone mature, i genitori, gli educatori che spesso si trovano nella difficoltà di compiere in modo giusto i loro obblighi. Anche «le istituzioni, le leggi, i modi di pensare e di sentire, ereditati dal passato, non sempre si adattano bene alla situazione attuale; da qui un profondo disagio nel comportamento e nelle stesse norme di condotta».<sup>13</sup> Situazioni che causano negli ambienti sociali la perdita dell'equilibrio e delle tensioni.

Nello stesso tempo si nota che le società benestanti e libere avvertono sempre più le minacce che interessano l'educazione dei giovani, causate dal caos morale, con il risultato della delinquenza minorile sempre crescente, la tossicomania, l'alcoolismo, il teppismo, i furti, la pornografia infantile, la sfrenatezza sessuale, il vandalismo, l'aggressività nelle scuole e fuori, la radicalizzazione delle organizzazioni e delle associazioni a delinquere. In questa situazione si alzano sempre più voci che chiedono di porre rimedio alle disfunzioni del sistema educativo. Come rispondere a questa richiesta?

Nonostante i diversi mezzi che si scelgono, ad esempio il tenere i giovani sotto il controllo degli educatori e dei genitori, e malgrado le nuove riforme del sistema scolastico i segni di crisi appaiono sempre nuovi e più forti, corroborati da film e video che propagano la violenza e la pornografia

<sup>12</sup> Cf. GS 5: «Non solo il progresso delle scienze biologiche, psicologiche e sociali dà all'uomo la possibilità di una migliore conoscenza di sé, ma lo mette anche in condizioni di influire direttamente sulla vita delle società, mediante l'uso di tecniche appropriate».

<sup>13</sup> GS 7; cf. COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *Le ministère sacerdotal*, 16-21.

tramite musica e pubblicità che promuovono un edonistico e consumistico stile di vita.<sup>14</sup>

Talvolta si parla di cosiddetti «nuovi ragazzi» e «nuovi giovani», che sono inabili alla concentrazione, improduttivi, chiusi in sé. In molte scuole è diminuita la disciplina e lo studio normale diventa quasi impossibile. Nonostante i nuovi metodi applicati all'insegnamento: moderni laboratori, computer, assunzione di insegnanti ben preparati, il livello delle scuole si fa sempre più basso per la mancanza di pensiero creativo, e il riferimento al campo dei valori è quasi inesistente. Le indagini dimostrano che la maggior parte dei giovani perde la conoscenza della differenza tra bene e male e, di conseguenza, si arriva a violare i principi morali e legali. Molti preoccupati di questa situazione, chiedono un migliore modo per educare i giovani. Di che cosa si tratta?

Prima di tutto si dovrebbe richiamare l'attenzione dei giovani a sviluppare doti del carattere che sono universalmente riconosciute come autentici valori: l'educazione, la convinzione che riguarda i veri valori, il comportamento morale, la positiva testimonianza da parte degli educatori e dei formatori. Di tutto ciò si parla nella legislazione e nei programmi di insegnamento, tuttavia le mancanze esistono proprio nella poco chiara presentazione di questi stessi valori, oppure manca la buona volontà per realizzarle.

Mancano pure principi obiettivi, legati alla svolta sul campo socio-culturale. Sull'onda dei profondi cambiamenti si giunge a *la libertà da tutto e a tutto*. Non mancano le tendenze degli individui e dei gruppi che cogliendo il diritto della libertà diffondono il relativismo (obiettivamente niente si può conoscere e perciò la verità obiettiva non esiste), e nel campo educativo si rigetta ogni disciplina e qualsiasi esigenza da parte degli allievi. Queste idee da tanto tempo diffuse dai media liberali sono entrate nella pratica di molti, non esclusi alcuni educatori, che sono giunti alla certezza che l'educazione ai valori morali è un inammissibile tentativo di imporre ai giovani uno strano punto di vista, è una manipolazione, un indottrinamento e, di conseguenza, un'azione opposta alla tolleranza. Questi educatori pensano che ai giovani basti presentare diverse proposte morali, religiose circa la

<sup>14</sup> Cf. J. FOLLIET, *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Vallecchi, Firenze 1966, 253-263.

concezione del mondo, lasciando loro la scelta della soluzione. I ragazzi e i giovani devono decidere ciò che è giusto e come bisogna comportarsi. I media liberali hanno sfruttato questa idea e vanno ancora in questa direzione. Però rimane la domanda: su che base i giovani devono decidere? Essi spesso non hanno nessuna conoscenza ed esperienza, perciò decidono secondo il loro modo vedere ciò che buono e cattivo di quel momento. Questo è un fondamentale errore antropologico.

Un giovane, nonostante aspiri all'autonomia e all'indipendenza nei vari settori della vita, non è capace, nelle diverse questioni di natura religiosa e morale, di decidere da solo e spesso, anche inconsciamente cercherà l'autorità e il consiglio degli adulti per ricevere una risposta sicura alla domanda: come bisogna procedere e in che cosa bisogna credere? Se, invece gli adulti non offrono ai loro allievi l'obiettività, buone e chiare indicazioni (perciò non propongono di fronte ai giovani i valori), li portano alla depressione e al senso d'impotenza. Spesso i giovani, essendo sconvolti dalla crisi causata da incompetenti educatori, si rivolgono alle sette, che per se stesse sono moralmente nocive, ma che attirano per una dottrina esplicita e per gli obiettivi chiaramente presentati.

In un ambiente socio-culturale così presentato vivono e si formano anche i candidati al sacerdozio. Comunque sia, si può ritenere che la preoccupazione per l'educazione dei giovani da parte del loro ambiente naturale abbia permesso ad alcuni di decidersi per la scelta di questa opzione di vita. Tuttavia, la realtà in cui vivono porta spesso dei pesi fisici e psichici e perciò anche loro strada che conduce alla meta scelta non è facile. Indispensabili sono, allora, adeguate predisposizioni psichiche e una solida preparazione e formazione del carattere. Questo esige uno sforzo personale, accompagnato dall'aiuto delle persone responsabili della preparazione al sacerdozio, alla forte conoscenza delle situazioni in cui «lavoreranno» in un modo responsabile. Così nasce la domanda: quale valore è fondamentale per la giusta realizzazione delle promesse fatte coscientemente nel momento dell'ordinazione presbiterale? Come ogni altra vocazione, ad esempio il matrimonio e la famiglia e come ogni altra professione, la base necessaria è costituita da una solida formazione umana, indispensabile per una buona vita cristiana e sacerdotale.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Cf. C. RYCHLICKI, *Ludzka formacja kandydatów do kapłaństwa według «Pastores dabo vobis»* [= La formazione umana dei candidati al sacerdozio], in «Studia Płockie» 24 (1996) 79-84.

### 3. La formazione umana del sacerdote

Da dove arriva il più importante ruolo della formazione di ogni uomo, con quello della formazione sacerdotale? Concentrando l'attenzione sulla prima descrizione della creazione del mondo, si nota facilmente che il pensiero del Creatore:

Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra (Gen 1,26)

si concentra sull'*uomo* come creatura che, fornita di natura *intelligente*, è stata chiamata dallo stesso Creatore a effettuare determinati compiti nella vita. Si può constatare quindi che in questa decisione del Creatore troviamo l'inizio di tutta la storia dell'uomo, una fonte vivificante per tutte le sue attività. La definizione della creatura chiamata da Dio con il termine «uomo» non lo distingue solo da animali e cose inanimate, già esistenti, ma ne indica l'eccezionale carattere di creatura «fatta a immagine di Dio» che è contenuta nel suo Figlio Gesù Cristo «immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione» (Col 1,15).

Penso che in questo primo momento della storia umana, che è la storia della salvezza, si debba vedere la base della necessità della formazione *umana* per la formazione sacerdotale, come il primo ed essenziale elemento di ogni formazione. Penso pure, che ambedue i testi biblici costituiscono anche la base per la giusta comprensione del principio teologico: «*Gratia supponit naturam et perficit eam*». Chiamata a esistere dal Creatore la natura umana continuamente si perfeziona nel suo essere e agire per mezzo della grazia, che in Cristo trova la sua sorgente («Egli è l'immagine del Dio invisibile»), è perfetto modello per ogni comportamento veramente umano.<sup>16</sup>

La formazione umana dei candidati al sacerdozio, sistematicamente approfondita e coltivata nel sacerdozio, costituisce una richiesta della stessa natura dell'ufficio sacerdotale, che rimane direttamente nei contatti con la gente e perciò è sottoposto ai loro giudizi proprio nel settore del suo comportamento umano. Tali giudizi hanno avuto sempre un posto nella storia,

<sup>16</sup> Cf. C. RYCHLICKI, *Chrystus wzorem relacji międzyludzkich* [= Cristo modello delle relazioni interpersonali], in «Theologica Thoruniensia» 2 (2001) 69-78.

ma oggi nella nuova atmosfera socio-culturale essi talvolta assumono una forma forte, anche aggressiva.

Prestando attenzione proprio a questo tipo di contesto sociale e alla personale responsabilità del prete, per l'efficacia del suo ufficio bisogna ricordare anche la funzione formatrice dello stesso ufficio sacerdotale. Dalla natura di quell'ufficio parte il dovere del sacerdote di formare anche gli atteggiamenti delle altre persone, soprattutto dei giovani. Presentando loro le concrete richieste di natura morale, fondate sulla dottrina di Cristo e della Chiesa, il prete stesso deve essere convinto del senso costruttivo di questa dottrina e perciò deve confermarlo con la propria testimonianza. Quando manca una testimonianza in questa materia la missione del presbitero rimane inutile.<sup>17</sup>

Non si tratta di concedere un posto privilegiato solo ad alcuni valori umani, ma si vuole sottolineare il ruolo dei valori che formano una cultura integralmente umana. A questi valori si rivolge la Chiesa nel suo insegnamento, sottolineando il loro ruolo umanizzante e pastorale nel servizio sacerdotale.

Nella complessiva sottolineatura dei certi aspetti della formazione umana non si può dimenticare, infine che la formazione umana del sacerdote concentra l'attenzione sulla sua preparazione culturale. Essa fa parte della trasmissione della dottrina religiosa e morale alle diverse categorie delle persone e perciò esige un linguaggio adatto a loro. Per questo è indispensabile una permanente formazione intellettuale dopo gli studi, che riguarda sia il campo teologico, sia le scienze umane: pedagogia, psicologia e scienze sociali. Tutto deve servire al dialogo con le persone (cf. OT 19-22).

Una ben formata condotta umana costituisce l'indispensabile fondamento per l'efficace azione pastorale del presbitero, come pure una vera condizione della sua attività apostolica tra i laici. Ne deriva il suo fondamentale valore per la formazione integrale di ogni uomo e del sacerdote.

#### 4. Formazione spirituale del sacerdote

Supponendo la formazione umana come valore fondamentale per ogni vocazione e professione dell'uomo, è opportuno ora porre la domanda: come si deve intendere la natura, o l'identità della vera formazione sacerdotale?

<sup>17</sup> Cf. E. SUCHARD, *El sacerdote en la sociedad*, in ID., *Dios, Iglesia, sacerdocio (tres pastorales)*, RIALP, Madrid 1953, 376.

Ascoltando attentamente le voci dei contemporanei che vorrebbero imprimere un segno anche sul comportamento della Chiesa e dei sacerdoti sulla spinta dei *trend* culturali che premono per la cosiddetta *apertura* alle voci del mondo (che sconfessano la dottrina cristiana e l'insegnamento della Chiesa), c'è bisogno di far attenzione all'essenziale della formazione sacerdotale.

Analizzando alcune tendenze contemporanee si nota che la formazione sacerdotale, legata a un determinato modo di comportamento del prete, dipenderebbe dalle visioni e dai modelli educativi contrari alle indicazioni del Vangelo e della Chiesa. Esse provengono dalla cultura laica e mondana, contraria alla natura propria del sacerdozio. È vero che il sacerdote viene dal popolo ed è mandato al popolo, però la sua missione è legata a Dio per la guida del popolo e, nello stesso tempo, deve stare fedelmente legata a Cristo, a ciò che lui stesso ha detto a proposito della missione sacerdotale: «Ogni sommo sacerdote, infatti, è scelto fra gli uomini e per gli uomini viene costituito tale nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati» (Eb 5,1). Per questo è necessario integrare la formazione sacerdotale con una giusta formazione umana, radicata nelle scienze antropologiche (psicologia e pedagogia), con riferimento alla dottrina del Vangelo. In tal modo una ben intesa collaborazione serve alla buona integrazione della formazione personale.

Su questo punto della formazione, fondata sulla centralità della persona, ha rivolto la sua attenzione il Concilio Vaticano II, sottolineando che alla base di ogni tipologia di formazione cristiana non esiste nessun modello ideologico, neanche il migliore della dimensione spirituale umana, ma la persona di Cristo in riferimento alle diverse vocazioni nella Chiesa.

Bisogna però notare che la formazione spirituale costituisce il più importante elemento della formazione di ogni cristiano.<sup>18</sup> Questa espressione emana la necessità della presenza di particolari «forme» in questa formazione, internamente unite con il carattere e l'obiettivo del servizio di queste persone. Se la formazione sacerdotale è sprovvista di queste forme allora l'aggettivo «spirituale» rimane solo un nominalismo vuoto. Perché la formazione spirituale diventi nel sacerdote una vera realtà si esige un ben determinato *stile di vita* capace di unire una ben ordinata formazione

<sup>18</sup> Cf. R. SPIAZZI, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale. Genesis del Decreto. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, LDC, Leumann (TO) 1967, 567-571.

umana con lo scopo pastorale. Un organico legame della formazione umana con quella spirituale garantisce la sua piena dimensione personalistica che, abbracciando la sfera della natura umana e spirituale dell'uomo, aiuta a perfezionare le attività esterne. In modo analogo al contenuto del principio teologico: «*Gratia praesupponit et perficit naturam*», anche nella formazione spirituale troviamo la forza che fa perfezionare la natura nel suo agire esterno.

Nel caso della formazione sacerdotale, la formazione spirituale di natura propria è rivolta all'altra persona per aiutarla nel processo di salvezza. La formazione spirituale così intesa richiede un contatto reale con Dio nel praticare la fede, che esige un'accoglienza della parola di Dio da mettere poi in pratica, come la testimonianza nel servizio pastorale. La forza della testimonianza evangelica trova il suo centro nel rapporto personale con Gesù Cristo (cf. PO 14). Nella formazione spirituale questo significa *il primato della persona sulla verità*. Ciò lo conferma Gesù stesso quando instaura le relazioni interpersonali con i futuri apostoli e li guida alla sua sequela come futuri formatori. Un vivo contatto con la persona di Gesù diventa più profondo con *l'entrare e contemplare la sua parola*. Un sicuro aiuto in questo processo formativo viene dal costante approfondimento della vita interiore, specie a livello sacramentale, come ricorda il Vaticano II:

Essi, che sono i ministri della grazia sacramentale, si uniscono intimamente a Cristo salvatore e pastore attraverso la fruttuosa recezione dei sacramenti, soprattutto con la confessione sacramentale frequente, giacché essa – che va preparata con un quotidiano esame di coscienza – favorisce in sommo grado la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie (PO 18).

Per una buona comprensione del senso della parola di Dio aiuta anche l'approfondimento del sapere pastorale, che corrisponde alle necessità del tempo e perciò anche a un'attuale esigenza della Chiesa, espressa nella *Presbyterorum ordinis*:

Ma ai nostri giorni la cultura umana e anche le scienze sacre avanzano a un ritmo prima sconosciuto; è bene quindi che i presbiteri si preoccupino di perfezionare sempre adeguatamente la propria scienza teologica e la propria cultura, in modo da essere in condizione di sostenere con buoni risultati il dialogo con gli uomini del loro tempo. D'altra parte, però, ci si deve preoccupare di agevolare ai presbiteri il compito di approfondire i propri studi e

di apprendere i migliori metodi di evangelizzazione e apostolato; in questo senso, possono risultare di grande aiuto – adattandoli logicamente alle situazioni locali – l'istituzione di corsi o congressi, la fondazione di centri destinati agli studi pastorali, la creazione di biblioteche e un'intelligente direzione degli studi da parte di persone capaci. I vescovi devono studiare altresì – da soli o a livello interdiocesano – il sistema migliore per far in modo che tutti i loro presbiteri – soprattutto qualche anno dopo l'ordinazione – possano frequentare periodicamente dei corsi di perfezionamento nelle scienze teologiche e nei metodi pastorali; questi corsi dovranno servire anche a rafforzare la vita spirituale e consentiranno un proficuo scambio di esperienze apostoliche con i confratelli (PO 19).

Nella formazione spirituale del presbitero il primato spetta alla persona di Cristo, vale a dire che anche il suo stile di insegnare non si limita a solo contenuto del Vangelo ma anche alla forma della trasmissione. Con i suoi discorsi Gesù non si limitava alla trasmissione della dottrina, ma metteva i suoi ascoltatori nell'autentica esperienza di vita quotidiana. Così li rendeva suoi collaboratori nell'opera dell'evangelizzazione e li formava «formatori dei formatori».<sup>19</sup>

Karol Wojtyła, come partecipante al Concilio Vaticano II si sentì responsabile per la realizzazione dell'insegnamento del Concilio nella Chiesa in Polonia. Col suo forte senso di responsabilità, dopo la chiusura del Concilio dedicò l'attenzione alle diverse questioni riprese dal Concilio, ad esempio sull'identità del sacerdozio e del suo ruolo nella missione evangelizzatrice della Chiesa.<sup>20</sup> Poi, diventato Pontefice ha pubblicato l'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, che pare quasi «cementare» l'idea del Concilio in materia. Nell'Esortazione troviamo una sintesi della dottrina del Concilio sulla formazione sacerdotale con l'attenzione rivolta alla sua attualità nella nuova situazione socio-culturale dell'epoca moderna. Il Papa continua il pensiero del Concilio sulla formazione sacerdotale mettendo in rilievo la formazione umana, poiché:

Senza un'opportuna formazione umana l'intera formazione sacerdotale sarebbe priva del suo necessario fondamento [...]. Per questo la formazione umana del sacerdote rivela la sua particolare importanza in rapporto ai

<sup>19</sup> Cf. COSTA, *Tra identità e formazione*, 238-244.

<sup>20</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, red. A. DOBRZYŃSKI, Fundacja Jana Pawła II. Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Rzym 2012, 180-194; 408-409; 412- 414.

destinatari della sua missione: proprio perché il suo ministero sia umanamente il più credibile e accettabile, occorre che il sacerdote plasmi la sua personalità umana in modo da renderla ponte e non ostacolo per gli altri nell'incontro con Gesù Cristo redentore dell'uomo; è necessario che, sull'esempio di Gesù che "sapeva quello che c'è in ogni uomo" (Gv 2,25; cf. 8,3-11), il sacerdote sia capace di conoscere in profondità l'animo umano, di intuire difficoltà e problemi, di facilitare l'incontro e il dialogo, di ottenere fiducia e collaborazione, di esprimere giudizi sereni e oggettivi.<sup>21</sup>

Conformemente al Concilio, Giovanni Paolo II fa ricordare la verità sul valore spirituale della formazione presbiterale:

La stessa formazione umana, se sviluppata nel contesto di un'antropologia che accoglie l'intera verità dell'uomo, si apre e si completa nella formazione spirituale. [...] Essa è opera dello Spirito e impegna la persona nella sua totalità; introduce nella comunione profonda con Gesù Cristo, buon pastore; conduce a una sottomissione di tutta la vita allo Spirito, in un atteggiamento filiale nei confronti del Padre e in un attaccamento fiducioso alla Chiesa. Essa si radica nell'esperienza della croce per poter introdurre, in una comunione profonda, alla totalità del mistero pasquale. Come si vede, si tratta di una formazione spirituale che è comune a tutti i fedeli, ma che chiede di strutturarsi secondo quei significati e quelle connotazioni che derivano dall'identità del presbitero e del suo ministero. E come per ogni fedele la formazione spirituale deve dirsi centrale e unificante in rapporto al suo essere e al suo vivere da cristiano, ossia da creatura nuova in Cristo che cammina nello Spirito, così per ogni presbitero la formazione spirituale costituisce il cuore che unifica e vivifica il suo essere prete e il suo fare il prete. In tal senso, i padri del Sinodo affermano che «senza la formazione spirituale la formazione pastorale procederebbe senza fondamento» e che la formazione spirituale costituisce «come l'elemento di massima importanza nell'educazione sacerdotale». Il contenuto essenziale della formazione spirituale in un preciso itinerario verso il sacerdozio è bene espresso dal decreto conciliare *Optatam totius*: «La formazione spirituale [...] sia impartita in modo tale che gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo» (PdV 45).

Ciò che il Concilio nella *Presbyterorum ordinis* dice sulla necessità del contatto del sacerdote con la persona di Cristo attraverso *l'ascolto della sua*

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992) (PdV), n. 43.

*Parola e delle sue indicazioni* (cf. PO 18), trova conferma nell'Esortazione di Giovanni Paolo II:

Elemento essenziale della formazione spirituale è la lettura meditata e orante della parola di Dio (*lectio divina*), è l'ascolto umile e pieno d'amore di colui che parla. È, infatti, nella luce e nella forza della parola di Dio che può essere scoperta, compresa, amata e seguita la propria vocazione e compiuta la propria missione, al punto che l'intera esistenza trova il suo significato unitario e radicale nell'essere il termine della parola di Dio che chiama l'uomo e il principio della parola dell'uomo che risponde a Dio (PdV 47).

Come si può notare, sia nella *Presbyterorum ordinis* sia nella *Pastores dabo vobis* sono presenti le quattro dimensioni fondamentali: l'umana, la spirituale, l'intellettuale e la pastorale. Tutte quattro fanno parte di un'unica formazione. Se la formazione è il risultato dell'educazione allora il fattore determinante costituisce *la persona* del candidato al sacerdozio e del sacerdote. Perciò, come cercavamo di sottolineare, un compito essenziale nella formazione sacerdotale è una ben formata *personalità*, che integra in se stessa tutte le dimensioni elencate.

## Abstract

*Quest'anno cade il cinquantesimo della chiusura del Concilio Vaticano II, in cui la principale riflessione era dedicata al ruolo della Chiesa nel mondo contemporaneo. Tale riflessione era necessaria per le circostanze socio-culturali del tempo. Tutta la riflessione espressa nei documenti conciliari era dedicata alla cooperazione della Chiesa con il mondo a favore dell'uomo e della realizzazione della sua integrale formazione. Nella missione della Chiesa per il mondo il presbitero riveste un ruolo importante. Per poter realizzare la propria vocazione gli viene richiesto una buona formazione a livello umano e pastorale. Prendendo in considerazione questa formazione il Concilio mette in rilievo il posto centrale dello sviluppo umano quale fondamento su cui costruire la crescita intellettuale, spirituale e pastorale. La centralità della persona messa in rilievo dal Concilio è una delle pietre miliari per il servizio della Chiesa nel mondo contemporaneo. Poiché l'uomo spesso dipende dalle congiunture sfavorevoli nel mondo in cui vive, il pensiero del Vaticano II sulla formazione sacerdotale si attualizza continuamente nei documenti del magistero della Chiesa. Questa dimensione antropologica relativa alla missione della Chiesa in riferimento alla formazione dei preti è una parte rilevante della sua responsabilità per il bene della persona e del progresso del mondo.*

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

DONATO VALENTINI

# LO SPIRITO E LA SPOSA

SCRITTI TEOLOGICI  
SULLA CHIESA DI DIO E DEGLI UOMINI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

## RECENSIONES

PATH 15 (2016) 229-253

PIETRO SORCI, «*Paschale Mysterium*». *Studi di liturgia* (Ho Theológos 4), Città Nuova - Facoltà Teologica di Sicilia, Roma 2014, 989 pp. (ISBN 978-88-311-4952-5).

Non possiamo che salutare con compiacimento l'opera pubblicata dal prof. padre Pietro Sorci, che raccoglie buona parte della sua produzione e che può rappresentare in qualche modo il suo *opus magnum*; compiacimento per la portata delle pubblicazioni, frutto del suo insegnamento instancabile, della sua ricerca indefessa e soprattutto della sua passione per la liturgia, che è riuscito a contagiare all'interno della nostra facoltà; tanto più che una parte cospicua dei contributi sono riconducibili ai Convegni che con puntualità e costanza ha saputo promuovere per decine d'anni presso il nostro centro accademico; compiacimento, inoltre, perché l'apporto che egli consegna alla nostra lettura non riguarda solo il suo passato di studioso e di docente, ma impegna anche noi nella ricezione di un pensiero, che, a sua volta, ci dà da pensare, quasi una consegna alla comunità accademica e alla responsabilità della nostra facoltà.

1. *Il titolo*. Non so se è intenzionale per il buon orecchio teologico (oltre che liturgico) che il prof. Sorci ha sempre coltivato; ma mi è venuto facile metterlo *in pendant* con un altro titolo *Mysterium paschale*, del quale sembra essere una sorta di ripresa ideale, con metodo e intendimenti diversi; mi riferisco al prezioso contributo che H.U. von Balthasar ha consegnato alla cristologia e proposta nel manuale *Mysterium salutis* (vol. 6. *Levento Cristo* nell'ed. it. Queriniana, Brescia 1980<sup>3</sup>, 172-412; oggi riedito come H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 2014<sup>9</sup>), il famoso saggio, per intenderci, nel quale cerca

di ricondurre la riflessione cristologica nel giusto alveo del mistero pasquale, momento culminante del manifestarsi dell'evento Cristo e quindi della possibilità della sua comprensione. Von Balthasar, ricordiamo, propone la riflessione sul mistero pasquale secondo la scansione del grande triduo, che ne porta all'evidenza gli aspetti più profondi e drammatici sino all'oscurità del sabato santo, il cui silenzio egli interpreta in direzione della profondità di quello *scheol*, cifra dell'incomprensibilità misteriosa dell'esistenza umana, che Gesù assume fino in fondo.

Certo, in questo caso la misteriosità del triduo va letta in direzione della Pasqua, momento culminante nel quale la teodrammatica mentre incrocia il brancolare tenebroso dell'uomo dall'abisso lo porta alla luce rendendolo partecipe del mistero luminosissimo dell'amore indefettibile di Dio per la sua creatura.

Anche se nel periodo prepasquale era stato preparato molto per la fondazione della Chiesa – nella sequela e nell'istruzione dei discepoli – l'autentico atto di fondazione dovette avvenire quando il Risorto ebbe compiuto la sua opera e in forza della sua morte e della sua risurrezione poté alitare il suo Spirito sulla Chiesa nascente [...]. Ai discepoli raccolti intorno al Risorto viene aperto il *senso totale della Scrittura* da parte del Risorto stesso [...] Accanto alla Scrittura viene il sacramento [...]. I pasti pasquali possono essere per Gesù il banchetto escatologico (Mc 14,25par; Ap 3,20), per i discepoli ne sono però «caparra» e segno annunziatore «fino a quando egli ritorni» (393-395 *passim*).

Ma sarebbe una cristologia parziale, incompiuta se l'evento del Cristo non fosse pensabile nella corsa che esso fa per venire incontro agli uomini, per incontrarli e assumerli nella dinamica della sua vita e in ulteriore sviluppo della sua stessa realizzazione.

Non a caso il titolo proposto da Sorci è, in fedeltà al dettato liturgico da Melitone di Sardi in poi, *Paschale mysterium*; i termini sono invertiti come a sottolineare che dalla pasqua scaturisce il mistero di Dio e dell'uomo, in quella compenetrazione col quale il Cristo ormai Signore vuole comprendere in se stesso la creatura.

Lo sappiamo che forse stiamo facendo una certa forzatura rispetto all'espressione latina; ma, rispettando l'ordine delle parole e quindi delle cose, ci viene facile pensare che l'opera di Sorci possa essere intesa idealmente come il prosieguito rispetto al discorso prospettato da von Balthasar; questa volta parliamo del *mysterium* che è la pasqua, da cui prende avvio

l'ulteriore svolgimento della storia della salvezza e del culto cristiano, che l'attualizza nelle modalità partecipative che vanno lette alla luce dell'evento del Cristo perché in esso trovano senso, fondamento e contenuto; non a caso il sottotitolo *Saggi di liturgia* orienta in direzione dell'*hodie* della liturgia, del qui e ora del compiersi della salvezza.

2. *Saggi o saggio di liturgia?* Per modestia Sorci sembra che voglia fare opera di raccolta di frammenti che ha saputo costruire nell'arco dei decenni della sua ricerca; più sicuramente potremmo titolare anche «saggio di liturgia» che, senza rinunciare ai tanti frammenti, si caratterizza sempre più come un bel mosaico che vive dell'insieme della costruzione, ha una sola ispirazione, il cui svolgimento prende corpo nella complessità del tessuto musivo.

L'intendimento è diverso rispetto a von Balthasar, anche se certamente complementare; la tesi complessiva è che il mistero pasquale è tanto più comprensibile quanto più lo consideriamo dal punto di vista della comunità credente che lo celebra, considerandolo al vertice della storia della salvezza (e quindi come tale insuperabile). A questa fonte la vita della comunità si ispira e attinge. La liturgia della Chiesa, infatti, e dei sacramenti in particolare, è l'attuazione di detta storia secondo le modalità che si addicono al Signore risorto; egli, ormai liberato dai limiti del tempo e dello spazio, che pure ha vissuto fino in fondo, adesso è reso capace, con la potenza dello Spirito – forma divina della sua vita e nostra –, di coestendersi con la vita di ogni uomo e della storia dell'umanità.

Detto in altre parole, Sorci vuole mostrare, con i testi della liturgia alla mano, che il senso pieno dell'evento del Cristo (inclusivo della passione, risurrezione e del dono dello Spirito) va colto – ulteriormente e in sviluppo della sua dimensione storica – autenticamente nella sua incontenibile dirompenza nella vita di coloro che, credendo sperando e amando, in lui riconoscono l'evento fondatore e, ispirandosi alla parola del suo Vangelo, nei gesti rituali si lasciano ricondurre a lui, riplasmare e trasfigurare.

La storia della Chiesa, intesa come comunità di coloro che credono e sperano nel Signore e letta da questa prospettiva, comincia proprio da questo riferimento fontale, che costituisce l'impronta iniziale e l'orientamento escatologico in direzione di quella forma cristica (in senso balthasariano) che cerca di orientare e risolvere la condizione umana in filialità nel Figlio e sororità nello Spirito.

Ma procediamo ordinatamente perché il libro ha una sua articolazione, che vorremmo recuperare soprattutto dal punto di vista della sua ricca valenza teologica. Il volume è organizzato in sette parti; le prime cinque le trattiamo sincronicamente, la sesta e la settima parte separatamente.

3. *La liturgia fra Trinità economica e immanente*. Il primo dato che si coglie (che caratterizza l'*Introduzione* come chiave di orientamento e la prima parte: *La liturgia celebrazione del mistero pasquale*, che affronta i problemi, per così dire, generali della sacramentaria) è la consapevolezza che la liturgia può offrire un suo specifico apporto alla "comprensione" del mistero trinitario di Dio. A fronte della tradizione occidentale che, soprattutto a partire da Agostino, dando priorità al tema dell'unità rispetto al tema della dinamica trinitaria, ha lasciato sullo sfondo la dimensione salvifica delle singole persone divine e della loro pericoreasi che s'intreccia con la vita dell'umanità, proprio la tradizione liturgica testimonia qualcosa che attraversa la coscienza credente della comunità e, seppure con le influenze che le dispute trinitarie hanno fatto risentire sui testi (diversi testi forzano la preghiera in direzione dell'unità della vita divina; cf. 64), resta come *continuum* della fede genuina della Chiesa. Infatti, l'impianto della preghiera della Chiesa fa emergere la dinamica della vita e dell'azione trinitaria nella scansione liturgica della formulazione: *a, per, in, ad* cioè: dal Padre, per Cristo nello Spirito al Padre.

Nell'anno liturgico la Chiesa celebra sempre il mistero pasquale voluto dal Padre che ha creato il mondo per Cristo, ha fatto l'uomo a sua immagine, ha chiamato i patriarchi e inviato i profeti (avvento), ha guidato il popolo nel deserto e lo ha chiamato a conversione per la predicazione dei profeti (quaresima), ha inviato il suo Figlio (natale), il quale compiendo la sua volontà ha immolato se stesso per operare l'umana redenzione (triduo pasquale), ha implorato il dono dello Spirito Santo (tempo pasquale e pentecoste) che anima e guida la Chiesa e la vivifica con la parola e i sacramenti (tempo ordinario) e la guida incontro a Cristo (ultime domeniche), che consegnerà il regno a Dio Padre perché egli sia tutto in tutti (Cristo re) (*Dal Padre per Cristo nello Spirito Santo al Padre. Struttura trinitario-cristologica della liturgia cristiana*, 99).

Non si tratta di indicazione secondaria; ciò attiene alla specificità della preghiera cristiana la quale, pur nelle brevi professioni di fede e nel più ampio linguaggio della liturgia e delle celebrazioni sacramentali, ha sempre

correttamente formulato la verità del rapporto tra Dio e l'uomo; *lex orandi lex autem credendi*; certamente, ma forse non è sufficiente parlare di *lex orandi*; più precisamente dovremmo dire *lex celebrandi* per includere il rito e non soltanto la preghiera, che potrebbe avvenire in forma individuale e anche non visibile: dal modo come la Chiesa celebra tradisce il suo riferimento al mistero della vita divina così come le è venuto incontro, salvaguarda il dato originario della propria identità, in quanto normata dalla stessa comunione trinitaria partecipata e resa visibile nella forma ecclesiale e consente di ripensare l'umano e la storia nell'orizzonte di quella comunione che non è casuale realizzazione, ma vocazione inscritta nella radice della condizione umana. La liturgia è allora luogo privilegiato perché possa essere colta nella sua essenza più profonda l'identità ecclesiale a immagine della SS. Trinità.

Nella liturgia la Chiesa si scopre come Chiesa della Trinità: Chiesa del Padre che con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà l'ha convocata in Cristo, prefigurandola nella storia dell'alleanza con Israele; Chiesa del Figlio che con l'incarnazione e la pasqua ha inaugurato in terra il regno dei cieli sotto i segni opachi e spesso dolorosi delle vicende umane, costituendo la Chiesa suo corpo; Chiesa dello Spirito che, dimorando in essa e nel cuore dei credenti come in un tempio, la guida verso tutta intera la verità, la unifica nella comunione e nel servizio, provvedendola dei suoi doni, facendola bella dei suoi frutti (*ibid.*, 103-104).

Due guadagni importanti per la teologia. Il primo è relativo al fatto che la pensabilità (*l'intelligere*) va ricondotta o, meglio, deve sapersi confrontare col dato fenomenico del modo di celebrare dei cristiani, una preghiera che si dispiega in quanto posta all'interno di un orizzonte che precede, accompagna, segue e ricapitola la vita dell'uomo; *l'esse a Patre* e *l'esse ad Patrem* rappresenta l'orizzonte dentro il quale si dispiega l'esperienza della gratuità antecedente e sorprendente; *l'esse per Christum* come luogo di mediazione fondamentale dell'inseparabilità di Dio dall'uomo e viceversa (la nuova ed eterna alleanza sigillata secondo le modalità dell'unione ipostatica); e *l'esse in Spiritu* come esperienza che, mentre dà il senso e la bellezza dell'essere inabitati, si caratterizza per la leggerezza e la sorpresa che non ammette confini all'esperienza della grazia, mai circoscrivibile.

Da qui comprendiamo che la peculiarità del linguaggio liturgico non è casuale; seppure con i limiti del linguaggio umano l'attestazione prove-

niente dalla liturgia non è un elemento estrinseco alla comprensione della vicenda creaturale; ne rappresenta invece la migliore possibilità perché il darsi dell'uomo è sempre un accogliersi *da* Dio e un darsi *con* Dio e il darsi di Dio è un sempre un darsi di Dio-con e per-l'uomo; il linguaggio liturgico, in legame profondo con quello biblico, esprime in prima battuta quello che a poco a poco verrà a comprensione nel cammino di riflessione del credente con le professioni di fede e le instancabili elaborazioni teologiche.

Il recupero, attraverso la liturgia, della cosiddetta dimensione economica della salvezza, è vincolante per la teologia. Per il cristiano diventa impensabile dire e pensare di Dio senza che sia anche un dire e pensare dell'uomo come pensato-amato da Dio; e, viceversa, il pensare dell'uomo non può preterire il pensarlo nell'orizzonte sempre più grande che potremmo esprimere col dinamismo della formula anselmiana dell'*id quo maius... quo pulchrius, quo melius...*!

Inoltre, potremmo recuperare il *Grundaxiom* rahneriano («la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa, la Trinità immanente è la Trinità economica») che tanto dibattito ha suscitato nella teologia successiva soprattutto nel suo «viceversa»; infatti, fatta salva la gratuità del darsi di Dio, noi non possiamo pensare Dio se non così, come colui che si dà gratuitamente; non possiamo pensarlo se non come colui che rende inevitabile la celebrazione: conoscenza come ri-conoscimento, ri-conoscenza, rendimento di grazie; come a dire che pensare Dio non è possibile se non facendo *eulogia* (benedizione) o *eucharistein* (rendimento di grazie). In questo modo la celebrazione diventa il luogo privilegiato in cui si sperimenta e vive l'economia trinitaria e in cui si intravede la vita immanente di Dio perché egli ha la gioia di abitare tra i figli degli uomini e di abbracciarli (il sub-abbraccio balthasariano) dentro di sé.

A ulteriore esplicitazione della riflessione trinitaria la formulazione liturgica è espressione privilegiata dell'avvenimento del darsi di Dio e dell'accoglienza umana. L'autodonazione divina viene esplicitata, in continuità con quelle che (con la tradizione) continuiamo a chiamare le missioni storiche delle persone divine, con quell'intreccio celebrativo che tiene insieme il reciproco dinamismo del dono di Dio e della ricezione umana.

Sorci esplicita in saggi diversi la dimensione cristologica e pneumatologia dell'azione di Dio. Le spie linguistiche più rilevanti sono appunto l'anamnesi e l'epiclesi. La ricerca liturgica di padre Sorci propone il recupero

di questa duplice connotazione che, al di là e in risoluzione delle dispute del passato, individua la specificità della liturgia cristiana nell'evento del Cristo che si rende partecipe attraverso il dono dello Spirito.

L'anamnesi è essenziale nella celebrazione liturgica, soprattutto sacramentale, perché la liturgia si colloca nel dispiegamento degli avvenimenti (*ta mysteria*) della vita del Signore in quanto continua a realizzarsi nella vita del credente; il senso dello *zikkaron* con esito cristiano è proprio quello di esplicitare che ciò che è avvenuto in Gesù Cristo è avvenuto per tutti e intrinsecamente deve raggiungere la vita di ogni uomo, che viene in questo mondo. L'anamnesi esprime, per così dire, la dimensione lineare della storia della salvezza, che si arricchisce della vita di ciascuno come nuovo capitolo di essa; ogni celebrazione attualizza l'evento nel qui e ora, seriamente assunto e con modalità di irreversibilità; in questo modo l'evento si incrementa nel suo svolgimento.

L'epiclesi (invocazione sulla comunità, sulle persone e sugli elementi della celebrazione) esprime l'azione dello Spirito in quanto è il Signore che dà la vita divina, rendendola intima; in linea con la *chenosi* del Figlio si compie la *chenosi* dello Spirito in quanto egli è la persona che dall'intimo rinnova la creazione e la porta, soprattutto nell'esistenza dell'uomo e della comunità, verso la pienezza del Cristo. Nello Spirito comprendiamo che la presenza di Dio non vuole restare esterna o tangenziale all'uomo, piuttosto vuole realizzare quella in-corporazione che manifesta il processo mai esauribile della somiglianza divina, in cammino verso la piena assimilazione.

Sorci individua nel linguaggio liturgico la ricchezza delle espressioni che tentano di manifestare questo dinamismo (cf. 40, 366ss): lo Spirito Santo raduna l'assemblea, suscita i carismi e costituisce i ministeri, parla attraverso le Scritture facendo maturare il percorso che dalla Scrittura approda alla Parola vivente (cf. il saggio: *Nella celebrazione liturgica la Parola si fa evento*, 109-141). Tutta la vita della Chiesa risulta creata dalla presenza trasformante dello Spirito che, in permanente azione epicletica, accompagna la comunità e il credente verso la divinizzazione. Ci permettiamo di rinviare all'interessante composizione di testi eucologici attraverso i quali Sorci, in maniera crescente e incalzante, va dispiegando l'inesauribile azione dello Spirito:

Lo Spirito operante nel sacramento eucaristico li libera dal male e li rende degni della benevolenza divina, li fa crescere nello spirito di figli di Dio,

li purifica continuamente e con la rugiada della sua grazia li rende fecondi di ogni opera buona, è per essi fonte di continuo rinnovamento di vita, infonde nei cuori la carità di Dio perché possano vivere concordi nell'amore di Dio, ed essere un cuor solo e un'anima sola, li guida perché perseverino nell'unità e nella pace, trasforma con la sua forza tutta la loro vita, infiamma i cuori, infondendo in essi l'amore forte e generoso dei martiri... (tutto il testo in *Nell'unità dello Spirito Santo*, 380-381).

Se questo è vero, possiamo fare un passo avanti. Il quadro delineato dall'analisi liturgica ci fa guardare anche oltre l'aspetto lessicale delle missioni divine; non si tratta, infatti, di un invio che viene ad accostarsi allo svolgimento della vita e della storia; piuttosto, secondo la dinamica intravista, la celebrazione liturgica fa cogliere la vita della storia, e della comunità ecclesiale in particolare, *dentro* le relazioni di vita trinitaria. Il costituirsi della Chiesa ha il compito di visibilizzare tutto questo: la pericorese divina accoglie dentro di sé – pur con le contraddizioni dell'esperienza umana – l'umanità nella sua interezza e la Chiesa è frammento-sacramento posto nel mondo per annunciare che il mondo non solo è di Dio ma è anche *in* lui. Ma l'azione di Dio è unitaria anche se di essa vanno sfaccettate, dal punto di vista umano, le infinite possibilità che la rendano esperibile; l'immensità e la ricchezza della vita trinitaria si intravede attraverso la varietà dei gesti e dei linguaggi cui la liturgia ricorre, pur nella consapevolezza dei limiti della comunicazione umana.

P. Sorci analizza in diversi saggi le potenzialità offerte dal linguaggio verbale e non verbale. Quello verbale, in primo luogo, della Scrittura-Parola (*Nella celebrazione liturgica la Parola si fa evento*, 109-141), ma anche dei testi eucologici (*Il Messale Romano strumento della tradizione celebrativa*, 273-322); quello non verbale nelle preziose esemplificazioni sul matrimonio (*Il linguaggio non verbale nella celebrazione del matrimonio*, 682-702), sulle esequie (*Le esequie celebrazione del mistero pasquale. Linguaggio verbale e non verbale*, 877-913) e sugli esorcismi (*Gesti e atteggiamenti nel rito degli esorcismi. Il linguaggio non verbale*, 914-938). I diversi ambiti analizzati consentono di scoprire le diverse risorse cui attinge il linguaggio liturgico mettendo insieme espressioni della vita quotidiana ed espressioni che diventano specifici generi letterari (e non) della stessa liturgia.

Ma per questo tutti gli elementi della celebrazione: parole, immagini, luci, suoni, vesti, colori, profumi, sapori, gesti, movimenti, oggetti, suppellettile,

tempi, spazi, canti, preghiere, formule di saluto, benedizioni, didascalie, monizioni, invocazioni, acclamazioni, dossologie, devono diventare trasparenza e risonanza del mistero indicibile della parola, che la rendano udibile, visibile, tattile, odorifera, saporosa, la celebrino e la ridicano a Dio carica dello stupore, del pentimento, della implorazione e soprattutto della gioia che si fa rendimento di grazie, di quanti il Padre ha radunato alla sua presenza per manifestare e affidare ad essi i misteri del regno (*Nella celebrazione liturgica la Parola si fa evento*, 141).

Nel contesto della comunicazione globale della liturgia vanno considerati gli spazi della celebrazione rituale; a tal proposito, sulla linea di uno dei primi convegni celebrati dalla Facoltà teologica di Sicilia (*Gli spazi della celebrazione rituale*, OR, Milano 1984), una particolare attenzione viene riservata ai luoghi tipici della celebrazione del mistero pasquale: l'ambone, il battistero, l'altare; se il tema dell'ambone, icona spaziale dalla quale risuona l'annuncio angelico della risurrezione, viene trattato nel contesto della celebrazione della parola di Dio; al tema del battistero (storia, iconografia e proposte per un ripensamento) viene riservato un saggio specifico, che già nel titolo individua le specifiche caratterizzazioni (*Il battistero sepolcro di Cristo e gembo della Chiesa madre*, 233-252); parimenti, il tema dell'altare viene analizzato nel suo svolgimento storico e soprattutto nella qualificazione emergente dai riti della dedicazione: mensa nella quale si celebra il memoriale della passione del Signore e si rende presente il Cristo pasquale (*Per una teologia dell'altare*, 409-441).

Come si può evincere, l'ampia riflessione proposta si colloca nel ripensamento della sacramentaria *in genere ritus vel celebrationis*, ovvero di quella impostazione che cerca di superare i limiti della scolastica tradizionale *in genere signi* per recuperare il sacramento (e ciò che da esso si sviluppa) come celebrazione rituale che impegna la globalità dell'uomo e della creazione: il corpo (nell'ampiezza delle sue espressioni posturali, di movimento, odologiche, prossemiche...); i sensi interiori ed esteriori della persona; la molteplicità delle azioni simboliche, espressioni linguistiche. Tutte cose riprese nel saggio *La celebrazione dei sacramenti oggi. Problematiche teologiche e pastorali*, 142-159.

4. *Il soggetto celebrante: ovvero la comunità cristiana.* La Chiesa è il soggetto comunitario della celebrazione liturgica in quanto manifestazione dell'autocomunicazione divina in forma ecclesiale. Sorci insiste instanca-

bilmente su questa presa di coscienza dell'ecclesialità, maturata soprattutto dopo le sollecitazioni del Vaticano II; ma non si tratta di novità; il linguaggio liturgico aveva sempre tenuta desta questa consapevolezza della *plebs sancta* che, a partire dalle prime formulazione attraverso i vari Sacramentari, nei sacramenti ha ricercato la propria realizzazione.

La *Prefazione* di La Delfa fa bene a sottolineare l'importanza del configurarsi ecclesiale nel grembo della celebrazione; non va esclusa una certa circolarità ermeneutica tra i modelli storici dell'ecclesialità e le trasformazioni liturgiche della celebrazione. Il recupero oggi tentato non è scontato; richiede una perenne formazione che consente ai cristiani di attingere il senso della propria identità nella celebrazione e nei sacramenti.

In una stagione, quella testimoniata da questi studi, in cui si è vissuta la svolta da una partecipazione visiva del culto liturgico a una partecipazione personale, ciò che caratterizza l'apporto dell'autore non è tanto l'auspicio a che tutti partecipino, quanto l'assillo che tutti siano formati, ciascuno per propria parte, a vivere e godere degli effetti della liturgia (*Prefazione*, 12).

La definizione rahneriana dei sacramenti come «autorealizzazioni della Chiesa» (pur col limite della concentrazione ecclesiale ed ecclesiologica) resta vera per quello che riguarda la costruzione dell'identità della Chiesa; infatti, il rinvenimento di essa, oltre al cammino di riforma e di purificazione, viene facilitato dalla forma sacramentale che essa assume; mai cogliamo la Chiesa nella sua essenza e nel suo organismo come quando l'osserviamo nella celebrazione: popolo santo, creatura dello Spirito, corpo del Signore, comunità curata e sostenuta nella debolezza, sostenuta dal servizio alla comunione, sposa. Molto pertinenti le osservazioni sulla messa crismale del giovedì santo, che purtroppo ha sbilanciato l'attenzione sempre più verso il ministero ordinato, laddove invece essa dovrebbe essere il luogo privilegiato della manifestazione della Chiesa locale nella ricchezza di tutte le sue componenti (*Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale alla luce della messa crismale*, 635-655); il presbitero si caratterizza per il ministero di presidenza della comunità e della mensa eucaristica.

Il presbitero non è colui che pensa a tutto – del resto non avrà mai la competenza per farlo – ma colui che opera il discernimento, ponendo le persone giuste al posto giusto, e lascia ad esse la libertà di azione nell'ambito del piano programmato, preoccupandosi della loro preparazione catechetica, teologica, pastorale, tecnica e del loro aggiornamento, colui che promuove

la collaborazione, fa convergere le varie componenti della comunità a pensare insieme un progetto globale e a camminare insieme verso la realizzazione. Presiedere significa coordinare l'esercizio dei vari ministeri, carismi, uffici e compiti presenti nella comunità, senza spegnere lo Spirito, perché tutti concorrano a manifestare il volto della Chiesa e della concreta comunità, a farla crescere e realizzare la sua missione (*Il ministero presbiterale: presidenza dell'eucaristia e presidenza della comunità*, 633-634).

Chiesa tutta ministeriale al cui servizio il ministero ordinato (episcopato, presbiterato, diaconato) è preposto a garanzia della comunione; la ricerca sul ministero, oltre a esplorare le possibilità espresse dal passato, resta aperta alle possibilità del futuro; in particolare, viene ricordato il caso del diaconato femminile che, a quanto sembra emergere dalle fonti liturgiche, nel passato è stato ampiamente esercitato. Il ripristino di detto ministero, sempre più in sintonia con la piena collocazione della donna nella vita sociale, sembra urgente anche perché buona parte dei compiti esercitati dal diacono «sono stati o possono essere esercitati dalla donna [...]». Questa motivazione è ulteriormente rafforzata dal dovere che ha la Chiesa di riparare a secoli di misconoscimento della dignità e dei carismi di queste discepoli di Cristo che costituiscono la metà del popolo sacerdotale, regale e profetico di Dio sulla terra» (*Donna e diaconato*, 680. 681).

5. *Verso il compiersi del corpo del Signore. Intorno all'eucaristia*. P. Sorci ha fatto una scelta di campo: la centralità dell'eucaristia nella vita della Chiesa. Ad essa dedica la parte terza del volume con una sequenza di saggi che non è facile sintetizzare: *Il Messale Romano strumento della tradizione celebrativa* (273-322); *La celebrazione eucaristica dopo il Vaticano II* (323-343); *Rendiamo grazie al Signore nostro Dio. L'anafora regina della preghiera cristiana* (344-359); *Nell'unità dello Spirito Santo. La celebrazione eucaristica ambito privilegiato dello Spirito* (360-386); *L'eucaristia evento di preghiera nello Spirito* (387-408); *Per una teologia dell'altare* (409-441); *Il segno di pace nella messa* (442-454).

Oltre la dovizia qualificata di informazione storica, l'analisi dettagliata del linguaggio liturgico, l'attenzione alle nuove anafore..., qualcosa caratterizza la riflessione di padre Sorci: la sua grande attenzione alla presenza dello Spirito Santo. Questo non è casuale: l'attualizzazione della Scrittura come Parola vivente compete allo stesso Spirito che l'ha ispirata; la vita della comunità nei suoi carismi e ministeri è animata dalla sua *dynamis* operante dall'intimo di ogni credente; parimenti la realizzazione del corpo

del Signore nelle specie consacrate e nella comunità ecclesiale è frutto della doppia epiclesi che fa da connettivo a tutta la celebrazione.

L'eucaristia condivide col mistero pasquale il suo essere *fons et culmen*; ciò perché il contenuto specifico dell'eucaristia è la persona del Risorto in quanto si dona pienamente alla comunità e al credente avviando quel processo di cristificazione, che è sostenuto dallo Spirito Santo. Il processo di *as-similazione*, simboleggiato dalla manducazione del corpo e sangue del Signore, non riguarda solo la condizione temporale ma in qualche modo riguarda anche la dimensione dell'eternità. Questo fa comprendere perché ogni sacramento ha a che fare con l'eucaristia non solo come celebrazione tipica dell'evento del Cristo, ma anche perché ogni celebrazione sacramentale può essere considerata come preparazione ad essa o come ampliamento ed espansione di essa.

Appunto per questa coincidenza del mistero pasquale con essa, P. Sorci insiste sul fatto che l'eucaristia è anche per la remissione dei peccati; a meno che non ci sia uno scandalo che contraddica la natura stessa della cena del Signore, la partecipazione ad essa, in quanto contiene la fonte di ogni perdono e la causa di ogni riconciliazione, fa sperimentare la remissione dei peccati inserendo nella nuova ed eterna alleanza; si tratta della prospettiva già sviluppata nella monografia *L'eucaristia per la remissione dei peccati* (Istituto Superiore di Scienze Religiose, Palermo 1979) e qui ripresa con ampiezza di citazioni liturgiche nel saggio *Credo la remissione dei peccati*.

La partecipazione piena ad essa, riconoscendosi con umiltà peccatori, ascoltando con fede obbediente la parola di Dio, accogliendo nel proprio cuore nella preghiera universale tutti gli uomini con le loro attese e le loro sofferenze, scambiandosi sinceramente l'abbraccio di riconciliazione e di pace, offrendo insieme al ministro presidente il corpo e il sangue di Cristo e con esso il proprio impegno a divenire con Cristo un solo corpo, un solo spirito, un solo sacrificio, mangiando il pane e il vino con la volontà di assimilare la parola e gli atteggiamenti di Cristo per divenire memoria vivente della sua pasqua, esprimono sufficientemente la conversione necessaria per ottenere il perdono e la riconciliazione con Dio e i fratelli (*Credo la remissione dei peccati*, 477).

6. *Iniziazione: verso l'eucaristia*. Venendo all'iniziazione cristiana, P. Sorci scandisce la riflessione in tre momenti: il primo è riservato all'*Iniziazione cristiana degli adulti modello di ogni formazione cristiana* (163-192);

di essa viene presentato il percorso celebrativo dall'evangelizzazione al catecumenato, al tempo dell'illuminazione alla celebrazione nella veglia pasquale e quindi alla mistagogia; il secondo momento focalizza *La veglia pasquale luogo privilegiato del battesimo* (193-205); viene approfondita la veglia nella ricchezza della sua liturgia (il lucernale, le letture, i riti...); essa resta il contesto ideale della celebrazione battesimale e ne costituisce il paradigma di riferimento; il terzo momento cerca di precisare la specificità del sacramento della cresima/confermazione a partire dai gesti liturgici specifici: l'imposizione delle mani e l'unzione col crisma; attraverso di essi il sacramento della confermazione si caratterizza come comunicazione del dono dello Spirito che, conformando a Cristo sacerdote re e profeta, arricchisce con i suoi carismi e rende capaci di diffondere, con la testimonianza della vita quotidiana, il molteplice profumo di Cristo (*Voi siete il profumo di Cristo. L'imposizione delle mani e l'unzione del crisma nella Confermazione*, 206-214). Il tutto è orientato alla partecipazione all'eucaristia (*Assemblea celebrante ed esercizio del sacerdozio regale*, 215-232): costituiti figli di Dio e fratelli nella comunità, nella celebrazione eucaristica si realizza e si esprime il vero «noi» ecclesiale. La forma liturgica del popolo cristiano è quella dell'assemblea celebrante, nella quale si deve realizzare la piena partecipazione di tutti i fedeli; detta partecipazione deve essere

attiva, piena, plenaria, consapevole, intelligente, facile, pia, fruttuosa, interna ed esterna, comunitaria, con tutto il cuore. Essa riguarda tutto il popolo, tutto il popolo santo di Dio, l'assemblea, i sacerdoti e tutti gli altri. Partecipazione non vuol dire attivismo o che ognuno dei presenti debba necessariamente compiere un particolare ufficio nella celebrazione, ma entrare nel mistero che si celebra con tutto il proprio essere, attraverso il rito, *per ritus et preces* (SC 48), quindi, attraverso la parola in tutta la gamma delle sue espressioni (risposte ai saluti, assenso alla preghiera presidenziale, acclamazioni, preghiera corale, ascolto, silenzi, canto), attraverso i sensi (udito, vista, olfatto, tatto, gusto), attraverso i moti dell'anima e i movimenti del corpo (*Assemblea celebrante ed esercizio del sacerdozio regale*, 219).

Gli altri due saggi sono: *Il battistero sepolcro di Cristo e grembo della Chiesa madre* (233-252); vengono date indicazioni sulla sua storia, sulla sua costruzione e sulla sua corretta dislocazione in vista della sua riscoperta come luogo di nascita della vita credente. Quindi *I riti battesimali della Chiesa armena* (253-269) confrontati con quelli delle altre liturgie.

7. *I sacramenti della guarigione: ricomporre le condizioni della comunione.* Nella sezione dei sacramenti della guarigione, vengono riservati quattro saggi al sacramento della riconciliazione: *Credo la remissione dei peccati* (457-482); *La parola di Dio e lo Spirito Santo nel sacramento della penitenza e della riconciliazione* (483-505); *La preghiera dell'assoluzione sacramentale nella liturgia romana* (506-514); *Confessore o ministro del sacramento della penitenza?* (515-522). L'annuncio della parola di Dio e l'azione dello Spirito rendono possibile la conversione e la portano a compimento riconciliando il cristiano peccatore con Dio e la comunità (*pax cum Ecclesia*); lo Spirito Santo è l'artefice della realizzazione della comunità.

Lo Spirito Santo è l'artefice della *communio sanctorum* ed è donato per la remissione dei peccati, che si compie nel battesimo e nella penitenza. Non si tratta però di due azioni parallele, perché la *communio sanctorum* è causa ed effetto della *remissio peccatorum*, e d'altra parte la *remissio peccatorum* è mezzo per partecipare alla *communio sanctorum* ed effetto di essa. La sintesi di tutto ciò la troviamo nell'eucaristia, vera *koinonia ton aghion*, e sangue versato *eis afesin ton amartion* (*Credo la remissione dei peccati*, 477-478).

Venendo al profilo del ministro del sacramento P. Sorci, riprendendo le indicazioni di Ph. Rouillard sulle accentuazioni diverse del ministero secondo le cangianti epoche della storia (le cinque epoche della disciplina penitenziale: penitenza antica, tariffata, dicotomia penitenziale, confessione, direzione spirituale), approda a quella che dovrebbe essere la nuova figura del ministro secondo le indicazioni del nuovo rito: padre misericordioso e forte a immagine di Dio Padre, buon pastore, maestro ed educatore; viene recuperato anche il compito di giudice misericordioso (sottolineato soprattutto nella tradizione latina) ma esso «deve essere esercitato alla luce della altre categorie (ministro della Chiesa, padre, medico, pastore, maestro) e con i correttivi che da esse derivano» (*Confessore o ministro del sacramento della penitenza?*, 520). Né va trascurata la visione terapeutica del sacramento, già recuperata dal rituale del Vaticano II e dal *Catechismo della Chiesa cattolica*, che non a caso parla di «sacramenti della guarigione».

Due saggi sono dedicati al sacramento dell'unzione degli infermi: *Il rituale del sacramento dell'unzione e cura pastorale degli infermi e la sua recezione nella Chiesa italiana* (523-543); *Sit oleum tuum sanctum Domine nobis a te benedictum. La benedizione dell'olio degli infermi nel contesto della messa crismale* (544-584). Per l'unzione dei malati, da distinguere dall'estre-

ma unzione e dal viatico, Sorci evidenzia soprattutto la collocazione della benedizione dell'olio all'interno della messa crismale e quindi il senso del sacramento da attingere al mistero pasquale; ciò in linea col dettato biblico della prassi di Gesù e della lettera di Giacomo secondo l'espressione «essere risollevati» con l'evocazione della risurrezione; ampia la documentazione e di grande afflato l'indagine sulla benedizione dell'olio degli infermi.

Fondandosi sulle qualità dell'olio e sul suo impiego terapeutico praticamente universale – se si considerano i suoi derivati e le sostanze ad esso assimilabili – e soprattutto sul simbolismo *biblico*, essa (la preghiera di benedizione) ne sviluppa il ricco simbolismo *antropologico*, in quanto il sollievo che l'unzione dona al corpo si ripercuote su tutto l'essere; *crisialogico*, in quanto l'olio attraverso l'unzione si riferisce a Cristo, l'Unto di Dio; *pneumatologico*, in quanto le proprietà dell'olio evocano gli attributi dello Spirito Santo e la sua azione salvifica, in ordine alla conformazione a Cristo e alla salvezza di tutto l'uomo; *ecclesiologico*, facendo benedire l'olio nella messa crismale che è manifestazione plenaria della Chiesa, della sua ricchezza ministeriale e carismatica e della sua missione evangelizzatrice e materna; ed *escatologico*, in quanto l'unzione prefigura la piena restaurazione dell'uomo e la sua vittoria sulle conseguenze del peccato (*Sit oleum tuum sanctum Domine nobis a te benedictum...*, 582; le sottolineature sono nostre).

8. *I sacramenti del servizio alla comunione: ordine e matrimonio.* In riferimento al ministero ordinato P. Sorci sottolinea da un lato, il processo storico che ha portato alla sacerdotizzazione e alla concentrazione della ministerialità nella persona del «sacerdote», non facilitando la chiarificazione del rapporto e della distinzione tra presbitero-vescovo e Chiesa locale, e compromettendo la partecipazione dei laici all'eucaristia, sempre più riservata al clero (e ai religiosi); dall'altro lato, evidenzia il farsi strada, a partire dalle indicazioni conciliari, della reciprocità e della distinzione tra sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale. Emerge con chiarezza lo specificarsi del ministero ordinato (principalmente nell'episcopato e nel presbiterato) in direzione della presidenza dell'eucaristia e della comunità. Due saggi ricostruiscono dette acquisizioni: *Il ministero presbiterale: presidenza dell'eucaristia e presidenza della comunità* (598-634); *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale alla luce della messa crismale* (635-655). P. Sorci si ritrova d'accordo con quanto proposto da E. Castellucci:

La necessaria affermazione del primato qualitativo del ministero liturgico-eucaristico non implica – non deve affatto implicare – una visione pura-

mente culturale: significa invece che, siccome la celebrazione dei sacramenti e specialmente dell'eucaristia è il momento fontale e culminante della vita comunitaria, è di conseguenza momento fontale e culminante anche per il ministro che compie il servizio della «presidenza» di quella comunità. Distaccare il compito liturgico da quello pastorale e profetico significa rinnegare il principale apporto del Concilio alla teologia dell'ordine. Ciò può avvenire – secondo lo stesso autore – in varie maniere: insistendo su un collegamento diretto tra presbitero ed eucaristia, quasi che non sia la comunità a celebrare [...]; o anche favorendo una pratica scissione tra presidenza eucaristica da una parte e presidenza profetico-pastorale dall'altra, come quando la comunità affida le due presidenze a due diversi soggetti; risolvendo l'esercizio pratico del ministero, in modo piuttosto tradizionalistico, in una sacramentalizzazione non adeguatamente supportata dall'evangelizzazione (*Il ministero presbiterale: presidenza dell'eucaristia e presidenza della comunità*, 630-631, con cit. di Castellucci inclusa nel testo).

Nel saggio *I cinquant'anni della Costituzione apostolica di Pio XII «Sacramentum ordinis»*, P. Sorci evidenzia che gli interventi di Pio XII hanno fatto maturare la consapevolezza, poi accolta dal Concilio e dal nuovo *Ordo*, della priorità dell'imposizione delle mani con la preghiera consacratrice rispetto alla consegna degli *in strumenta*. D'altra parte, detta consegna storicamente era stata inserita come segno esplicativo per significare i poteri conferiti con la sacra ordinazione al diacono, al presbitero e al vescovo.

Il sacramento del matrimonio viene recuperato nella sua dimensione teologica a partire dai testi liturgici (letture, eucologia, gesti...); la coppia è immagine vivente della comunione trinitaria; l'unione degli sposi è icona dell'alleanza nuziale tra Cristo e la Chiesa; lo Spirito Santo è artefice e ispiratore della comunione coniugale; la parola di Dio e l'eucaristia dovrebbero diventare le fonti della spiritualità coniugale e familiare, mentre si delinea la missione degli sposi in direzione della loro esistenza vissuta come vangelo vivente.

[Gli sposi] testimoniano e rendono visibile l'amore di Dio anzitutto con la qualità del loro essere sposi e genitori, ma anche nei vari servizi che la coppia cristiana può compiere nella comunità quando, e nelle modalità in cui la stagione di vita della famiglia lo consente, senza che ne venga impoverita la qualità delle relazioni familiari. [...] Sono campo privilegiato del loro ministero nuziale la formazione e la conduzione di gruppi familiari di formazione permanente, la preparazione dei genitori al battesimo dei figli, l'accompagnamento dei genitori nei cammini di formazione che chiedono la catechesi per i loro figli, l'accoglienza delle persone e coppie in difficoltà,

l'impegno in gruppi e associazioni per politiche sociali per la famiglia (*La celebrazione del matrimonio fonte di stile evangelico per la famiglia*, 717-718).

Inoltre, va considerata la co-estensione tra la *celebrazione* puntiforme della liturgia e quella esistenziale, che si estende a tutta la vita; particolare attenzione viene riservata alla ricchezza del linguaggio non verbale che accompagna la celebrazione (*Il linguaggio non verbale nella celebrazione del matrimonio*, 682-702) e al recupero di alcuni gesti; in particolare, la velazione della sposa è evocatrice della presenza dello Spirito, che accompagna il cammino del credente (e della Chiesa); e l'incoronazione dei due sposi fa recuperare la dimensione regale degli sposi, come il re e la regina di un ritrovato paradiso di festa (*La velazione e l'incoronazione nel rito nuziale*, 720-734).

9. *L'anno liturgico*. Il primo saggio della sesta parte ricostruisce *I cinquant'anni dalla restaurazione della veglia pasquale* (737-766); da essa infatti riparte la revisione dell'anno liturgico, che si sviluppa proprio intorno alla veglia; il suo ciclo è scandito dal riferimento alla pasqua o per prepararla o per raccogliere la pienezza dei doni dello Spirito; ma la ciclicità non è ripetitiva, è piuttosto ellittica o a spirale. L'anno liturgico si dispiega nell'attesa dell'avvento e nella contemplazione del natale; nel digiuno della quaresima e nella vittoria del Risorto; nella docilità allo Spirito e nella fedeltà alla fatica quotidiana. Due istanze dovrebbero caratterizzare un piano pastorale:

Da una parte la finalizzazione dell'anno liturgico a portare il cristiano a una partecipazione sempre maggiore alla pasqua di Cristo imprimerebbe all'anno un andamento catecumenale; dall'altra l'indole sacramentale di tutto l'anno liturgico postulerebbe l'unità del mistero di Cristo celebrato nel *circulus anni* e i sacramenti che di quel mistero conferiscono una progressiva partecipazione (*L'anno liturgico spazio vitale per divenire cristiani*, 780-781).

Parimenti, il santorale, con la particolare collocazione delle feste mariane, fa da accompagnamento alla vita della Chiesa; Maria è tipo della Chiesa e del cristiano: perfettamente e pienamente salvata ella è pienamente associata ai misteri di Cristo; modello e sostegno della Chiesa orante; la sua maternità divina è a fondamento della venerazione liturgica, non è un caso che, nella preparazione dei doni sacrificali nella liturgia bizantina, accanto al pane preparato (*prosforà*) chiamato «Agnello» viene tagliata una seconda particella, collocata alla destra dell'agnello, in riferimento a Maria con l'espressione: «La regina si è assisa alla tua destra» (815-816).

L'anno liturgico viene accompagnato dalla liturgia delle ore; essa è scandita in maniera settenaria e, sulla linea di quello che i Padri chiamavano «l'orologio della passione», alle singole corrispondono i momenti salienti della vita del Signore: alla risurrezione di Cristo le lodi mattutine; ai momenti della passione e della pentecoste l'ora media di terza, sesta, nona; alla morte in croce la preghiera vespertina; alla deposizione nel sepolcro la compieta; infine, all'attesa vigilante della sua venuta nella gloria la celebrazione notturna dell'ufficio delle letture. La Liturgia delle ore non è preghiera privata, è preghiera di Cristo e della Chiesa terrestre e celeste (*La liturgia delle ore nella vita consacrata. Come pregarla*, 818-831).

**10.** *Le benedizioni e le esequie.* L'ultima parte è riservata all'analisi del benedizionale e del rito delle esequie. La riflessione prende avvio dalla *berakah* ebraica; in primo luogo Dio è fonte della benedizione, la benedizione umana è risposta alla benedizione di Dio; le varie benedizioni sono variazioni ed estensione alle varie situazioni della vita della benedizione fontale, che trae origine nel mistero pasquale. I cristiani sono benedetti da Dio in Cristo morto e risorto, e resi figli adottivi e popolo sacerdotale, sono abilitati dallo Spirito Santo a proclamare le grandi opere di Dio; in questo contesto il rituale inserisce le benedizioni.

Esse traggono occasione dalle circostanze della vita ecclesiale, familiare e sociale, e persino dai bisogni dell'uomo e della comunità per benedire Dio e implorare il suo aiuto e la sua protezione. Loro scopo è mettere ogni situazione e realtà creata a contatto con la morte e risurrezione di Cristo, vertice di tutta la storia salvifica, e santificarle con la grazia che fluisce dal mistero pasquale (*Per una teologia della benedizione*, 842).

Importante è l'adattamento del benedizionale venendo incontro alle sensibilità locali (*Per una teologia della benedizione. Il benedizionale nell'adattamento della Chiesa italiana*, 846-876).

Il volume chiude con *Le esequie celebrazione del mistero pasquale. Linguaggio verbale e non verbale* (877-913); *Gesti e atteggiamenti nel rito degli esorcismi. Il linguaggio non verbale* (914-938). Nei due saggi vengono affrontati da un lato, il delicato problema del morire e della morte del cristiano; dall'altro lato, la resistenza al peccato. Nelle esequie cristiane l'accettazione della morte viene celebrata nell'orizzonte della risurrezione del Signore; ma, fa notare P. Sorci, il rito non sembra dare particolare rilevanza alla tragicità dell'esperienza della morte.

La morte nella sua tragicità, lo scandalo della morte, il senso di impotenza, di lamento, di protesta, di rabbia, di rimorso, di disperazione e di lutto dinanzi alla morte prematura e innocente di una persona cara, dinanzi a un disastro naturale o causato dalla cattiveria o dall'insipienza umana, sembrano appena sfiorati nelle preghiere. Altrettanto si dica delle conseguenze che la morte di una persona ha per l'esistenza dei congiunti, parenti, amici e per il loro riposizionamento nella famiglia, nella comunità ecclesiale, nella società e nella storia (*Le esequie celebrazione del mistero pasquale. Linguaggio verbale e non verbale*, 907).

Resta comunque che la celebrazione deve caratterizzarsi come esperienza dell'esodo pasquale; possiamo riprendere una bella citazione di Ph. Rouillard:

La celebrazione delle esequie è la celebrazione di un esodo pasquale: il defunto sperimenta la sua uscita dall'Egitto e il suo ingresso nella terra promessa dov'è accolto dagli angeli e dai santi. Il corteo funebre è una processione che canta mentre conduce il defunto dalla sua dimora terrena alla Gerusalemme celeste... (*ibid.*, 912).

Dall'altro lato, vengono recuperati i gesti dell'esorcismo in continuità con la loro ispirazione biblica, però, come celebrazione della vittoria pasquale sul peccato; accanto alla celebrazione della parola di Dio e alle formule eucologiche, vanno ricordati: il segno di croce, l'imposizione della mano, l'insufflazione, l'aspersione con l'acqua benedetta; l'esorcismo è una modalità liturgico-ecclesiale di continuare nel tempo l'esperienza della potenza dello Spirito di Cristo, vittorioso sul peccato e sul maligno (cf. 938).

**11.** A conclusione della nostra presentazione ci permettiamo di proporre alcune considerazioni conclusive. La prima è relativa al metodo seguito dall'autore. Il primo riferimento è alla fonte liturgica antica o originale, ricondotta spesso alla sua ispirazione biblica; quindi, viene rilevato ciò che è avvenuto nella storia e che spesso ha offuscato la limpidezza del dato originario per approdare al ripensamento dell'attualità, riconosciuta nei testi conciliari e in buona parte recepita nei nuovi *ordines*; i saggi offrono anche prospettive per il futuro, in fedeltà e sviluppo del passato. L'acribia dell'indagine ci restituisce testi noti e testi poco esplorati, tutti ricondotti alla loro ispirazione che attinge al mistero pasquale.

La seconda è relativa ad alcune acquisizioni e sottolineature che stanno a cuore all'autore: la soggettualità prioritaria del popolo cristiano come *il*

*celebrante* comunitario della liturgia; il recupero della relazione tra clero e laici in direzione dell'unità del popolo cristiano: tutta la Chiesa è ministeriale, in forza del battesimo (con la sua unzione sacerdotale regale e profetica e con doni dello Spirito); una migliore focalizzazione del ministero dell'episcopato e del presbiterato in direzione del servizio alla comunione, e del ministero diaconale in quanto servizio della comunità sbilanciata verso i poveri e gli ultimi. La remissione dei peccati è dono dello Spirito Santo e quindi va celebrata anche nel sacramento dell'eucaristia.

Un primo importante guadagno che viene dalla proposta è il tentativo di ricondurre tutte le espressioni della vita liturgica della Chiesa al loro principio unificante; l'espressione *paschale mysterium* consente di rileggerle tutte a partire dall'evento del Cristo nello Spirito o per coglierlo come momento fondante della vita sacramentale o come ispiratore delle altre espressioni che lo dilatano per venire incontro ai diversi aspetti della vita umana. Alla luce di questo possiamo anche distinguere ciò che è essenziale, in quanto riconducibile a detto centro, e ciò che, non essendo centrale, può essere riconosciuto come concentrico con esso. L'intendimento di P. Sorci è proprio questo: attingere al dato pasquale come sorgente da cui scaturisce la vita della Chiesa e portarne alla luce la sua presenza in ogni celebrazione. Questo certamente consente di avere una visione unitaria di tutta la vita cristiana. Detta prospettiva può anche favorire il ripensamento dell'evangelizzazione, della catechesi e di tutte le forme della prassi pastorale per ricomprenderle nella loro direzione verso il mistero pasquale; si tratta, anche in questi diversi ambiti della vita della Chiesa, di riuscire a focalizzare e di offrire una visione sintetica che, proprio nella esperienza della pasqua del Signore, attinge la sua qualità teologica e teologale.

L'intonazione pasquale della vita cristiana dovrebbe aiutare a conseguire il giusto equilibrio che riconosce l'intreccio tra passione e morte e risurrezione e dono dello Spirito; dobbiamo rilevare, però, che non sempre questo è avvenuto e che, anzi, la vita cristiana spesso è risultata sbilanciata verso la passione e un certo dolorismo (come accusato anche da osservatori attenti).

La sollecitazione offerta dal volume di Pietro Sorci è un tentativo ulteriore perché la festa della pasqua possa essere ancora più impressa sul volto dei cristiani: «Dov'è o morte la tua vittoria»? Pur senza sottrarsi alla drammaticità della vita e della sofferenza dell'umanità, la vita del cristiano e della comunità ritrova continuamente la sua identità nella testimonianza al Risorto.

Il volume, è impreziosito dai riferimenti bibliografici nei quali sono indicate le fonti da cui sono tratti i trentotto studi in esso raccolti (939-942) e riportato in ordine cronologico l'elenco quasi completo delle pubblicazioni dell'autore (943-966), ed è arricchito dall'indice alfabetico degli autori citati (967-978) che mostrano le fonti dalle quali, oltre ai testi delle liturgie occidentali e orientali, il suo pensiero si è nutrito.

COSIMO SCORDATO

FRANCESCO ARMETTA (ed.), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e dei teologi di Sicilia. Sec. XIX e XX*, 6 voll., Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 2010: vol. I: A-B; vol. II: C; vol. III: D-F; vol. IV: G-L; vol. V: M-Q; vol. VI: R-Z, 3326 pp. totali (ISBN 978-88-8241-340-8).

È una di quelle opere che lasciano il segno nella storia della cultura. E se il titolo evidenzia immediatamente la Sicilia, il riflesso non è circoscritto nell'ambito della Trinacria, ma va ben oltre per raggiungere ogni luogo in cui si trovi uno studioso che intende valorizzare ciò che di meglio si è realizzato altrove. Del resto solo così la cultura si sviluppa; nella dialettica delle opinioni e soprattutto nella conoscenza dell'altro si arricchisce l'intero orizzonte del pensiero. Pensatori e teologi costituiscono il punto di riferimento di questa enciclopedia che se da una parte rivela il coraggio del curatore, dall'altra permette di cogliere la vivacità di pensiero offerta da una regione come la Sicilia che nella storia è stata il crocevia di tante culture.

Il periodo preso in esame abbraccia i sec. XIX e XX: una sfida perché altri, forse, possano intraprendere ulteriori approfondimenti nei secoli precedenti; oppure che altri, di altre regioni, possano assumere un ruolo di coordinamento per ricerche di questo genere, che possono dare alle future generazioni materiali per cogliere aspetti e linee di pensiero del passato più o meno recente.

L'opera è collocata nella collana «Centro per lo studio della storia e della cultura di Sicilia "Mons. Travia"», della Facoltà teologica di Sicilia. Nell'ampia *Presentazione* ROSARIO LA DELFA – preside della Facoltà – dà il senso dell'ampia ricerca e dei risultati finalmente raggiunti. Risultati non definitivi, come del resto è comprensibile. Lo stesso preside conclude la *Presentazione* affermando che «sono previste integrazioni future che consentano l'arricchimento e l'aggiornamento periodico dell'opera mediante la pubblicazione di ulteriori volumi» (p. XVII).

Dopo la breve *Introduzione* (pp. XIX-XXI) segue l'elenco dei numerosi autori che hanno collaborato, con la segnalazione dei profili che sono stati realizzati, e finalmente le «voci» da «Abate Longo Giovanni» a «Zuretti Carlo Oreste». Sigle bibliografiche, abbreviazioni ed elenco dei ritratti completano l'ampia parte introduttiva.

L'eredità di un simile Dizionario non si esaurisce in poche battute; queste opere sfidano i secoli perché il loro contenuto già per il fatto di apparire oggi nel terzo millennio costituisce una sfida eloquente destinata a raccogliere ciò che di più prestigioso a livello culturale è stato realizzato nel tempo. In un tempo come il sec. XIX e XX in cui la cultura anche ecclesiale ha avuto degli sviluppi incredibili, e che è stato possibile cogliere – qualora rimaniamo sempre nel contesto ecclesiale – già nel Concilio Vaticano II. Si pensi a tutte le idee relative al sociale, all'interreligioso, all'educativo, ecc. Ed è osservando lo scorrere di tanti di questi ruscelli che quasi *flumina ex fontibus* è possibile parlare di questi due secoli come di un tempo grandioso. Se, da una parte, è stato un tempo in cui le idee della rivoluzione francese e lo sviluppo industriale hanno lasciato un segno indelebile tanto da incidere decisamente nella società del tempo, dall'altra, la reazione a eventi politici, sociali, e di pensiero hanno fatto sì che la cultura non solo si diffondesse, ma che raggiungesse sviluppi davvero grandiosi. Si pensi alle grandi collezioni di opere della classicità e della cultura ecclesiale; si pensi al tempo più recente con lo sviluppo delle enciclopedie e i dizionari che dalla metà del sec. XX hanno fatto la loro comparsa e hanno svolto – e svolgono tuttora – un ruolo insostituibile.

Nel grande fiume della cultura, dunque, si pone anche questo Dizionario che aiuta a tenere un rapporto stretto con il passato più o meno recente, per far sì che la memoria delle persone e il loro pensiero non passi inutilmente annegando in quel grande fiume della storia che talvolta travolge anche le realtà più preziose quando non si trovano ancoraggi che invitino a cogliere i valori perenni di cui la cultura in genere e quella teologica in specie è portatrice e insieme sintesi di tanti altri aspetti come l'arte e la poesia.

In attesa, dunque, di ulteriori aggiornamenti, ringraziamo il curatore e tutti coloro che hanno contribuito nella realizzazione di questo autentico *monumentum!*

MANLIO SODI

PATRIZIA MANGANARO - RICCARDO FERRI, *Pensieri concentrici. Lettere fenomenologiche al teologo* (Cultura dell'Anima. Nuova serie), Carabba, Lanciano 2016, 117 pp. (ISBN 978-88-6344-399-8).

La constatazione da cui parte PIERO CODA presentando il volume non concede spazio a un respiro pensante: «È come se il pensiero, oggi, avesse le ali tarpate» (p. 7). Indubbiamente è difficile contestare l'asserzione e non dividerla. Tuttavia sembra, poggiando sull'interrogativo, ancora una volta ineludibile «pensiero del vero e del bello o pensiero dell'utile e del funzionale?» (p. 8) e prelude all'attesa di una feritoia che attendesse la luce per rendersi visibile.

I due amici e fenomenologi, Patrizia Manganaro (fenomenologa) e Riccardo Ferri (teologo), la vengono intagliando, a mani nude, nel contesto odierno, ben lontano e diffidente agli argomenti che costituiscono l'ossatura del carteggio: prendendo le mosse «dalla testimonianza profetica di Edith Stein» (p. 9), osano allargare il pertugio e farlo diventare feritoia che dona, dapprima un barlume di luce, per espandersi poi in luce meridiana in *Pensieri con-centrici*: «Il centro da cui sempre di nuovo rinasce il pensiero, ogni volta ch'è capace d'inabissarsi in esso per lanciarsi da esso sempre al di là, è la morte a sé, lo svuotamento di sé, il farsi tutto dono per attingere – al di là di sé, appunto – ciò che veramente si è» (p. 9).

Di primo acchito non è esattamente il messaggio che un/una pensatrice vorrebbe sentirsi rivolgere; tuttavia si dimostra, nell'articolazione delle domande e delle risposte, dei desideri che emergono, espliciti o consegnati solo alla sensibilità di chi leggere, l'unica strada percorribile per giungere al traguardo. Quale traguardo però? Lo si comprenderà percorrendo il cammino di P. Manganaro in Breslau-Wroclaw, stando, lasciando che il *locus* da geografico si tramuti in *locus* interiore e, donandosi, generi il dono della chiarezza interiore non solo a R. Ferri a Roma, ma da Roma stessa rimbalzi a Breslau-Wroclaw, per poi allargarsi in cerchi sempre più ampi sui paralleli e sui meridiani della terra dei pensanti.

Una certezza guida i due audaci pensatori che osano staccarsi dal grigiore (o peggio dalla nullità) del pensiero contemporaneo per rifondare una scoperta, se si vuole già nota, ma che tutti, nell'arco di tempo cronologico dato, possano far diventare dono di storia di grazia: filosofia e teologia possono procedere insieme e servire la persona, così da «ridare le ali al pensiero per ridare speranza al mondo» (p. 10).

Le due voci e i due pensieri si versano sulla carta in «un carteggio fitto, inedito, duttile, che documenta la relazione tra filosofia e teologia dal di dentro, scommettendo sulla forza della scrittura, “segno vissuto” per eccellenza, fondamento d’una fenomenologia del linguaggio» (p. 19).

È necessario definire i due capisaldi proprio perché possano articolarsi in pienezza: «La capacità di ascolto del pensiero-e, per ciò, di domanda: è la filosofia. La capacità di risposta del pensiero-e, per ciò, di attenzione: è la teologia. Sì che l’una, in verità, non può darsi senza l’altra» (p. 10).

Il rimando è a «Giovanni Paolo II che individua nell’intelligenza “della kenosi di Dio, vero e grande mistero per la mente umana” l’impegno centrale della teologia, “la cui coerente soluzione non potrà essere trovata prescindendo dall’apporto della filosofia”» (p. 15).

Il rischio è l’autocentratura, quella sicumera che alimenta il delirio dell’onnipotenza (sia essa filosofica o teologica), mentre lo strumento vivo che sa operare, posto che gli si conceda spazio, è «l’umiltà che spoglia di ogni rischio prometeico l’anelito dell’intelletto a spingersi oltre, a superarsi per avvicinarsi iperbolicamente a Colui che mai potrà essere afferrato e carpito» (p. 28).

La posizione teologica non vuole essere apodittica o, ancor peggio, cadere in quella sorta di tuttologia (che magari poggia semplicemente sulla più banale ricerca nel *web*), ma affonda le sue radici nell’antico pensiero e nella vita pneumatica che ha solcato i secoli. Infatti, il primo impegno del pensare teologico «più che dare risposte a domande rimaste inevase in altri ambiti del sapere, consiste in un’istanza regolativa, in una purificazione del pensiero, che viene spinto a cogliere e indagare il *quomodo non sit*, piuttosto che il *quomodo sit* di Dio» (p. 29).

La matrice biblica è individuata nell’episodio che narra Mosè nel momento di togliersi i sandali dinanzi allo stupore provato con l’abbagliante e interrogante Roveto Ardente: «Un invito all’umiltà nel momento in cui, in ogni luogo e in ogni tempo, si accoglie la manifestazione di Colui il cui volto nessuno può vedere e rimanere vivo» (pp. 29-30).

La molla perciò è l’amore, non quello banalizzato e commerciale ma quello agapico perché, come afferma Benedetto XVI «l’amare Dio spinge l’uomo verso una conoscenza sempre più profonda e penetrante di Lui, una conoscenza tuttavia non asettica e distaccata, ma che nasce e cresce nell’incontro, una conoscenza che a sua volta diventa amore» (p. 31).

In Breslau-Wroclaw la presenza di Edith Stein s'impone nel suo silenzio che ci parla «dallo strappo di una morte anonima, impersonale» (p. 34) e costringe a riflettere, a interrogarsi e a non cedere alla piena del pensiero senz'ali, cui è tarpata la vita profonda.

Tutta la sua esistenza portò un sigillo che, via via, nel corso dei suoi anni venne ampliandosi e chiarendosi: la ricerca della Verità. Commentano i nostri due autori – docenti universitari non per carriera esibita o per dato acquisito, ma per aver compreso che il loro impegno educativo e di ricerca è una *Lebensberuf*, un'autentica chiamata di vita –, magnetizzati da questa certezza tanto da non esitare di affermare: «La verità obbliga. La verità stringe e costringe. Il filosofo come il teologo. Quale laccio può essere così lieve, e così saldo?» (p. 42).

La fenomenologa nel suo viaggio a Breslau-Wroclaw ha uno scopo ben preciso, è alla ricerca di un'*arché* ben diversa da quella elaborata da Wittgenstein che si chiese: «Qual è il tuo scopo in filosofia? Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola». Nello scorrere, le riflessioni appaiono simili all'Orto botanico della città polacca: «... immagine del nostro carteggio come di un giardino dei pensieri. Di profumi, di fragranze, colori. E soprattutto terra. Terra e radici» (p. 89). Così lentamente affiora non la soluzione di ogni possibile problema quanto piuttosto la sua radicazione, che viene a sostenere pensieri e azioni: «Il primato della ragion "patica" in grado di contrastare la malattia mortale dell'Occidente: l'ipertrofia dell'ego» (p. 53).

Lo scavo, perciò, porta alla luce del pensiero che sta rinnovandosi «le ragioni kenotiche del filosofare» (p. 55).

Com'è possibile un simile trapasso? Si tratta di una realtà oppure di un postulato illusorio? Il viaggio volge non alla fine ma al suo fine: «Il punto teoreticamente rilevante è che l'identità che si svuota di sé, che rinuncia a sé e si libera dalle catene dell'io apparente rimanda alla possibilità filosofica di un io non egocentrato, e dunque a una forma di razionalità parimenti non-egologica. Questa la forza della ragione pratica, kenotica» (p. 91).

Non rimangono due tronconi, cioè filosofia e teologia, che per sopravvivere devono per forza elidersi, ma una postura profonda che gode di luce ricevuta e pensata: «La loro comune radice sta in quella forza inquieta, insita nel *pathos* della conoscenza, nella ferita del *logos* che ne è pure la condizione di salvezza. La ragione ferita. La ragione salvata» (p. 99). Questa la feritoia.

CRISTIANA MARIA DOBNER

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# PAOLO DI TARSO

TRA *KERYGMA*, *CULTUS* E *VITA*



*a cura di*

MANLIO SODI - PAUL O'CALLAGHAN



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

ANGELO AMATO

# GESÙ, IDENTITÀ DEL CRISTIANESIMO

CONOSCENZA ED ESPERIENZA



LIBRERIA EDITRICE VATICANA

PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA

ITINERARIA

# IL METODO TEOLOGICO

TRADIZIONE, INNOVAZIONE,  
COMUNIONE IN CRISTO



*a cura di*  
MANLIO SODI



LIBRERIA EDITRICE VATICANA